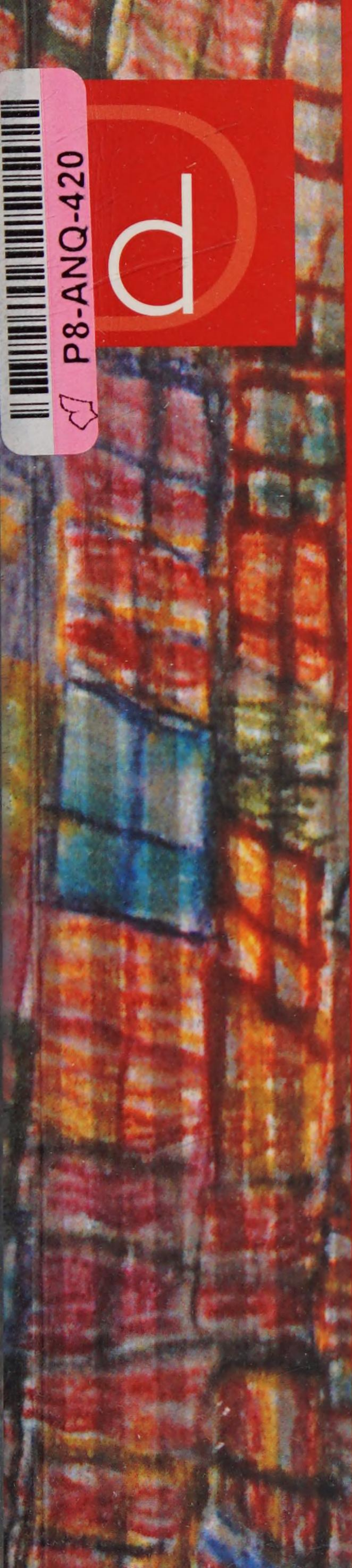


P8-ANQ-420

Olivier Nay
Johann Michel
Antoine Roger

Dictionnaire de la pensée politique

Idées, doctrines et philosophes

ARMAND COLIN

Dictionnaire de la pensée politique

Idées, doctrines et philosophes

Olivier Nay
Professeur de science politique à l'Université de La Rochelle

Johann Michel
Professeur de philosophie au Lycée Claude Monet du Havre

Antoine Roger
Professeur de science politique à l'IEP de Toulouse

Dictionnaire de la pensée politique

Idées, doctrines et philosophes

2005

ARMAND COLIN



Le pictogramme qui figure ci-contre mérite une explication. Son objet est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit, particulièrement dans le domaine de l'édition technique et universitaire, le développement massif du photocopillage.

Le Code de la propriété intellectuelle du 1er juillet 1992 interdit en effet expressément la photocopie à usage collectif sans autorisation des ayants droit. Or, cette pratique s'est généralisée dans les établissements d'enseignement supérieur, provoquant une baisse brutale des achats de livres et de revues, au point que la possibilité même pour les auteurs de créer des œuvres nouvelles et de les faire éditer correctement est aujourd'hui menacée.

Nous rappelons donc que toute reproduction, partielle ou totale, de la présente publication est interdite sans autorisation de l'auteur, de son éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20 rue des Grands-Augustins, 75006 Paris).

Collection dirigée par Guy Hermet

DALLOZ

31-35 rue Froidevaux, 75685 Paris Cedex 14

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction par tous procédés réservés, pour tous pays.

Toute reproduction ou représentation intégrale ou partielle, par quelque procédé que ce soit, des pages publiées dans le présent ouvrage, faite sans l'autorisation de l'éditeur, est illicite et constitue une contrefaçon. Seules sont autorisées, d'une part, les reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective et, d'autre part, les courtes citations justifiées par le caractère scientifique ou d'information de l'œuvre dans laquelle elles sont incorporées (art. L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2 du Code de la propriété intellectuelle).

© Éditions Dalloz, 2005

Liste des entrées

Althusser
Anarchisme
Anarcho-syndicalisme
Anciens et Modernes
Antiaméricanisme
Anticléricalisme
Antiquité
Arendt
Aristote
Aron
Augustin
Austromarxisme
Barrès
Bodin
Buber
Burke
Castoriadis
Christianisme et politique
Cicéron
Citoyenneté
Clausewitz
Communautarisme
Communauté
Communisme
Comte
Confucianisme
Contrat social
Darwinisme
Démocratie
Derrida
Droit
Droit des peuples à disposer d'eux-mêmes
Droit divin
Droit naturel
Dworkin
Écologisme
Économisme
Erasme
Eschatologie
État
État de droit
État-nation
Féminisme
Fichte
Foucault
Francfort (école de)
Gauchisme
Gaullisme
Gramsci
Guerre
Habermas
Hegel
Heidegger
Herder
Historicisme
Hobbes
Humanisme
Idéalisme
Individualisme
Jonas
Justice
Justice (théories de la)
Kant
Keynésianisme
Laïcité
Levinas
Libéralisme
Libertarisme
Liberté
Locke
Lumières
Machiavel

Maoïsme
Marc Aurèle
Marx
Marxismes
Marxisme-léninisme
Matérialisme
Maurras
Milet (école de)
Modernité
Montesquieu
Morale
Moyen Âge
Multiculturalisme
Nation
Nationalisme
National-populisme
National-socialisme
Nietzsche
Paine
Pangermanisme
Panslavisme
Pascal
Peuple
Philosophie politique
Platon
Popper
Postmodernité
Pouvoir
Proudhon
Race
Raison
Raison d'État
Rawls
Réforme
Renan
République
Ricœur
Rousseau
Rosenzweig
Saint Simon
Sartre
Schmitt
Situationnisme
Socialisme
Socialisme utopique
Société civile
Souveraineté
Spinoza
Stoïcisme
Strauss
Thomas d'Aquin
Tocqueville
Totalitarisme
Trotskisme
Voltaire

Althusser (Louis). Membre du Parti communiste français et agrégé de philosophie, Louis Althusser (1918-1990) exerce une grande influence sur toute une génération d'intellectuels marxistes formée dans les années 1960. Dans sa contribution à l'ouvrage intitulé *Lire le Capital* (1965), il met en évidence une « rupture épistémologique » dans l'œuvre de Marx*. Avant 1845, les écrits du philosophe allemand sont imprégnés d'idéalisme* et mobilisent des concepts empruntés à la « philosophie bourgeoise ». Cette orientation est perceptible dans la thématique de « l'aliénation » où Marx met l'accent sur le « sujet individuel » et sur la « finalité » du travail, plutôt que sur des lois historiques. Par la suite, l'auteur du *Capital* fonde une véritable science, appuyée sur une méthode rigoureuse et sur des concepts précisément articulés (« mode de production », « rapports de production », « forces productives »). Selon Althusser, le « socialisme scientifique » de Marx fournit au prolétariat un moyen de rompre avec les représentations mystificatrices de l'idéologie bourgeoise et d'accéder aux connaissances objectives lui permettant de s'émanciper.

Dans l'ouvrage *Pour Marx* (1965), Althusser définit le marxisme comme un « anti-humanisme théorique ». « L'humanisme philosophique » est selon lui le fondement de l'idéologie bourgeoise. Il présente l'homme comme le maître d'œuvre de l'histoire. En occultant l'existence des classes sociales et des rapports de domination, il détourne le prolétariat de ses intérêts objectifs. En 1970, Althusser approfondit cette idée et tente de démontrer que la pérennité du mode de production capitaliste est assurée par la diffusion de valeurs et de normes de comportement qui dissimulent aux prolétaires leur condition matérielle d'existence. Il convient selon lui de distinguer les « appareils répressifs d'État » (gouvernement, administration, armée, police, tribunaux, système carcéral) et les « appareils idéologiques d'État » (Église, système scolaire, organes de presse, institutions culturelles). Les premiers ne sont des instruments efficaces de la domination bourgeoise que dans la mesure où ils sont soutenus par des valeurs et des représentations sociales diffusées par les seconds. L'Église a longtemps constitué le principal appareil idéologique d'État. L'école a pris le relais : elle ne se contente pas de dispenser des connaissances et des savoir-faire ; elle amène également les élèves à intérioriser des principes (respect de la hiérarchie, obéissance aux commandements, conscience professionnelle...) qui, transposés dans le monde du travail, contribuent au maintien du système de production capitaliste.

► ***Marx, Marxisme-léninisme, Marxismes***

ALTHUSSER L. (avec BALIBAR E., ESTABLET R., MACHEREY P., RANCIÈRE J.), *Lire le capital*, Paris, PUF, 1996 ; *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 1996 ; *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Livre de Poche, 1999/2001 ; *Positions*, Paris, Temps actuel, 1982.

▽ BALIBAR E., *Écrits pour Althusser,* Paris, La Découverte, 1999 ; Collectif, *Lire Althusser aujourd'hui,* Paris, L'Harmattan, 2000 ; LAZARUS S. (dir.), *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser,* Paris, PUF, 1993.

Anarchisme. L'anarchisme regroupe un ensemble de doctrines et de thèses révolutionnaires nées dans le dernier tiers du XIX^e^ s. Les anarchistes estiment que l'individu est un être libre et souverain qui doit pouvoir vivre selon ses désirs et ses aspirations. Non seulement il a la capacité naturelle de vivre en toute indépendance, mais il peut choisir souverainement ce qui est bon pour lui. Il doit être l'étalon de toute valeur.

Les anarchistes puisent leur inspiration philosophique chez divers intellectuels révoltés du XIX^e^ s., comme Max Stirner, Joseph Proudhon* ou Friedrich Nietzsche*. Ils prônent la « liberté absolue » et ne reconnaissent aucune autorité collective. Révolutionnaires, ils entendent s'attaquer aux bases du système d'oppression qui maintient les individus dans un carcan de normes et de règles insupportables. Ils n'admettent aucune contrainte de la société sur l'individu. Ils ne reconnaissent « ni Dieu ni maître ». Ils désirent engager une lutte sans merci contre toutes les idéologies qui légitiment les ordres établis. Ils réfutent la morale et les hiérarchies de valeurs qui fixent des interdits sociaux. Ils combattent surtout les institutions politiques, spirituelles, économiques, sociales ou culturelles qui, selon eux, étouffent la liberté individuelle. Ils s'en prennent par-dessus tout à l'État, institution hégémonique parvenue, au fil des siècles, à concentrer toute la puissance de la société.

Le mot d'ordre anarchiste cache une diversité de mouvements et de sensibilités. Particulièrement radical, l'anarchisme *libertaire* s'est constitué à partir des mouvements « nihilistes » nés en Russie au XIX^e^ s. (le nihilisme conteste en bloc toute hiérarchie des valeurs). Ses partisans (S. Netchaïev) glorifient la puissance de l'individu et ont pour objectif de détruire par la violence toutes les structures d'autorité : État, loi, religion, propriété, famille et mariage. Peu enclins aux démonstrations idéologiques, ils ne développent pas vraiment de projets politiques. Organisés en groupuscules, ils se consacrent essentiellement à l'activité révolutionnaire et s'illustrent, à la fin du XIX^e^ s., par des attentats contre les chefs d'État en Europe et aux États-Unis.

Au même moment, s'organise en Europe une tendance anarchiste *révolutionnaire* décidée à profiter de l'essor du mouvement ouvrier pour renverser l'édifice de la société capitaliste et forger une nouvelle organisation sociale. Concurrents des divers courants socialistes révolutionnaires qui se forment à la même époque (marxistes, proudhoniens, blanquistes, fouriéristes...), leur objectif est de prendre le contrôle du mouvement ouvrier international. À cette fin, ils participent à la I^re^ Internationale où ils s'opposent vigoureusement à Marx et Engels, avant d'en être exclus. Ses principaux anima-

teurs (Mikhaïl Bakounine, Piotr Kropotkine, Enrico Malatesta) s'appuient sur une argumentation idéologique structurée. Ils s'en prennent à l'État et à son appareil de domination, mais aussi à l'Église et aux structures capitalistes. Contre le projet centralisateur des marxistes, ils souhaitent forger une société ouverte et décentralisée où tout le pouvoir appartiendrait aux communautés naturelles établies au niveau local. Malgré des dissensions internes importantes, ils sont globalement partisans d'un projet fédératif associant des communes libres et indépendantes. L'État, comme institution centrale, serait amené à disparaître au profit d'une fédération où chaque groupe pourrait choisir de s'associer de façon libre et spontanée à d'autres, sans jamais subir l'autorité d'un gouvernement national.

Le mouvement anarchiste révolutionnaire exerce une influence non négligeable sur la formation des idées socialistes de la fin du XIX^e^ s. et du début du XX^e^ s. Il constitue alors une alternative au projet marxiste* qui prône la direction centralisée du mouvement ouvrier par le parti révolutionnaire et l'instauration d'une « dictature du prolétariat » peu après le déclenchement de la révolution. Mais le refus de se structurer en organisation, les conséquences désastreuses des incessantes luttes fratricides, la pratique de la violence et le rejet de toutes les mécanismes représentatifs empêcheront les anarchistes de se fédérer en mouvements politiques nationaux ou de conquérir le pouvoir au sein des deux premières Internationales. Certains se réfugieront dans l'action terroriste et participeront à la succession d'attentats contre les États occidentaux (entre 1894 et 1901). D'autres préféreront se tourner vers l'action syndicale, refusant en bloc le jeu des partis et choisissant de conduire des actions de blocage sur le lieu de travail.

Bien différent, l'anarchisme *ultra-libéral* américain est loin de prôner la révolution prolétarienne. Il ne condamne ni le système capitaliste ni l'édifice moral et religieux de la société dont il entend préserver les structures économiques et sociales traditionnelles, dès lors qu'elles ne donnent pas naissance à des hiérarchies figées et ne nuisent pas à la liberté individuelle. Ses adeptes concentrent leurs critiques sur les contraintes économiques qui entravent le droit de négoce. Ils considèrent que les mécanismes de marché et la liberté des contrats non seulement protègent l'autonomie individuelle, mais assurent également une justice collective (puisque chaque individu tire profit de ses propres efforts et peut gravir, grâce à son talent et à son mérite, les échelons de la société). L'objectif est de briser tous les monopoles qui entravent les échanges et d'interdire à l'État toute ingérence dans la vie économique. Longtemps minoritaire dans une société américaine acquise à la liberté du commerce, cette sensibilité ultra-libérale aux antipodes de l'anarchisme révolutionnaire a retrouvé une influence intellectuelle et politique non négligeable aux

États-Unis dans le dernier tiers du XX^e s., sous la forme du « libertarisme* » (courant philosophique inspiré par les thèses de F. Hayek et de R. Nozick).

► ***Anarcho-syndicalisme, Individualisme, Liberté, Libertarisme, Proudhon***

BAKOUNINE M., *Le sentiment sacré de la révolte*, Paris, Les nuits rouges, 2004; KROPOTKINE P., *La morale anarchiste*, Paris, Mille et une nuits, 2004; NOZICK R., *Anarchie, État et utopie*, Paris, PUF, 2003.

PREPOSIET J., *Histoire de l'anarchisme*, Paris, Tallandier, 2002; FABER C., *L'anarchie : une histoire de révoltes*, Paris, Milan, 1989.

Anarcho-syndicalisme. Constituée dans la dernière décennie du XIX^e s., la mouvance anarcho-syndicaliste défend une conception originale de l'action ouvrière révolutionnaire. Elle puise une partie de son inspiration dans les idées anarchistes et tente de provoquer, par la voie de l'action syndicale, le renversement de la société capitaliste.

Ses partisans (Fernand Pelloutier en France, Antonio Labriola en Italie) tirent des thèses anarchistes une méfiance de principe à l'égard de toutes les structures politiques centralisées. Aucune entreprise révolutionnaire ne peut être engagée, selon eux, par la voie de la démocratie électorale, les mécanismes parlementaires étant depuis longtemps verrouillés par les forces bourgeoises. L'anarcho-syndicalisme voit dans le syndicat la seule organisation libre et autonome capable de mener le combat révolutionnaire. Il se veut ainsi « apolitique ». Il refuse toute structuration partisane et, malgré les nombreuses invitations à l'union des forces prolétariennes lancées par les dirigeants socialistes, n'entend pas s'associer aux partis ouvriers qui se forment à la même époque. Ses partisans prônent l'action directe sur le lieu de travail, privilégient la stratégie de la grève générale, enjoignent le monde ouvrier à se séparer du reste de la société et refusent tout compromis avec les forces du capital. Leur objectif est de bloquer le système capitaliste à sa base, dans les entreprises, afin de précipiter son effondrement et permettre au prolétariat de prendre les commandes de la société.

Les thèses anarcho-révolutionnaires feront de nombreux adeptes en France, en Italie et en Espagne, contrairement à l'Allemagne et à la Grande-Bretagne où des alliances entre les partis ouvriers et les syndicats sont scellées dès les années 1870 et conduisent au choix du réformisme. Si les références explicites à l'anarchisme disparaîtront rapidement au début du XX^e s., en particulier en France, les idées anarcho-révolutionnaires exerceront une influence non négligeable sur la formation des premières grandes organisations syndicales, en particulier sur la Confédération générale du Travail (CGT) dont le texte fondateur, la « Charte d'Amiens » (1906), reprend des mots d'ordre tels que la séparation entre parti et syndicat

ou l'appel au blocage du système capitaliste par l'action directe dans l'entreprise.

►***Anarchisme, Socialisme***

▼ PELLOUTIER F., *Histoire des bourses du travail,* Paris, Phénix, 2001.

▽ JULLIARD J., *Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe,* Paris, Seuil, 1985 ; Collectif, *Anarcho-syndicalisme et anarchisme,* Paris, Ateliers de Création, 1994.

Anciens et Modernes. En philosophie, on évoque la « liberté des Anciens » et la « liberté des Modernes » pour distinguer, d'un côté, le modèle de la cité antique où la liberté est conçue comme le prolongement de la participation des citoyens à la vie publique et, de l'autre, le modèle libéral moderne privilégiant une conception de la liberté axée sur la protection de la vie privée. Relevée par Germaine de Staël, la distinction est théorisée quelques années plus tard par Benjamin Constant. Pour ce dernier, le cadre territorial des cités antiques et le faible nombre de citoyens permettaient aux individus de pleinement exercer leurs droits civiques et d'avoir une influence réelle sur les affaires publiques. La liberté prenait la forme d'un « épanouissement social » résultant de l'implication dans la vie communautaire. À l'inverse, dans les États modernes, l'étendue du territoire, l'extension des droits civiques à un groupe immense ainsi que le développement du commerce et de l'industrie aboutissent à un repli des individus sur la sphère privée, au détriment de la participation des citoyens. La liberté s'y conçoit logiquement comme une « jouissance privée ».

La liberté des Modernes soulève la question du gouvernement représentatif. En effet, dissociée de la participation civique des citoyens, elle suppose que la gestion des affaires publiques puisse être confiée à des représentants élus (ou nommés) chargés d'agir au nom de leurs mandants (les électeurs). La vie publique peut dès lors être organisée sur le mode parlementaire où les principaux acteurs sont des professionnels de la politique. Les risques de la liberté des Modernes d'enfermer les citoyens dans le confort de la vie privée et de les priver ainsi de toute conscience collective expliquent pour une grande part les efforts de philosophes du XX^e^ s. (comme H. Arendt*) pour réactiver le sens de la liberté des Anciens et redonner de la vigueur à la participation politique.

►***Démocratie, Liberté, Modernité***

▼ CONSTANT B., *De la liberté chez les Modernes*, Paris, Hachette-Pluriel, 1980 ; ARENDT H., *Condition de l'homme moderne*, Paris, Presses Pocket, 1994 ; STRAUSS L., *La cité et l'homme*, Paris, Presses Pocket, 1987.

▽ BALAYÉ S., *Mme de Staël : Lumières et liberté*, Paris, Méridiens Klincksieck, 2000 ; FERRY L., *Philosophie politique*, vol. I, *Le droit : la nouvelle querelle des Anciens et des Modernes*, Paris, PUF, 1999.

Antiaméricanisme. L'antiaméricanisme est une attitude intellectuelle exprimant une hostilité ouverte à l'égard des États-Unis d'Amérique. Il couvre des opinions et des idées d'une très grande diversité. L'antiaméricanisme d'extrême gauche s'attaque principalement au modèle ultra-libéral américain, dont il dénonce à la fois le « capitalisme sauvage » et la tendance à l'impérialisme économique et culturel. Longtemps dominant chez les intellectuels de gauche, dans le parti communiste et dans les groupes trotskistes, il est particulièrement fort aujourd'hui dans les mouvements alter-mondialistes (qui luttent contre l'expansion du capitalisme financier à l'échelle internationale). L'antiaméricanisme est aussi présent dans les prises de position souverainistes ou nationalistes dénonçant l'ingérence des États-Unis dans les affaires intérieures des autres pays et l'inclination américaine à vouloir régir l'ordre international au gré de ses intérêts stratégiques. À ces deux premières sensibilités s'ajoute un antiaméricanisme culturel qui rejette l'*American way of life* et condamne l'influence croissante de l'industrie culturelle américaine (et de tous les symboles de la puissance économique américaine) sur l'ensemble de la planète. On le rencontre aussi bien dans des mouvements intellectuels ou politiques d'extrême droite (Ch. Maurras*, Alain de Benoist et la Nouvelle droite), que dans la mouvance islamiste radicale qui condamne la politique de soutien des États-Unis à l'égard de l'État d'Israël. L'antiaméricanisme culturel, à cet égard, est souvent teinté d'antisémitisme. Enfin, un antiaméricanisme plus modéré et plus diffus, présent chez de nombreux intellectuels et journalistes européens, s'est renforcé à la suite de l'attaque du 11 septembre 2001. Il ne condamne ni le peuple américain ni le modèle social et économique des États-Unis, mais il critique la politique unilatéraliste adoptée par « l'hyperpuissance américaine » pour répondre à la menace terroriste dont elle est désormais la cible. Condamnant l'approche « réaliste » des relations internationales par la Maison blanche, perçue comme cynique, cet antiaméricanisme modéré est souvent associé à une approche morale et universaliste des questions internationales et à la défense du multilatéralisme dans la gestion internationale des conflits.

▽ GAILLARD J.-M., « L'ennemi américain, 1944-1994 », *L'Histoire*, 176, 1994 ; ROGER Ph., *L'ennemi américain : généalogie de l'antiaméricanisme français*, Paris, Seuil, 2002 ; URFALINO Ph., « De l'anti-américanisme américain à la dissolution de la politique culturelle », *Revue française de science politique*, 43 (5), 1993.

Anticléricalisme. L'anticléricalisme n'est pas seulement une doctrine et une attitude politique d'opposition à l'influence et à l'intervention du clergé dans les affaires publiques. Il s'inscrit en France dans le combat républicain. Ses partisans entendent défendre, contre les positions des intellectuels conservateurs, les valeurs héritées des Lumières et de la

Révolution française : la liberté de conscience, la liberté de culte et la séparation de l'Église et de l'État. Indissociable du principe de laïcité*, l'anticléricalisme a été particulièrement fort dans la lutte des républicains contre l'influence de l'Église sur la vie publique. Il importe cependant de rappeler que l'anticléricalisme n'est ni un athéisme ni un antichristianisme : l'ambition n'est pas d'interdire une religion, mais d'éviter qu'elle n'empiète sur les libertés. Ainsi, un militant anticlérical peut-il parfaitement croire en Dieu, pratiquer un culte et s'engager pour protéger la diversité des religions.

Si le terme « anticléricalisme » n'apparaît qu'au milieu du XIXe s., l'attitude anticléricale émerge dès les Lumières, avec la montée en puissance des philosophies rationalistes et l'intervention de philosophes (comme Voltaire) pour protéger la liberté de conscience contre l'intolérance de l'Église. Mais c'est à partir de la fin du XIXe s. que la pensée anticléricale s'affirme le plus nettement, en particulier dans les rangs du parti radical et de la SFIO. Elle conduira au vote de la loi du 9 décembre 1905 sur la séparation de l'Église et de l'État.

►***Laïcité, Républicanisme***

ALAIN, *Propos sur les pouvoirs*, Paris, Gallimard, 1985 ; DEBRAY R., *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque*, Paris, O. Jacob, 2002.

RÉMOND R., *L'anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*, Paris, Fayard, 1999 ; MELLOR A., *Histoire de l'anticléricalisme français*, Paris, Veyrier/Lib. l'Avenue, 1990.

Antiquité. La philosophie politique occidentale puise une grande partie de ses idées dans la pensée de l'Antiquité gréco-romaine (du VIe s. av. J.-C. au Ve s. ap. J.-C.). Entre le VIIe et le IVe s. av. J.-C., la Grèce antique connaît un formidable renouvellement des connaissances, parallèlement au développement des cités et à l'évolution des mœurs politiques. Les savants grecs s'émancipent des grands mythes religieux et s'ouvrent à la « raison » philosophique. Les Romains poursuivront ce vaste mouvement de transformation intellectuelle et politique en donnant à leurs institutions et à leur droit une place fondamentale dans la vie publique.

La Grèce est le berceau de la pensée politique occidentale. Entre le VIe et le IVe s. av. J.-C., les philosophes grecs provoquent une rupture fondamentale avec la pensée mythique et religieuse qui dominait les siècles dits « archaïques ». Ils recourent à la raison humaine pour comprendre les lois de l'univers et les mécanismes de la nature. Au VIe s., les savants de Milet* (Thalès, Anaximandre, Anaximène) réforment les conceptions du monde en se détournant des explications mythologiques et en soumettant l'univers au pouvoir d'observation et d'interprétation de l'esprit humain. En quelques siècles, les Grecs forgent une nouvelle méthode de pensée qu'ils appellent « philosophie » et qui leur permet de scruter le monde, la nature et la société avec un nouveau regard. Ils font ainsi

naître l'esprit rationnel qui fait appel à la réflexion, à l'observation, au questionnement, et refuse de s'en remettre aux seules explications mythologiques. Dès le Ve s., les sophistes se mettent à considérer toutes les valeurs avec scepticisme, recourant à la rhétorique et à la dialectique pour démontrer le relativisme des idées et la force exceptionnelle de la parole. En libérant la pensée des préjugés et des superstitions, ils font de l'être humain et de sa raison les clés de la connaissance du monde. L'homme devient « la mesure de toute chose ». À la fin du Ve s. et au IVe s., Socrate, puis Platon* et Aristote*, font du savoir philosophique la condition de toute sagesse. Avec eux, la raison est érigée en instrument de vérité. Elle devient la source de toute vertu.

La naissance de la philosophie renouvelle fondamentalement la réflexion sur la vie politique. Elle est indissociable de l'essor des cités. Entre les VIe et IVe s., ces dernières sont le théâtre d'importantes recompositions sociales et de tensions régulières entre les grandes familles et les couches les plus pauvres qui obligent leurs dirigeants à élaborer des solutions institutionnelles nouvelles. Lieux de vie communautaire et du gouvernement politique, elles voient naître une représentation inédite de l'ordre politique privilégiant la « raison » comme principe de gouvernement et reposant sur trois piliers principaux : l'idée de la citoyenneté, le principe de la délibération publique et la supériorité de la loi.

L'invention de la citoyenneté constitue une rupture capitale dans la conception du lien politique, dans la mesure où elle rompt avec l'idée d'un gouvernement purement aristocratique et établit une équivalence entre tous les membres de la communauté politique, appelés « citoyens ». Elle repose sur une conception égalitaire des droits et sur une approche globale de la communauté qui relativise fortement le rôle des castes, des familles et des groupes. Elle reconnaît à chaque citoyen des droits politiques (dits « civiques ») et tente de trouver un nouvel équilibre dans la cité fondé sur la participation de tous à l'espace public (et non plus déterminé par les hiérarchies héréditaires).

L'exigence de la participation dans le monde de la cité grecque justifie la place centrale occupée par le principe de délibération dans la vie publique. Selon ce principe, le débat raisonné est une condition essentielle pour accéder à la vie heureuse. Le bien commun ne dépend plus d'un ordre irrémédiablement fixé dans les principes divins ou dans une source primordiale. Il découle de la discussion et de la libre confrontation des diverses opinions exprimées dans la cité. La vie politique devient ainsi une vie « publique », ouverte à tous, ordonnée autour des intérêts de la communauté tout entière.

Les progrès de la pensée juridique accompagnent la naissance de la citoyenneté et l'essor de la raison dans la vie politique. La cité devient en effet, dès le Ve s., un lieu de législation permanente. La loi générale a

vocation à s'appliquer à tous et à être respectée par chacun. Elle a pour tâche d'exprimer la sagesse et de trouver un équilibre entre les intérêts dispersés des citoyens. Supérieure à l'ensemble des groupes, elle est à la fois l'expression et la condition de l'unité de la cité. Mais surtout, en faisant de la quête du bien commun le but principal de la vie publique, elle érode le rôle des traditions et des rituels dans le fonctionnement du gouvernement de la cité.

C'est dans ce contexte de profondes mutations intellectuelles et sociales qu'émerge l'idée démocratique au Ve s. av. J.-C. Celle-ci s'impose en particulier à Athènes, où ceux qui ont le privilège d'être reconnus « citoyens » ont le droit de participer aux affaires de la cité. Dans la démocratie antique, les citoyens de plein droit ne représentent certes qu'une minorité de personnes dans la cité (les métèques, les femmes et les esclaves n'ont pas la citoyenneté). Mais la reconnaissance du pouvoir du peuple (le *demos*), c'est-à-dire de la « communauté des citoyens », constitue une rupture sans précédent avec les principes aristocratiques des temps archaïques. La justice n'est plus perçue comme un travail de préservation des hiérarchies ancestrales : elle trouve son fondement dans la « juste mesure » établie entre toutes les forces sociales, à partir duquel doit émerger, par la délibération et sous l'autorité de la loi, l'harmonie naturelle de la cité.

Rome joue un rôle important dans la diffusion de la pensée grecque à l'ensemble des régions méditerranéennes intégrées dans l'empire. Moins innovateurs que leurs prédécesseurs, mais convaincus de la justesse de leurs idées, les penseurs romains prolongent deux axes majeurs de la philosophie politique grecque : la recherche de l'équilibre et le rôle accordé au droit. Les institutions de la « république » (régime qui s'étend de la fin du VIe s. à la fin du Ier s. av. J.-C.) restent pour eux l'expression de la supériorité du modèle romain, car elles garantissent la justice et bannissent l'arbitraire monarchique. Comme le montre Polybe (*Histoires*, IIe s. av. J.-C.), la force de Rome est d'avoir su combiner dans ses institutions les trois grands types de régime : la monarchie, l'aristocratie et la démocratie. Ainsi, les Romains vivent selon une « constitution » qui leur permet de ne connaître ni la tyrannie du chef unique, ni le joug d'une caste, ni les excès du peuple. Ils y acquièrent une « liberté » (*libertas*) qui s'appuie à la fois sur la capacité à s'impliquer dans les affaires communes et sur l'aptitude à maintenir une certaine égalité civique.

Le principal héritage de Rome est néanmoins son droit universel. Si les philosophes grecs avaient déjà considéré la supériorité de la loi comme la garantie de la justice dans la cité, les Romains étendent son principe à l'ensemble des institutions et établissent un système juridique complexe qu'aucune autre civilisation n'avait jusqu'alors développé. Pour les grands auteurs latins, notamment Cicéron*, le droit permet la réalisation du bien commun dans la mesure où il garan-

tit la stabilité des institutions face à l'intempérance des hommes. Il est un instrument du perfectionnement moral. Il a de surcroît une vocation « universelle », puisqu'il est destiné à s'étendre et à s'appliquer à l'ensemble des peuples de la *cosmopolis* romaine. Sur ce dernier point, la pensée des Romains dépasse celle des Grecs, puisqu'elle affirme que le droit n'a pas vocation à varier selon les cités et les régions où il s'applique, mais que sa force, sa raison majeure, est d'être la référence commune du monde civilisé.

► ***Milet (École de), Platon, Aristote, Stoïcisme, Cicéron, Marc Aurèle, Citoyenneté, Démocratie, Moyen Âge***

▽ VERNANT J.-P., *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1988; NICOLET C., *Les idées politiques à Rome sous la République*, Paris, A. Colin, 1976; BERNSTEIN S., MILZA P., *L'héritage antique*, Paris, Hatier, 1994.

Arendt (Hannah). Philosophe américaine d'origine allemande, H. Arendt (1906-1975) commence sa carrière intellectuelle comme élève de K. Jaspers et de M. Heidegger*. Ses travaux s'opposent à tous les auteurs qui, en philosophie et en sociologie, réduisent le gouvernement politique à une simple entreprise de domination, à un exercice de puissance, à une logique de violence qui ne sont que les formes perverties du pouvoir. Toute son anthropologie vise explicitement à réhabiliter l'action politique : celle-ci est bien plus qu'une simple technique de gouvernement; elle se développe lorsqu'il existe une capacité d'agir en commun dans un espace de délibération garantissant la liberté (*La condition de l'homme moderne*, 1958).

Arendt repère dans la cité grecque et surtout dans l'espace civique romain des formes authentiques de pouvoir, préservant des espaces de discussion pour l'organisation de la vie commune – d'où le reproche de « nostalgie » du monde antique et des Anciens que Habermas* adresse à la philosophe. Arendt accorde une attention soutenue aux phénomènes de pouvoir populaire dans l'histoire contemporaine, ce qu'elle appelle les « surrections », petits groupes formés spontanément où se réfugie le véritable pouvoir lorsque l'État devient despotique (soviets, comités de résistances, mouvements des droits civiques, soulèvements de Budapest en 1956 et de Prague en 1968). Mais le soupçon d'« antimodernisme » à l'égard de Arendt se justifie en partie par la place qu'accorde la philosophe à la « tradition de l'autorité ». La fonction de celle-ci est en effet de maintenir en mémoire les fondations politiques antérieures et d'accroître ainsi la légitimité du pouvoir en place, afin de stabiliser dans le temps le « vivre-ensemble », fragile en raison du renouvellement des générations.

Il faut comprendre cet aspect controversé de la pensée d'Arendt dans le cadre de son analyse des « totalitarismes » (*Les origines du totalitarisme*, 1951). C'est parce que des régimes ont voulu mettre brutalement en cause la tradition de l'auto-

rité qu'une logique de terreur s'y est développée. Arendt réserve néanmoins le terme « totalitarisme* » aux seuls régimes staliniens et nazis dont la particularité est de faire régner une domination totale sur les corps et les esprits, en jouant sur la peur et en s'appuyant sur la destruction du tissu social. Dans ces régimes, la société est « atomisée » et aspirée par l'« État total ».

On retrouve enfin, chez H. Arendt, la même méfiance à l'égard de l'historicisme* que chez K. Popper* ou L. Strauss* (tous marqués par le nazisme). Que ce soit au nom de la « lutte des races » ou au nom de la « lutte des classes », les théories historicistes nient la liberté humaine, en soumettant celle-ci aux déterminismes de l'Histoire. Du fait de son attachement à l'initiative, à la « capacité de faire quelque chose de nouveau dans le monde », la philosophie politique d'Arendt présente des traits éminemment « modernes ». Ni proprement conservatrice, ni révolutionnaire, elle s'inscrit dans une sensibilité réformiste.

► ***Anciens et Modernes, Historicisme, Pouvoir, Totalitarisme***

ARENDT H., *Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2002 ; « Qu'est-ce que l'autorité ? », *in La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1989 ; *Condition de l'homme moderne*, Paris, Presses Pocket, 1994.

POIZAT J.-C., *Hannah Arendt, une introduction*, Paris, Pocket, 2003 ; ESLIN J.-C., *Hannah Arendt, l'obligée du monde*, Paris, Michalon, 1996.

Aristote. Macédonien de naissance, mais ayant vécu de nombreuses années à Athènes, Aristote (v. 384-322 av. J.-C.) est l'auteur d'une œuvre philosophique prodigieuse, ouverte sur toutes les questions de son temps. À la différence de son maître Platon*, il ne croît pas à l'existence d'un monde des idées, immuable et supérieur aux réalités sensibles qui gouvernent la nature et les êtres humains. Il est persuadé que l'accumulation des connaissances par l'observation permet la compréhension des choses. Il est à cet égard un esprit étonnamment moderne : ses raisonnements logiques comme son attachement à la description minutieuse de la réalité et à la méthode comparative en font l'un des pères de la philosophie rationnelle.

L'œuvre politique d'Aristote est disséminée dans l'ensemble de ses textes, mais elle fait l'objet de développements approfondis dans deux textes majeurs, *L'Éthique à Nicomaque* et *Les Politiques*, écrits lors de son long séjour à Athènes. Elle place la cité au cœur de la vie humaine. Pour Aristote, l'être humain est certes un être moral capable, grâce à la parole, de rechercher le bien, le juste et le vrai. Mais il est aussi *par nature* un « animal politique », c'est-à-dire un être social dont l'existence réside tout entière dans son appartenance aux communautés qui l'entourent : la famille, le village et la cité. Cette dernière constitue l'entité naturelle dans laquelle les êtres humains réalisent leur vie morale (à la différence des « bêtes » et des « dieux »). Elle est le lieu de la vie

heureuse : l'homme peut s'y épanouir et y vivre librement.

Aristote accorde un intérêt majeur à l'analyse des « constitutions » (les régimes politiques). Il est le premier philosophe à proposer une grille de lecture approfondie des différents régimes, en recourant à une combinaison assez élaborée de critères distinctifs (tels que le nombre de dirigeants et de citoyens, la répartition des magistratures, le rôle de la loi ou l'attitude des gouvernants). Il formule une classification relativement simple identifiant six grands types de régimes. Les trois premiers sont vertueux : la monarchie, l'aristocratie et la « politie » (forme équilibrée de la démocratie). Les trois derniers sont dégradés : la tyrannie, l'oligarchie et la « démocratie » (c'est-à-dire la démocratie plébéienne, instable et excessive). En recourant ainsi aux trois couples monarchie-tyrannie, aristocratie-oligarchie et politie-démocratie, Aristote montre que la répartition *formelle* du pouvoir (respectivement à un homme, à un groupe ou au peuple tout entier) ne crée pas automatiquement les conditions de la vie heureuse. Comme Platon, il estime que la justice* dans la cité dépend avant tout de la vertu des gouvernants. Le « bon gouvernement » est celui qui est dirigé « en vue du bien de la cité ». Sa forme ne garantit pas la justice. Il appartient à chaque cité de trouver le modèle qui lui convient le mieux, c'est-à-dire celui qui correspond à son histoire, à ses traditions et aux aspirations du plus grand nombre.

Aristote pense cependant qu'il est toujours nécessaire de répartir les fonctions dans la cité de façon équilibrée. Ainsi, face à l'homme politique, chargé de diriger le peuple et d'appliquer les lois, les législateurs (les « nomothètes ») ont la responsabilité de déterminer les lois et de les réviser lorsque cela est nécessaire, tandis que les philosophes, maîtres de la connaissance, jouent un rôle de conseiller et participent à l'éducation morale et intellectuelle des magistrats. D'une manière générale, Aristote estime que la concentration des pouvoirs au profit du tyran, d'une caste ou même du peuple, est la principale source des excès dans la cité. C'est en effet dans la « juste mesure » que se réalise la justice. L'élève de Platon fait ainsi l'éloge de la prudence en politique : le gouvernement peut créer les conditions de la vie heureuse dans la cité lorsqu'il trouve le bon équilibre entre toutes les positions extrêmes.

Tout en reconnaissant le caractère relatif des constitutions, Aristote prend logiquement parti pour une « constitution mixte », c'est-à-dire un régime qui parvient à trouver une voie moyenne entre les aspirations oligarchiques des plus riches et les revendications démocratiques des plus pauvres. Comme riches et pauvres ont tendance à gouverner les uns contre les autres, Aristote propose de confier les magistratures les plus importantes aux représentants de la classe moyenne, qui sont les plus capables de rechercher le bien commun. La loi tient à cet égard une fonction essentielle : elle doit empêcher toute dérive du

pouvoir vers la démocratie plébéienne ou l'oligarchie autoritaire. Le peuple, quant à lui, peut jouer un rôle limité dans la vie législative et judiciaire de la cité, mais à la condition d'avoir des prérogatives strictement encadrées par la loi. Il ne peut, pour Aristote, exercer les plus hautes magistratures.

Aristote a eu une influence déterminante sur la vie de son temps. Fondateur du *Lycée*, il conduisit de nombreux élèves aux fonctions les plus éminentes de la cité d'Athènes. N'étant pas citoyen athénien (il est un « métèque »), il ne put néanmoins briguer aucun mandat. Il resta une référence centrale pendant les siècles de domination romaine, mais par la suite, ses écrits politiques tombèrent dans l'oubli. Seuls quelques traités de logique feront l'objet de commentaires durant l'Antiquité tardive (avec Boèce notamment). Une partie de son œuvre philosophique et morale – celle que nous connaissons aujourd'hui – sera redécouverte en Occident au XIII[e] s. par le biais des commentaires arabes rapportés d'Espagne, ceux d'Al-Farabi, d'Avicenne et, tout particulièrement, d'Averroès.

►***Antiquité, Moyen Âge, Morale, Raison, Justice, Communauté***

▼ ARISTOTE, *Les Politiques*, Paris, GF-Flammarion, 1993 ; *Éthique à Nicomaque*, Paris, Pocket, 2002.

▽ AUBENQUE P. (dir.), *Aristote politique*, Paris, PUF, 1993 ; *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1993 ; CAUQUELIN A., *Aristote*, Paris, Seuil, 1994.

Aron (Raymond). Philosophe libéral français, Raymond Aron (1905-1983) côtoie très tôt la pensée allemande comme assistant à l'université de Cologne. Il contribue à diffuser la sociologie de Wilhelm Dilthey, de Max Weber et de Georg Simmel dans l'université française, influencée alors par l'école d'Émile Durkheim. Toute sa vie, Aron mène de front des activités d'écrivain, d'universitaire et de journaliste (surtout dans le *Figaro*). Dans les années 1950-1960, il est l'un des rares intellectuels, avec l'écrivain François Mauriac, à oser affronter les intellectuels de gauche, le structuralisme et la pensée marxiste (*L'opium des intellectuels*, 1955).

La philosophie d'Aron se présente d'abord comme une épistémologie de l'histoire, à contre-courant du positivisme qui prétend calquer l'objectivité des sciences humaines sur celle des sciences de la nature (*Introduction à la philosophie de l'histoire*, 1938). Proche en cela de Hannah Arendt* et de Karl Popper*, Aron milite pour redonner un pouvoir d'action aux individus contre toutes les interprétations qui enferment la société dans les déterminismes de l'histoire. Aron se veut le défenseur de la démocratie libérale qu'il définit comme « régime constitutionnel pluraliste », antithèse des totalitarismes*, de tous les régimes de parti monopolistique, destructeurs des libertés fondamentales. Parmi celles-ci, il en est une à laquelle Aron accorde une attention fondamentale : le droit à la vérité, tant bafoué par les ennemis de la démocratie.

► ***Démocratie, Libéralisme, Totalitarisme, Popper, Arendt***

▼ ARON R., *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1987 ; *Essai sur les libertés*, Paris, Hachette, 1998 ; *L'opium des intellectuels*, Paris, Hachette, 2002.

▽ MESURE S., *Raymond Aron et la raison historique*, Paris, Vrin, 1984.

Augustin (saint). Père de l'Église, évêque d'Hippone (Afrique du nord), Saint Augustin (354-430) joue un rôle capital dans la formation de la théologie chrétienne occidentale. Ses écrits dominent la pensée religieuse de l'Occident médiéval entre le Ve et le XIIIe s. Ils ne perdent leur influence que dans les derniers siècles du Moyen Âge, moment où l'on redécouvre la philosophie morale gréco-latine.

Augustin écrit au moment où l'empereur Théodose est parvenu à imposer la religion du Christ comme religion officielle de l'empire romain (380), qui est aussi le moment où ce dernier montre de sérieux signes de faiblesse face aux poussées des armées barbares. Son ouvrage *La Cité de Dieu* (413-426) est une réaction directe aux désastres militaires subis par l'empire, notamment au « sac de Rome » de 410. Augustin entend contester, sur le plan des principes, l'association établie entre l'empire romain et la chrétienté universelle. En effet, depuis les affirmations de Paul (Ier s. de notre ère), la tradition chrétienne considère que le pouvoir politique est une réalisation de Dieu sur terre (« Tout pouvoir vient de Dieu »). Centre de la civilisation, l'empire romain christianisé pouvait ainsi prétendre, depuis le IVe s. (règne de Constantin), incarner la réalisation terrestre de l'ordre universel chrétien. Or, contre cette vision, la théologie augustinienne établit une distinction majeure entre les ordres spirituel et temporel, distinction qui s'imposera comme une grille de lecture fondamentale de la pensée chrétienne au cours des siècles suivants (voir *Christianisme et politique*).

Augustin formule l'idée selon laquelle le monde est organisé en deux « cités » éternellement séparées et, dans le même temps, mutuellement dépendantes. La cité de Dieu réunit l'ensemble des hommes « justes », humbles et pieux, qui vivent dans la grâce de Dieu. La cité terrestre rassemble tous les hommes vivant dans l'amour de soi, l'orgueil et l'impiété. Ces deux cités s'opposent donc radicalement et divisent le monde en deux sphères bien distinctes. Certes, Augustin reconnaît que l'histoire a contribué à enlacer ces deux sphères l'une à l'autre. Mais il précise aussi qu'elles seront clairement séparées au moment du Jugement dernier et qu'alors, seule la cité de Dieu, qui incarne le règne éternel, survivra.

Cette distinction des deux « sphères » s'ancrera dans la théologie romaine au cours des siècles suivants. Mais elle donnera lieu à des interprétations variées. Respectueux de la parole du Christ, Augustin n'affirme à aucun moment l'idée d'une suprématie *politique* de l'Église sur l'Empire, car ceux qui vivent dans la

foi n'ont pas à se mêler des affaires temporelles. L'évêque d'Hippone admet certes que la justice chrétienne, par son inspiration divine, est supérieure à la justice naturelle qui règle les relations dans la société. Il affirme également, dans la tradition de Paul, que le pouvoir impérial n'a qu'une origine : la volonté de Dieu. Mais il n'en tire pas de conclusions sur l'aménagement des pouvoirs entre l'Église institutionnelle et le pouvoir séculier impérial.

Malgré les précautions prises par Augustin, certains docteurs de l'Église n'hésitent pas, dès la fin du Ve s., à tirer de la conception augustinienne des deux cités l'argument selon lequel le pape, détenteur de l'*auctoritas* sacrée venue directement de Dieu, a une vocation naturelle à commander le roi temporel, détenteur d'une *potestas* qui lui assure la suprématie sur ses seuls sujets. Ainsi naît « l'augustinisme politique », interprétation politique de la pensée de saint Augustin dont le dessein est d'assurer, dans l'Occident chrétien, la supériorité du Saint-Siège sur tous les autres pouvoirs.

► ***Moyen Âge, Christianisme et politique, Justice***

▼ SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu,* Paris, Seuil, 2004.

▽ FARAGO F., *Lire saint Augustin,* Paris, Ellipses, 2004 ; LANCEL S., *Saint Augustin,* Paris, Fayard, 1999 ; BASLEZ M.-F., *Les premiers temps de l'Église : de saint Paul à saint Augustin,* Paris, Gallimard, 2004.

Austromarxisme. Le mouvement austromarxiste naît dans l'Empire des Habsbourg à la fin du XIXe s. Ses animateurs entendent participer à la révolution prolétarienne et travailler à l'appropriation collective des moyens de production. Ils jugent toutefois inappropriée l'orientation internationaliste retenue par Marx*. L'édification d'une économie socialiste exige en effet, selon eux, une juste définition des rapports établis entre nationalité et territoire.

Le juriste morave Karl Renner (1870-1950), futur Chancelier d'Autriche, propose dans un premier temps de transformer l'Empire en « État de nationalités unies » (*Nationalitätenbundes Staat*). Il préconise d'instaurer un double fédéralisme, territorial et personnel. Le « fédéralisme territorial » devrait être privilégié dans les zones de peuplement homogène : des communes contiguës partageant une même culture formeraient ensemble un « district national » et disposeraient à ce titre de « droits corporatifs » (droits de décret et de prélèvement fiscal). Les autorités centrales conserveraient un monopole sur la défense, les affaires étrangères et l'économie. Les populations minoritaires qui ne sont pas regroupées sur un territoire compact pourraient bénéficier quant à elles d'un « fédéralisme personnel » : elles formeraient des « associations nationales » dotées des mêmes droits que les districts. L'adhésion à telle ou telle association serait établie sur la base d'une déclaration volontaire.

Dans un ouvrage intitulé *La Question des nationalités et la Social-démocratie* (1907), le sociologue Otto

Bauer (1880-1938) se concentre sur ce dernier principe et propose d'en étendre le champ d'application. Selon ses vues, la « conscience nationale » est un facteur d'épanouissement : une histoire partagée permet de développer une identité commune et d'entretenir une solidarité active entre les membres de la collectivité. Or, le développement du capitalisme prive les masses ouvrières d'une telle possibilité : il les pousse à migrer à l'intérieur de l'Empire pour se concentrer dans les bassins d'emplois. Il les coupe en conséquence de leur territoire d'origine. Des « minorités prolétariennes » sont ainsi constituées. Elles ne peuvent recouvrer une identité et s'émanciper qu'à la condition de former elles aussi des associations nationales. L'analyse de Bauer est rejetée au sein de la II^de^ Internationale socialiste : Lénine estime qu'elle fait prévaloir les « esprits de clocher » sur la dynamique révolutionnaire.

► ***Citoyenneté, Nation, État, État-Nation, Marx, Marxismes***

▼ BAUER O., *La Question des nationalités et la social-démocratie*, Paris, Arcantère, 1988 ; RENNER K., *La nation : mythe et réalité*, Nancy, Presses de l'Université de Nancy, 2000.

▽ HAUPT G., LOWI M., WEILL C., *Les marxistes et la question nationale*, Paris, Maspero, 1974 ; WEILL C., *L'Internationale et l'Autre : les relations interethniques dans l'Europe de l'Est*, Paris, Arcantère, 1987 ; PIERRÉ-CAPS S., *La Multination : l'avenir des minorités en Europe centrale et orientale*, Paris, O. Jacob, 1995.

Barrès (Maurice). Dans les années 1880, Maurice Barrès (1862-1923) signe son entrée dans le monde des lettres par une série de romans ayant pour thème l'éducation et la défense du « moi ». Il y définit les « principes d'un individualisme conscient et concerté ». Il s'engage en politique sous l'étiquette boulangiste et se fait élire à la Chambre des députés en 1889. Il dirige pendant quelques années le journal nationaliste *La Cocarde*. L'affaire Dreyfus le conduit à développer un discours antisémite et xénophobe. Un recueil d'articles publié en 1902 sous le titre *Scènes et doctrines du nationalisme*, ainsi que la trilogie intitulée *Roman de l'énergie nationale* (1897-1902), témoignent de la nouvelle orientation de sa pensée : son attention n'est plus tournée vers le « moi », mais vers « l'âme ancestrale » véhiculé par la tradition nationale. Selon Barrès, les Français ont en commun « des souvenirs, des mœurs, un idéal héréditaire ». S'ils savent « se pénétrer des habitudes accumulées au cours des siècles, ils seront forts et la nation sera résistante ». Après plusieurs tentatives, Barrès est élu député de Paris en 1906. Il plaide pour la restauration de l'ordre et de l'autorité. Il reste néanmoins attaché à la République et récuse l'orientation monarchiste de Charles Maurras*. La première guerre mondiale lui inspire des ouvrages patriotiques tels que *Les Diverses familles spirituelles de la France* (1917) et *L'Appel du Rhin* (1919).

►***Nation, Nationalisme, Maurras***

▽ BARRES M., *Romans et voyages*, Paris, Laffont, 1994; *Scènes et doctrines du nationalisme*, Paris, Éditions du Trident, 1991.

▽ STERNHELL Z., *La France entre nationalisme et fascisme*, t. I : *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Bruxelles, Complexe, 1985; WINOCK M., *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Paris, Seuil, 1990.

Bodin (Jean). Dans la lignée de Machiavel*, Jean Bodin (1530-1596) est l'un des premiers philosophes à rechercher le fondement interne du pouvoir civil dans un principe universel qui ne dépend ni de Dieu ni de la Nature. Juriste de formation, il forge la première théorie de l'État adossée au principe de « souveraineté », promise à une exceptionnelle postérité.

Dans les *Six Livres de la République* (1576), Bodin tente de donner un substrat universel à la monarchie française, alors mise à mal par les guerres de religion (v. *Réforme*). La souveraineté* – concept médiéval resté jusqu'au XVI^e^ s. d'un usage plutôt rare – est pour lui le fondement du pouvoir d'État. Elle désigne la « puissance de commandement » grâce à laquelle le « souverain » règne en maître absolu sur les sujets du royaume. Cette puissance est souveraine parce qu'elle est totale et incontestable : non seulement elle est illimitée, mais elle ne peut être divisée au profit d'entités intermédiaires. Elle est un pouvoir absolu et inaliénable. Cet argument fait du juriste français, avec Hobbes*, l'un des

grands théoriciens de l'absolutisme moderne.

Néanmoins, la grande innovation de Bodin tient à la second propriété qu'il attribue au pouvoir souverain. Cette innovation est à l'origine de la conception moderne de l'État. Pour l'auteur des *Six Livres*, la souveraineté est une puissance « perpétuelle » : elle n'est ni la propriété d'un individu, ni une contingence de l'histoire. Autrement dit, le pouvoir souverain ne se limite ni à la personne du roi – qui n'est que le titulaire d'une charge, le dépositaire d'un ministère – ni à la forme du régime – qui n'est qu'un agencement particulier du pouvoir à un moment donné. Il est une puissance qui existe indépendamment des gouvernants et des organes de gouvernement. Pour la première fois, une théorie politique définit ainsi « l'État » comme une « puissance publique » qui ne se confond ni avec la monarchie ni avec le monarque, mais constitue un ordre de domination à la fois supérieur, éternel et impersonnel.

La théorie des *Six Livres* est bien plus qu'une justification doctrinale de l'absolutisme monarchique. Bodin diffuse non seulement l'idée moderne d'État qui, à partir du XVII^e^ s., permettra de penser la domination politique et sera le socle sur lequel se grefferont les ordres nationaux aux XIX^e^-XX^e^ s., mais il l'arrime irrémédiablement au principe de souveraineté. Le tryptique « État-nation-souveraineté » constitue le fondement des systèmes politiques modernes, y compris à l'époque démocratique. En cherchant le principe même de la légitimité politique dans une notion abstraite et surtout non religieuse, Bodin forge ainsi l'une des premières grandes analyses politiques rationnelles sur laquelle s'appuieront les philosophes modernes pour penser le pouvoir et la société.

► ***État, Souveraineté***

▼ BODIN J., *Les Six Livres de la République*, Paris, Livre de Poche, 1993.

▽ GOYARD-FABRE S., *Jean Bodin et le droit de la République*, Paris, PUF, 1989 ; SPITZ J.-F., *Bodin et la souveraineté*, Paris, PUF, 1998.

Buber (Martin). Surtout connue en France pour sa contribution au renouvellement du judaïsme à partir du hassidisme, l'œuvre de Martin Buber (1878-1965), philosophe autrichien de confession juive, est marquée par la volonté de renouer avec les prémisses du socialisme utopique*, dans un contexte intellectuel pourtant fortement influencé par le marxisme* orthodoxe. Favorable à l'édification d'une fédération de communautés de production et de consommation, Buber n'envisage pas de « prendre d'assaut l'État » à la manière de Lénine, mais de le détruire à chaque fois que les hommes nouent une relation éthique authentique, fondée sur le respect réciproque (*Je et Tu, 1923*). Militant de la cause sioniste, M. Buber tentera de mettre en application sa théorie politique dans les Kibboutz où il vivra jusqu'à sa mort, laissant une œuvre dont l'influence se ressentira aussi bien dans la philosophie éthique

d'Emmanuel Levinas* que dans le personnalisme chrétien de Gabriel Marcel.

► ***Morale, Socialisme utopique, Levinas***

▼ BUBER M., *Je et Tu*, Paris, Aubier, 1992; *Utopie et socialisme*, Paris, Aubier, 1992.

▽ MISRAHI R., *Buber*, Paris, Seghers, 1968; *Revue internationale de philosophie*, « Martin Buber », 126, 1992.

Burke (Edmund). Figure emblématique du libéralisme britannique, écrivain, philosophe et représentant irlandais au Parlement de Westminster, Edmund Burke (1729-1797) est connu en France pour son réquisitoire contre la Révolution de 1789. Ses *Réflexions sur la révolution de France* (1790) font de lui l'un des inspirateurs de la pensée contre-révolutionnaire. Il est néanmoins réputé, en Angleterre, pour ses positions mesurées sur le régime représentatif et la liberté. Profondément élitiste tout en étant hostile à l'absolutisme royal, Burke est en fait l'un des pères du libéralisme conservateur qui entend lutter contre l'État absolutiste et protéger les libertés d'un côté, conserver l'héritage des traditions de l'autre.

Burke est connu pour ses prises de position politiques en faveur de la monarchie tempérée. Partisan des réformes à la Chambre des Communes, il s'est toujours engagé pour défendre l'héritage politique de la Révolution anglaise de 1688-1689 et promouvoir les règles de la monarchie parlementaire. Il est en effet un ardent partisan du régime représentatif et de l'équilibre des pouvoirs entre le Parlement et la Couronne, mais il n'adhère pas aux thèses démocratiques qui voudraient que le représentant soit placé sous la dépendance de ses électeurs. Il n'hésite pas, également, à prendre position pour défendre les droits des Irlandais, victimes de la confiscation de leurs terres (par les « landlords » anglais). Il est hostile au joug militaire que leur impose Londres et condamne l'intransigeance religieuse à l'égard de la majorité catholique sur l'île (alors que Burke est lui-même protestant). Il soutient aussi l'Insurrection américaine des années 1770, justifiée à ses yeux par la violation des droits coutumiers du royaume dans les colonies britanniques d'Amérique. Il est généralement partisan des réformes lorsqu'elles permettent de promouvoir les libertés et préservent la stabilité de la constitution d'Angleterre.

La Révolution de 1789 constitue un tournant dans le parcours intellectuel de Burke. Elle ne le conduit en aucun cas à réviser ses positions sur la liberté, mais elle le pousse à prendre publiquement parti pour le rétablissement de l'ordre en France. Burke ne condamne pas l'aspiration des révolutionnaires français à la liberté, mais il désapprouve la violence avec laquelle ils mettent à bas la société d'Ancien régime et la naïveté de leur intention de créer un monde *ex nihilo*. Il critique la volonté des députés de l'Assemblée constituante de faire table rase de l'histoire de France et de créer un nouvel ordre

fondé sur les principes proclamés dans la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789. Pour Burke, la justice et le régime de liberté ne sont pas des choses désincarnées qui peuvent sortir de l'esprit avisé du philosophe ou du rêve politique du révolutionnaire. Ils s'ancrent dans une réalité institutionnelle et historique patiemment construite par le temps et dont la destruction brutale conduit nécessairement au désordre et à la violence.

Pour le philosophe irlandais, le raisonnement abstrait et universaliste des Lumières a incité les révolutionnaires français à briser la totalité des legs de la féodalité, sans pouvoir leur substituer le règne de la liberté. Or, comme le montre la « Glorieuse révolution » de 1688-1689, le vrai changement doit laisser toute sa place à l'histoire. Il doit en respecter les enseignements et les traditions. La « bonne constitution » (le régime juste, respectueux des libertés) sort nécessairement du passé, même si elle tend aussi vers l'avenir. Elle est le résultat naturel de l'accumulation du temps. Elle ne peut prendre place dans une société construite par la seule volonté des hommes, comme le proclament les théories du contrat social*.

En s'opposant ainsi à la philosophie politique universaliste du XVIII^e^ s., Burke développe l'un des arguments clés de la pensée conservatrice des XIX^e^ et XX^e^ s. : contre les chimères révolutionnaires qui prétendent changer la société, il convient de défendre l'héritage du passé, ses traditions, ses institutions et ses communautés, sans lesquels il ne peut y avoir ni harmonie ni paix dans le corps social. Néanmoins, contre l'intransigeance des contre-révolutionnaires français qui s'exprimeront après lui (Joseph de Maistre et Louis de Bonald), Burke n'est pas le défenseur d'une société figée dans les privilèges et la cosmologie chrétienne. Critique à l'égard des inégalités de naissance dans la société d'Ancien régime, il appelle de ses vœux des réformes qui pourront adapter les traditions aux réalités nouvelles et promouvoir les libertés concrètes. Philosophe de l'héritage hostile à l'obscurantisme des temps anciens, écrivain engagé dans la défense des libertés mais opposé à la nouvelle métaphysique rationaliste des Lumières, Burke ouvre la voie d'un conservatisme non réactionnaire, amoureux de l'histoire, qui continuera d'inspirer la pensée de nombreux défenseurs des traditions aux XIX^e^ et XX^e^ s., au moment même où la pensée contre-révolutionnaire d'inspiration chrétienne entamera son irrésistible processus de déclin.

► ***Libéralisme, Paine***

BURKE E., *Réflexions sur la révolution de France*, Paris, Hachette, 2004.

CHIRON Y., *Edmund Burke et la Révolution française*, Paris, Pierre Tequi, 2000 ; DELANNOY B., *Burke et Kant, interprètes de la Révolution française*, Paris, L'Harmattan, 2004.

Castoriadis (Cornelius). Philosophe, psychanalyste, économiste et sociologue d'origine grecque, Cornelius Castoriadis (1922-1997) est une figure paradoxale du marxisme français d'après-guerre. Séduit par le trotskisme*, Castoriadis combat le stalinisme qu'il associe à une justification brutale du totalitarisme soviétique. En conflit ouvert avec l'intelligentsia qui gravite autour du PCF et qui l'accuse de révisionnisme, il fonde avec Claude Lefort la revue *Socialisme et Barbarie* (1948-1966). Castoriadis poursuit sa pensée critique en rompant avec le trotskisme. Il s'en prend alors directement à l'œuvre de Marx*, dont il critique à la fois l'économisme* et la conception rigide de la société et du travail (*Mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*, 1960). Cette entreprise critique de la gauche marxiste ne l'amène cependant en aucun cas à épouser le « nouvel esprit du capitalisme » dont il montre le caractère oppressif et aliénant. Jamais Castoriadis n'a renoncé au projet d'une transformation historique des sociétés humaines qui, selon lui, doit viser à la fois le renforcement de l'autonomie des individus et la capacité d'« auto-institution » des groupes sociaux. Se mêlent dans ses derniers écrits des réflexions sur l'héritage de la démocratie athénienne, sur l'idéal d'émancipation des Lumières et sur les aspirations du socialisme autogestionnaire.

► ***Trotskisme, Marxisme, Communisme, Gauchisme, Totalitarisme***

CASTORIADIS C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1999.

DAVID G., *Cornelius Castoriadis. Le projet d'autonomie*, Paris, Michalon, 2002.

Christianisme et politique. Forgée au cours des premiers siècles de notre ère, la prédication chrétienne s'inspire de la parole de Jésus, telle qu'elle a été transcrite par les apôtres dans le Nouveau Testament, puis enrichie par les « Pères de l'Église » (Paul, Léon le Grand, Ambroise, Saint Augustin, Grégoire le Grand...). Elle se présente comme une doctrine de l'amour de Dieu et du salut de l'âme qui, sur le plan des principes, refuse toute implication des fidèles dans la vie de la cité. Elle transmet à cet égard l'héritage de la tradition biblique ancienne et de la méfiance des prophètes à l'égard des pouvoirs temporels considérés comme les lieux du vice, de la corruption et de la violence. Elle s'en distingue néanmoins sur un point crucial : alors que le judaïsme prône la résistance face aux royautés les plus cruelles au nom de la justice des hommes, la prédication chrétienne délivre une parole de paix qui ne condamne nullement le pouvoir des rois. Si elle appelle le chrétien à s'éloigner du monde de la cité, c'est au nom d'une « justice divine » qui ne se réalise pas sur terre, mais dans le « Royaume des cieux ». Ne pouvant gagner le salut éternel ici-bas, le chrétien est invité à prendre ses distances avec le monde de la vie profane afin de rechercher son salut dans l'au-delà par la recherche de la grâce de Dieu. Les

fidèles n'ont aucun espoir de rédemption sur terre où règnent la violence et la corruption ; l'espérance réside toute entière dans la miséricorde divine.

Le christianisme se présente donc comme une religion « a-politique » dans la mesure où elle refuse tout immixtion dans les affaires de la cité. Cet éloignement de la vie terrestre trouve une justification dans la parole du Christ qui, questionné par des Pharisiens sur l'impôt dû à César, leur répondit : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu ». Paul (I^er^ s.) sera le premier à tirer de cette parole le principe d'une séparation entre deux « royaumes » bien distincts : celui de Dieu et celui des hommes. Mais c'est à Saint Augustin* (IV^e^-V^e^ s.) que l'on doit la première distinction systématique entre le politique et le religieux. Dans *La Cité de Dieu,* l'évêque d'Hippone, soucieux de condamner la mise en tutelle de l'Église chrétienne par l'empereur romain, défend le principe de l'autonomie de la sphère spirituelle par rapport à tous les pouvoirs civils. « Cité céleste » et « cité terrestre » sont pour Augustin clairement distinctes, car elles constituent deux ordres radicalement différents : la première cité est éternelle et le chrétien y recherche le salut dans l'amour de Dieu ; la seconde est fragile, instable, et l'homme n'y vit que par amour de soi-même.

De cette réflexion sur la dualité du monde émergent des arguments sur l'origine et la portée du pouvoir. L'interprétation des Pères de l'Église fait clairement prévaloir, depuis Paul, que tout pouvoir est d'essence divine, justifiant ainsi la supériorité de l'ordre de Dieu sur celui des hommes. Mais paradoxalement, cet argument ne pousse pas les premiers exégètes des Évangiles à prôner la supériorité de l'Église sur tous les ordres temporels. Bien au contraire, dans le respect de la parole du Christ, ils affirment que le devoir d'obéissance au pouvoir civil est total, pour une raison simple : le chrétien n'a point à se mêler aux affaires de la cité, car il ne peut y obtenir son salut. Saint Augustin fait reposer cette soumission au pouvoir sur le mythe du Péché originel : ayant fauté, l'homme (Adam) aurait été chassé du Paradis terrestre (la Chute) et, vivant désormais dans la concupiscence et les passions, n'aurait d'autre choix que de s'en remettre à la grâce de Dieu ; la soumission au pouvoir royal, fût-il injuste et cruel, est le juste tribut que les hommes doivent payer sur terre pour n'avoir pas su vivre dans l'amour de Dieu.

Il reste que l'histoire politique et religieuse du Moyen Âge est loin de refléter, dans les faits, le schéma dualiste établi par Saint Augustin. Dès les V^e^-VI^e^ s., de nombreux docteurs de l'Église commencent à soutenir la thèse de la primauté du pouvoir pontifical sur tous les pouvoirs séculiers. Léon I^er^, Gélase I^er^ et surtout Grégoire le Grand sont les premiers à interpréter la doctrine des « deux cités » dans un sens résolument politique faisant prévaloir l'*auctoritas* du pape sur la *potestas* des rois. Cette interprétation marque la naissance de « l'augustinisme politique », lec-

ture hiérarchisée de la distinction des sphères dont l'objectif est clairement de justifier la souveraineté universelle de l'Église de Rome sur toute la chrétienté. Elle trouve son expression la plus intense dans la doctrine de la *plenitudo potestatis*, formulée dès le Ve s., mais officiellement mise en avant par le Saint-Siège au moment de la réforme grégorienne à la fin du XIe s. Reconnaissant au pape la « plénitude de la puissance » dans les domaines spirituel et temporel, elle établit une confusion entre le religieux et le politique, et tente d'ériger une « théocratie pontificale », c'est-à-dire un système absolutiste universel dont l'évêque de Rome serait la tête.

Comme les papes, les grands monarques temporels jouent également un rôle important dans le mouvement d'intégration des institutions séculières et religieuses durant le Moyen Âge féodal. L'empereur germanique, mais aussi les rois de France et d'Angleterre n'hésitent pas à se parer d'une légitimité sacrée et à se présenter comme des « vicaires de Dieu » sur terre, obligeant le Saint-siège à sans cesse réaffirmer sa primauté de juridiction dans le domaine spirituel. La confusion du religieux et du politique atteint son paroxysme entre le XIe et le XIIIe s. : les prétentions du pape et de l'empereur à régner sur l'ensemble de la chrétienté ont des répercussions politiques dans toute l'Europe, jusqu'à la fin du XIVe s., au moment où l'Église de Rome entre dans une phase de lent déclin.

Malgré toutes ces interprétations « monistes » établies sur fond de rivalités politiques, la thèse de la distinction des sphères n'est à aucun moment abandonnée sur le plan doctrinal. Elle reste même l'un des principes fondamentaux de la théologie chrétienne. Aussi, c'est sur le long terme qu'il faut analyser les effets de la conception dualiste des pouvoirs et le rôle capital qu'elle joue sur la formation de l'État* moderne. La pensée chrétienne concourt à inscrire les « royaumes temporels » dans un ordre reposant sur une légitimité propre, celui de la société humaine et de la vie terrestre, clairement séparé du divin. Certes, jusqu'au siècle des Lumières, de nombreuses doctrines continueront de mêler inextricablement légitimité spirituelle et légitimité temporelle (comme le principe de la monarchie de droit divin* forgé au XVIIe s.). Mais les pouvoirs séculiers bénéficieront d'une incontestable assise doctrinale qu'ils s'attacheront à élargir sans cesse afin d'accroître leur autonomie face à l'Église et son clergé, profitant de l'émergence du droit* et de la pensée rationnelle pour édifier un corps de doctrine fondamentalement distinct de la théologie chrétienne. Ainsi, le christianisme occidental, par sa contribution à la séparation du religieux et du politique, contient déjà en germe les bases doctrinales qui favoriseront le lent mouvement de « sécularisation » du pouvoir politique à l'époque moderne (XVe-XIXe s).

► ***Moyen Âge, Augustin, Thomas d'Aquin, Droit divin, Laïcité, Anticléricalisme, État***

PAUL J., *L'Église et la culture en Occident*, Paris, PUF, 1994 ; ESLIN J.-C., *Dieu et le pouvoir*, Paris, Seuil, 1999 ; SUFFERT G., *Le pape et l'empereur*, Paris, De Fallois, 2003 ; RÉMOND R., *Religion et société en Europe : la sécularisation aux XIX^e^ et XX^e^ s.*, Paris, Seuil, 2001 ; BADIE B., BIRNBAUM P., *Sociologie de l'État*, Paris, Hachette, 1983 ; ROLLET J., *Le christianisme, l'Islam, la démocratie*, Paris, Grasset, 2002.

Cicéron. Orateur de talent devenu consul de Rome après avoir gravi tous les échelons du pouvoir, Cicéron (106-43 av. J.-C.) est l'une des figures les plus brillantes de la République romaine. Juriste réputé, il est l'auteur de nombreux discours politiques et de deux traités importants, *De la République* et *Des lois*, qui entendent affirmer l'autorité du droit dans la conduite des affaires de la cité. Il forge une réflexion qui est à l'origine de la distinction classique entre le « droit naturel » (conçu comme un ensemble de principes universels et incontestables) et le « droit positif » (œuvre imparfaite issue de la législation humaine).

Dans la lignée de la pensée stoïcienne, Cicéron affiche une confiance absolue dans la Nature, qu'il considère comme un ordre harmonieux et juste d'où émerge la sagesse. Cet ordre se matérialise dans la « loi naturelle » à laquelle doit se soumettre les lois positives qui permettent de régir les relations dans la cité. Néanmoins, pour Cicéron, cela ne doit pas conduire à la passivité humaine : les hommes doivent contribuer par leurs actes à la réalisation du bon gouvernement. La connaissance des lois, des constitutions et de l'organisation des institutions romaines est essentielle pour que les gouvernants puissent œuvrer dans le sens de la justice. Le respect de la loi naturelle exige la maîtrise du savoir, vertu essentielle du dirigeant.

►***Antiquité, Droit, Stoïcisme***

CICÉRON, *La République*, Paris, Gallimard, 1994.

MOURIER P.-F., *Cicéron : l'avocat et la République*, Paris, Michalon, 1996 ; GRIMAL P., *Cicéron*, Paris, Seuil, 1986.

Citoyenneté. La citoyenneté est le statut qui définit les modalités d'appartenance de l'individu à la communauté politique. Appuyée sur des droits et des devoirs à l'égard de la communauté, elle suppose dans le même temps l'adhésion à des valeurs collectives.

L'idée de citoyenneté prend forme dans les cités de la Grèce antique où est reconnu à certaines catégories d'individus (les « citoyens ») le droit de participer aux affaires publiques. En 507 av. J.-C., les réformes de Clisthène à Athènes en posent les premiers fondements. Les individus qui composent la *polis* sont jugés « égaux », quelles que soient leurs ressources ; ils délibèrent et participent aux affaires de la cité en faisant abstraction de leurs différences sociales. Le statut de citoyen athénien reste néanmoins conditionné par la naissance (la qualité de citoyen se transmet uniquement par filiation et reste inaccessible aux esclaves

ou aux métèques). La citoyenneté romaine (*civis romanus*) est quant à elle définie selon des critères juridiques précis. Elle est en outre plus ouverte (les élites des provinces annexées peuvent y avoir accès). Pour résister aux tensions qui l'affaiblissent, l'Empire finit par attribuer la qualité de citoyen à la grande majorité des hommes libres dans ses provinces (édit de Caracalla, 212).

La constitution de « royaumes barbares » en Europe (VI^e^-IX^e^ s.), la période féodale (X^e^-XIV^e^ s.) et la consolidation progressive des monarchies européennes (XV^e^-XVIII^e^ s.) font disparaître toute idée de citoyenneté. Dès le XVI^e^ s. cependant, la réflexion des « monarchomaques » sur les limites de l'autorité monarchique – notamment la thèse de la résistance au pouvoir despotique – rouvre le débat sur le nécessaire consentement du peuple au pouvoir civil. À partir du XVII^e^ s., la diffusion des théories du contrat social* contribue à faire émerger de nouvelles interrogations sur la participation des individus à la vie publique.

À la fin du XVIII^e^ s., le succès des thèses contractualistes de Locke* et de Rousseau* favorise l'émergence de deux conceptions différentes de la vie publique, l'une pluraliste, l'autre universaliste. Dans la lignée des travaux de Locke, la conception pluraliste suppose que le pouvoir civil établi par le contrat social a pour fonction de protéger la liberté des contractants et, pour cette raison, a pour devoir de respecter la diversité des intérêts particuliers. Les citoyens sont appelés à s'exprimer librement dans l'espace public et leur confrontation contribue à faire émerger l'intérêt commun. La conception universaliste puise ses références dans les analyses de Rousseau. Elle implique que chaque individu, pour accéder à la qualité de citoyen, sache abandonner ses aspirations privées pour se consacrer au bien de la communauté. Pour ses partisans, les individus qui composent la communauté civique ne peuvent être animés par des préoccupations égoïstes. Éclairés par la raison, ils doivent être capables de concourir librement à la formation de la volonté générale. La citoyenneté définie sur ce mode suppose que l'expression des appartenances distinctives (religion, attaches sociales, origine ethnique) soit strictement cantonnée à la sphère privée, dans la mesure où la recherche de l'intérêt général exige de transcender les particularismes sociaux. En 1789, la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* ne tranche pas entre les deux approches. Elle consacre la notion de citoyenneté sans en donner une définition précise.

Dans *Citoyenneté et classe sociale* (1949), Thomas H. Marshall (1893-1981) propose une analyse historique de l'émergence de la citoyenneté qui développe clairement l'interprétation universaliste. Selon lui, la citoyenneté a trois dimensions indissociables. Elle repose d'abord sur les droits civils : liberté de croyance et d'expression ; droit de propriété et liberté des contrats ; égalité devant la justice. Elle est fondée ensuite sur des droits politiques : droit d'élire et droit d'être élu. Elle prend enfin

appui sur des droits sociaux garantis par l'État : droit aux prestations sociales et droit d'accès à l'éducation. Les catégories de droits ont été reconnues à différents moments de l'histoire : les droits civils apparaissent au XVIII^e s. parallèlement à l'autonomisation de la justice ; les droits politiques sont proclamés au XIX^e s. avec le développement du parlementarisme et des mécanismes électoraux ; enfin, les droits sociaux sont reconnus au XX^e s. dans le cadre de l'État-providence.

Aujourd'hui, les deux interprétations de la citoyenneté continuent d'alimenter la réflexion philosophique et juridique. Sur le versant pluraliste, les partisans du multiculturalisme* estiment que les conceptions abstraites de la citoyenneté ont le tort d'ignorer l'existence des groupes singuliers. Charles Taylor conteste ainsi l'idée qu'une communauté politique puisse être fondée sur une représentation de la société faisant abstraction des appartenances sociales et culturelles (*Multiculturalisme*, 1997). Chaque individu est à ses yeux « enchâssé » dans un ensemble de valeurs particulières à partir desquelles il fonde ses opinions et, en particulier, sa conception de la « vie bonne ». Or, les droits reconnus dans l'histoire, par leur ambition universelle, nient l'existence de la diversité sociale et culturelle. Ils imposent une norme générale fixée par la majorité aux différentes minorités. Pour aménager une citoyenneté équilibrée, il convient de reconnaître aux individus issus des minorités des droits spécifiques qui garantissent leur « survivance culturelle ». Will Kymlicka est lui aussi hostile à toute conception universaliste de la citoyenneté (*La citoyenneté multiculturelle*, 2001). Conscient des dangers que recèle l'officialisation des groupes d'appartenance (replis particularistes, déclin des formes de communication entre citoyens), il suggère d'aménager une « citoyenneté multiculturelle » reposant sur trois principes : chaque individu doit avoir le droit d'intégrer un groupe ou de le quitter librement ; les normes internes d'un groupe ne sont reconnues que si elles s'accordent avec le régime de libertés publiques instauré à l'échelle de la collectivité tout entière ; tous les groupes reconnus sont traités sur un pied d'égalité.

Sur le versant universaliste, le rapport établi entre la citoyenneté et l'État-nation fait l'objet d'une réflexion approfondie dans le contexte de l'intégration européenne, en particulier en France et en Allemagne. Alors que les traités européens continuent de faire de l'appartenance à la nation le fondement de la citoyenneté (ils reconnaissent la citoyenneté européenne à « toute personne ayant la nationalité d'un État membre »), Jürgen Habermas* propose une réorganisation plus profonde des relations entre les citoyens et le pouvoir. Il convient selon lui de dissocier la « communauté politique » formée par les citoyens unis par leur attachement à la démocratie et aux droits de l'homme d'une part, et la « communauté culturelle », historique, établie dans le cadre de la nation d'autre part (*Après l'État-nation*, 2000). Dans



le même sens, Jean-Marc Ferry en appelle à l'établissement d'une « citoyenneté post-étatique » (*La question de l'État européen*, 2000). Selon lui, la construction européenne ne saurait reproduire le modèle de l'État-nation, mais doit assumer une nouvelle conception de la communauté politique qui distingue clairement l'État (espace de la loi commune) de la nation (espace de l'appartenance affective). Dans ce schéma, chaque citoyen continuerait d'appartenir à la nation dont il est originaire, tout en s'insérant comme citoyen dans la communauté politique européenne.

► ***Contrat social, Peuple, État-Nation, Souveraineté, Communauté, Communautarisme, Multiculturalisme, Locke, Rousseau, Habermas***

▼ LOCKE J., *Traité du gouvernement civil*, Paris, GF-Flammarion, 1992 ; MARSHALL T. H., *Citizenship and Social Class*, Londres, Pluto, 1992 ; ROUSSEAU J.-J., *Du contrat social*, Paris, GF-Flammarion, 2001 ; TAYLOR C., *Multiculturalisme*, Paris, Flammarion, 1997 ; KYMLICKA W., *La citoyenneté multiculturelle*, Paris, La Découverte, 2001 ; HABERMAS J., *Écrits politiques*, Paris, Flammarion, 1999 ; *Après l'État-nation*, Paris, Fayard, 2000 ; FERRY J.-M., *La question de l'État européen*, Paris, Gallimard, 2000.

▽ CASTILLO M., *La citoyenneté en question*, Paris, Ellipses, 2002 ; GAILLE M., *Le citoyen : textes choisis*, Paris, GF-Flammarion, 1998 ; MAGNETTE P., *La citoyenneté : une histoire de l'idée de participation civique*, Bruxelles, Bruylant, 2001 ; SCHNAPPER D., *Qu'est-ce que la citoyenneté ?*, Paris, Gallimard, 2000 ; WITHOL DE WENDEN C., *La citoyenneté européenne*, Paris, Presses de Sciences Po, 1997.

Clausewitz (Karl Von). Militaire de carrière prussien, Karl von Clausewitz (1780-1831) participe à la campagne de 1806 au cours de laquelle il est fait prisonnier par les armées napoléoniennes. En 1808, il obtient un poste au ministère de la guerre et participe à la réorganisation de l'armée prussienne. Il devient ensuite professeur à l'Académie de guerre puis directeur de l'École militaire de Berlin. Il se consacre alors à une réflexion générale sur la stratégie militaire.

Dans son principal ouvrage, *De la guerre* (1816-1818), Clausewitz recense les moyens qui permettent de maîtriser la violence et d'asseoir le primat du politique, y compris par le recours aux armes. Pour amorcer la réflexion, le militaire prussien s'appuie sur le schéma basique du duel, marqué selon lui par une montée progressive vers la violence extrême. Une bataille est bien différente. Elle présente un caractère plus complexe, car de multiples facteurs orientent son cours. Les moyens technologiques utilisés par chacune des parties peuvent, par exemple, s'avérer décisifs. Dans les conflits guerriers, l'issue du conflit n'est pas déterminée par le seul exercice de la force, mais par l'utilisation plus ou moins avisée des ressources disponibles.

Clausewitz met ainsi en évidence une ambivalence importante : le développement des technologies rend possible le déclenchement

d'une guerre totale (beaucoup plus meurtrière que les guerres dynastiques du passé), mais il impose dans le même temps une subordination du militaire au politique et soumet l'exercice de la violence à la raison. De cette observation découle une analyse dynamique de la guerre. Clausewitz juge en effet nécessaire d'établir un juste rapport entre l'utilisation de la force et son contrôle, entre la passion et l'intelligence, entre le hasard et la détermination. L'art militaire ne consiste pas selon lui à appliquer des règles prédéfinies – nécessairement remises en cause dans le feu de la bataille – mais à analyser froidement les perspectives offertes et à surmonter leurs contradictions.

► ***Guerre***

CLAUSEWITZ K. von, *De la guerre*, Paris, Perrin, 1999 ; *Théorie du combat*, Paris, Economica, 1999.

ARON R., *Penser la Guerre : Clausewitz*, Paris, Gallimard, 1976 ; *Sur Clausewitz*, Bruxelles, Complexe, 2005 ; DURIEUX B., *Relire* De la guerre *de Clausewitz*, Paris, Economica, 2005 ; TERRAY E., *Clausewitz*, Paris, Fayard, 1999 ; GUINERET H., *Clausewitz et la guerre*, Paris PUF, 1999.

Communautarisme. Constitué dans les dernières décennies du XX^e^ s. en opposition à la pensée libérale américaine, le communautarisme est un courant philosophique nord-américain revendiquant la nécessité d'orienter la réflexion morale et le débat politique sur le rôle essentiel joué par les communautés* dans la société. Le communautarisme développe en ce sens une critique ouverte des conceptions individualistes* qui dominent la philosophie moderne depuis les Lumières*.

Si la réflexion des auteurs « communautariens » s'inscrit dans le sillage de la pensée des Anciens et, en particulier, des philosophies d'inspiration aristotéliciennes (celles-ci font de la communauté le creuset de la vie sociale et de l'épanouissement de l'individu), elle a contribué à grandement renouveler la critique du libéralisme classique. Elle s'est développée, initialement, en contrepoint de la *Théorie de la Justice* (1971) de John Rawls*, dont elle critique le point de vue individualiste et abstrait. Dans cet ouvrage, le philosophe libéral américain cherche à établir une méthode destinée à dégager des principes universels de justice sans recourir à une conception préalable du Bien. Il y propose de réaliser un « contrat » permettant aux individus (pleinement rationnels, mais ignorants leur condition réelle dans la société) de choisir des principes qui protègent leur liberté individuelle et, simultanément, maintiennent une réelle égalité des chances dans la société. Pour les communautariens, cette démarche est critiquable, car elle considère les êtres humains comme des individus isolés et interchangeables dont le seul objectif serait de protéger leurs droits contre les empiètements des autres individus. Rawls ignore ainsi totalement l'importance du lien social, le rôle des solidarités et, en particulier, les satisfactions morales qu'ont les



individus à vivre dans des communautés sociales diverses.

Contre les prémisses individualistes, les communautariens défendent trois grands principes.

1. *Le « moi situé » contre l'individu désocialisé*. Les communautariens estiment que la philosophie libérale défend une conception totalement abstraite de l'être humain, réduisant l'existence de ce dernier à un « moi désengagé ». Or l'homme n'est pas un sujet désincarné. Il vit au contact des autres, se construit grâce aux relations sociales qu'il noue tout au long de sa vie, notamment dans ses différentes communautés d'appartenance (dont le fondement peut être social, historique, ethnique, religieux, professionnel, régional, national, etc.). « Avoir une personnalité, écrit Michael Sandel, c'est savoir m'inscrire dans une histoire que je ne choisis pas et ne commande pas et qui, néanmoins, a des conséquences sur mes choix et ma conduite ».

2. *La priorité du Bien par rapport au Juste*. Selon les communautariens, toute société se forge une conception du bien commun, résultat de son histoire et de ses traditions. Ce bien peut être composé d'éléments divers : l'approfondissement spirituel, la défense de l'honneur, la possession des biens matériels, l'accomplissement civique, la quête de la liberté, etc. C'est pourquoi il est illusoire de vouloir accorder une priorité au « Juste » (qui suppose de trouver des principes de justice neutres et universels pour arbitrer les différends) sur le « Bien » (qui assume un engagement moral, philosophique, métaphysique ou religieux, guidant les comportements individuels et la vie commune).

3. *Le relativisme contre l'universalisme*. Dans le même sens, les penseurs communautariens nourrissent une méfiance non dissimulée à l'égard des abstractions et des théories globales prétendant apporter des réponses morales ou juridiques universelles. Considérant qu'il n'existe pas une seule version du Bien, ils militent généralement pour la reconnaissance de la diversité sociale et des différences culturelles.

Derrière ces grands principes se cachent néanmoins des sensibilités communautaristes très différentes. Sur l'échiquier politique américain, Michael Walzer est plutôt un « libéral » (tendance sociale-démocrate). Mais il n'adhère pas à la conception utilitariste et universaliste du droit qui, selon lui, est inadaptée à la « société complexe » de la fin du XX^{e} s. Il propose d'abandonner les conceptions universelles de la justice sur lesquelles s'est bâtie la société américaine et de repenser les idéaux démocratiques et libéraux dans le sens du pluralisme. Ceci implique de reconnaître, sur le plan moral comme sur le plan juridique, la diversité des « sphères de justice » existant dans la société, chaque sphère correspondant à des « biens sociaux » particuliers comme la sécurité (système judiciaire), le profit (vie économique), la santé (système hospitalier), la citoyenneté (vie politique), la solidarité (sécurité sociale), etc. (*Sphères de justice*, 1983).

Comme Walzer, Charles Taylor a l'ambition de concilier libéralisme et communautarisme (*Le libéralisme et la vie morale*, 1984). Mais alors que le philosophe américain insiste sur les sphères liées à la division fonctionnelle de la société, le philosophe canadien, confronté dans son pays à la diversité culturelle (et notamment au souverainisme québécois), voit dans la reconnaissance et la protection des identités culturelles l'une des solutions à la cohabitation des communautés ethniques, religieuses et nationales. Pour Taylor, il n'est pas question de rejeter les grandes valeurs libérales (la liberté individuelle, l'égalité des chances), comme il serait absurde de soutenir les formes de repli communautaire. Mais selon lui, la justice universelle ne peut ignorer que la société est constituée d'une diversité d'identités et de cultures durablement constituées qui cohabitent dans un espace civique commun. Le modèle démocratique s'appuie sur la citoyenneté et ses droits universels, mais il n'est pas incompatible avec la reconnaissance des particularités.

La critique de l'individualisme libéral est beaucoup plus radicale chez Michael Sandel (*Le libéralisme et les limites de la justice*, 1982) et Alasdair MacIntyre (*Après la vertu*, 1981). Pour eux, aucun être humain ne peut se défaire de ses attaches sociales et culturelles, puisque le « moi » se comprend et s'évalue en fonction « d'étalons d'excellence » qui sont fixés par les groupes dans lesquels chacun est engagé. C'est pourquoi les conceptions du Bien sont relatives : elles se réfèrent aux communautés présentes dans la société (famille, métier, Église, etc.). Aucun philosophe ne peut prétendre ériger des principes universels pour évaluer ces conceptions.

Certains penseurs libéraux ont tenu compte des critiques formulées par les auteurs communautariens, tout en continuant de dénoncer les risques de l'anti-individualisme (impossibilité pour l'individu de contester les normes de son groupe d'appartenance) et du relativisme (tolérance à l'égard de pratiques communautaires contraires aux libertés fondamentales). J. Rawls lui-même conviendra qu'il est nécessaire de limiter l'étendue de ses principes de justice aux démocraties constitutionnelles et libérales, renonçant ainsi à l'universalisme trop englobant de *Théorie de la justice*.

► ***Communauté, Multiculturalisme, Libéralisme, Modernité***

▼ WALZER M., *Sphères de justice*, Paris, Seuil, 1997 ; TAYLOR Ch., « Le juste et le bien », *in Revue de métaphysique et de morale*, 93 (1), 1988 (33-56) ; SANDEL M., *Le libéralisme et les limites de la justice*, Paris, Seuil, 1999 ; MACINTYRE A., *Après la vertu*, Paris, PUF, 1997 ; *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, Paris, PUF, 1993 ; RAWLS J., *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 2000.

▽ BERTEN A., DA SILVEIRA P., POURTOIS H. (textes réunis par), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997 ; SOSOE L., « La réaction communautarienne », *in* RENAUT A. (dir.), *Les philosophies politiques contemporaines*, Paris, Calmann-Lévy, 1999 (385-425).



Communauté. Dans l'histoire de la pensée, la communauté désigne un groupe social dont les membres partagent une histoire, des valeurs et/ou des intérêts communs.

L'idée de communauté est au cœur de la philosophie politique antique. Elle est centrale chez Aristote* qui en fait un élément de la nature. Depuis la famille jusqu'à la cité, en passant par les lignages et les villages, les communautés se développent, selon Aristote, de manière spontanée. La communauté est le cadre naturel dans lequel l'homme peut vivre et s'accomplir (à la différence des dieux qui se suffisent à eux-mêmes et des « êtres dégradés » qui sont « sans lignage, sans loi, sans foyer »). La cité est la communauté civique. Elle englobe toutes les autres. Elle est le lieu de la vie heureuse, un espace où les citoyens peuvent vivre libres dès lors qu'ils participent à la réalisation du bien de tous. Dans la pensée chrétienne, la communauté surplombante est incarnée par la « cité céleste » fondée sur l'amour de Dieu (v. *Saint Augustin*) et, sur terre, par la « communauté des chrétiens » appelée à s'unir dans l'Église. Dans ces deux communautés, le fidèle n'existe que dans la relation à un ordre transcendant où l'individualité n'a pas de place.

Il faut attendre les philosophies du contrat social* (XVII^e^-XVIII^e^ s.) pour que la notion de communauté soit réinterprétée sur des bases nouvelles. Dans les théories contractualistes, la communauté politique n'est fondée ni en nature, ni par Dieu. Elle résulte d'un accord volontaire passé entre individus. Ces théories supposent un état pré-social, appelé « état de nature », appelé à être surmonté grâce au contrat permettant la délégation volontaire du droit de commander à un pouvoir civil (le souverain, l'État, le corps politique dans son ensemble) chargé de garantir la paix civile. Avec ces théories, la « société » n'apparaît plus comme une « communauté » soudée dans une solidarité mécanique : elle devient une simple association d'individus. Pour mieux insister sur la transformation conceptuelle de la notion de communauté dans la pensée moderne, il est d'ailleurs courant aujourd'hui de distinguer, depuis Ferdinand Tönnies, « communauté » (*Gemeinschaft*) et « société » (*Gesellschaft*) (*Communauté et société*, 1887). La première est une unité « naturelle et organique » de la vie sociale. Elle repose avant tout sur le sentiment d'appartenance. La famille en est le modèle par excellence. La seconde est un « agrégat » artificiel d'individus dont l'association repose sur l'adhésion volontaire et sur la satisfaction d'intérêts. C'est le cas, par exemple, de la société marchande.

Depuis quelques décennies, le débat sur le fondement et la légitimité des communautés est redevenu l'un des éléments essentiels des discussions sociologiques et philosophiques. L'initiative est venue en particulier des penseurs communautariens* qui, renouant avec la tradition aristotélicienne, voient dans l'individualisme* libéral une conception abstraite de l'homme incapable de rendre compte de l'importance

de la vie communautaire. L'individualisme moderne ignore ainsi que le sujet est toujours enraciné dans des histoires de vie et dans des traditions qui rendent particulièrement difficile la sélection de principes universels de justice. Les communautariens ont été accusés en retour par les libéraux de « relativisme philosophique » (attitude laissant suggérer que toutes les valeurs et toutes les cultures étant par nature *relatives*, aucune hiérarchie ne peut être établie entre elles).

Karl Popper* a également critiqué le primat donné à la communauté sur l'individu. Ce primat peut aboutir à une forme de totalitarisme* dans la mesure où aucun droit fondamental universel ne peut être revendiqué par les individus pour s'opposer aux excès de la communauté et de l'État. Seule la garantie du respect des libertés individuelles peut préserver les « sociétés ouvertes », pluralistes, du danger totalitaire.

► ***Communautarisme, Individualisme, Contrat social, Aristote***

ARISTOTE, *Les Politiques*, Paris, GF-Flammarion, 1997 ; ROUSSEAU J.-J., *Du Contrat social*, Paris, Hatier, 1999 ; TÖNNIES F., *Communauté et société*, Paris, Retz, 1977 ; POPPER K., *La société ouverte et ses ennemis*, Paris, Seuil, 1979.

BODEUS R., *Aristote : la justice et la cité*, Paris, PUF, 1996 ; BERTEN A., DA SILVEIRA P., POURTOIS H. (coord.), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997 ; SCHNAPPER D., *La communauté des citoyens*, Paris, Gallimard, 2003.

Communisme. Le terme « communisme » désigne à la fois le modèle de société dans lequel toutes les formes de la propriété privée sont abolies et l'ensemble des mouvements politiques qui travaillent à la réalisation de cet objectif. Si le communisme du XX^e^ s., d'inspiration marxiste, poursuit le rêve d'une société égalitaire, l'idée d'une organisation privilégiant la propriété collective peut néanmoins parfaitement se concilier avec une conception élitiste de la vie sociale.

Le premier projet d'édification d'une organisation sociale communiste est forgé par Platon*. Dans *La République*, le philosophe athénien divise la cité idéale en trois catégories sociales distinctes : la classe des « philosophes » et des « magistrats » ; la classe des « militaires » ; la classe des « producteurs » (agriculteurs, artisans, marchands). Pour que les deux premières remplissent au mieux leur fonction (le gouvernement et la protection de la cité), il convient selon Platon de les prémunir contre les tentations du lucre et de la jalousie. En conséquence, il leur est interdit de posséder en propre des biens. Il ne peuvent ni accéder à la propriété ni manipuler l'argent, droits reconnus seulement aux producteurs (situés au bas de la hiérarchie sociale). Le communisme envisagé par Platon propose donc une organisation sociale à la fois communautaire et fortement hiérarchisée.

À la Renaissance, Thomas More (1478-1535) esquisse les contours institutionnels d'une société où les avantages de la propriété collective

seraient étendus à toutes les catégories de la population. Dans *L'Utopie* (1516), il décrit une cité idéale dans laquelle les biens nécessaires à la vie quotidienne seraient mis gratuitement à la disposition des citoyens. Le dominicain Tommaso Campanella (1568-1639) adopte une démarche similaire. Dans *La cité du soleil* (1602), il décrit un monde dans lequel l'argent, la propriété et les distinctions sociales auraient disparu. Pendant les Lumières, deux philosophes français, Etienne-Gabriel Morelly (*Code de la Nature,* 1755) et Gabriel Mably (*Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques,* 1768), condamnent la propriété privée d'un point de vue moral et s'attachent à démontrer qu'elle génère un grand nombre de vices.

Les espoirs de société égalitaire créés par la Révolution française donnent un grand élan aux thèses « collectivistes ». Journaliste et militant de la cause populaire, Gracchus Babeuf (1760-1797) estime que le passage au communisme doit être porté par un mouvement politique structuré. Entre 1794 et 1796, il expose ses propositions dans le *Journal de la Liberté de la presse,* puis dans *Le Tribun du Peuple*. Condamnant les libertés formelles aménagées en 1789, il entend instaurer une « égalité réelle » entre citoyens. Il propose de réduire l'éducation au strict minimum (afin que certains ne disposent pas d'un avantage intellectuel qui leur servirait à duper leurs concitoyens) et de collectiviser les biens et les ressources. Les actifs ayant l'obligation de livrer à la collectivité le produit intégral de leur travail, le luxe et la richesse perdraient toute raison d'être. Babeuf ne précise pas les aménagements institutionnels qui pourraient accompagner ces propositions, car la réforme des mœurs lui paraît plus efficace qu'une constitution pour édifier la « grande communauté nationale ». Soucieux d'élargir la diffusion de ces thèses, Sylvain Maréchal (1750-1803) les expose en 1796 dans le *Manifeste des Égaux*. Babeuf organise la même année la « Conspiration des Égaux », qui lui vaut d'être arrêté, puis exécuté. Son compagnon de cellule, Philippe Buonarroti (1761-1837) renoue avec le combat babouviste sous la Restauration. Il publie *La conspiration pour l'égalité dite de Babeuf* (1828) qui sert de référence à plusieurs sociétés secrètes.

Quelques années plus tard, alors que la Monarchie de juillet entre dans une phase plus autoritaire, Étienne Cabet (1788-1856) renoue avec la forme utopique et définit les règles de la cité communiste idéale. Dans *Voyage en Icarie* (1840), il décrit un État égalitaire dans lequel tous les foyers disposent du même « mobilier légal ». Chaque année, la communauté des Icariens détermine toutes les productions nécessaires à la couverture de ses besoins et planifie elle-même le travail nécessaire pour y parvenir. Ce modèle d'organisation ne doit pas être imposé par la violence, mais par la force de l'exemple. La même année se tient à Paris, à l'initiative de J.-J. Pillot, le premier « banquet communiste » qui réunit des

militants révolutionnaires hostiles à la monarchie de juillet.

Dès 1842, Karl Marx* recourt au terme « communisme » dans ses premiers écrits théoriques. En 1846, il réforme la Ligue des Justes, créée avec Friedrich Engels quelques années plus tôt, et la rebaptise Ligue Communiste. La déclaration de principe de cette nouvelle organisation est publiée en février 1848 dans le *Manifeste du Parti communiste*. Le communisme y est clairement associé à l'appropriation collective des moyens de production. Marx et Engels refusent néanmoins le « communisme vulgaire », c'est-à-dire le nivellement intégral des formes d'existence. En prétendant éradiquer de la sorte la jalousie et la convoitise, l'égalitarisme absolu place selon eux tous les aspects de la vie sociale (y compris les relations familiales et les activités culturelles) sous le signe de la propriété. Pour ne pas tomber dans ce travers, il convient de distinguer la « propriété des biens » établie dans la sphère privée et la « propriété des moyens de production » qui sert de support à l'exploitation capitaliste. Le communisme n'est appelé à se développer que sur le second plan.

► ***Marx, Marxisme-léninisme, Socialisme, Socialisme utopique***

▽ PLATON, *La République*, Paris, A. Colin, 1995 ; BABEUF G., *Le tribun du peuple*, Paris, UGE, 1969 ; MARX K. et ENGELS F., *Manifeste du Parti communiste*, Paris, Librio, 2004 ; MORE T., *L'Utopie*, Paris, Librio, 2003 ; CAMPANELLA T., *La cité du Soleil,* Paris, Mille et une nuits, 2000 ; *Œuvres de Babeuf avant la Révolution*, Paris, Éditions du CTHS, 1990.

▽ ROUVILLOIS F., *L'Utopie : textes choisis et présentés*, Paris, GF-Flammarion, 1998 ; ADVIELLE V., *Histoire de Gracchus Babeuf et du babouvisme*, Paris, Éditions du CTHS, 1990 ; FOURN F., *Étienne Cabet (1788-1856) : une propagande républicaine*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 1998.

Comte (Auguste). Auguste Comte (1798-1857) commence sa carrière intellectuelle comme secrétaire particulier de Saint-Simon*. Il rompt avec ce dernier en 1824, condamnant l'inclination du vieux philosophe au « sentimentalisme ». Il entend dès lors travailler à la réorganisation scientifique de la société et forge dans ce but une nouvelle discipline baptisée « physique sociale ». Ses principales réflexions sont exposées dans ses *Cours de philosophie positive* (1830-1842) et le *Système de politique positive* (1851-1854). Elles articulent de façon cohérente un principe d'analyse, des lois générales, un tableau historique et des conclusions pratiques.

Le principe d'analyse oppose le raisonnement « analytique » (qui tente d'établir des liens entre des phénomènes isolés) au raisonnement « synthétique » (qui explique un phénomène particulier en considérant le rôle qu'il joue dans un ensemble plus vaste). Selon Auguste Comte, la physique sociale doit opter pour la démarche synthétique : pour comprendre un problème social particulier, il est nécessaire de le réfé-

rer à l'organisation générale de la collectivité. L'approche synthétique permet d'identifier les lois générales qui président à la marche de l'histoire. Pour Comte, « l'ordre » et « le progrès » sont deux dynamiques fondamentales et complémentaires : l'ordre ne peut perdurer s'il ne s'accompagne pas du progrès; par son caractère cumulatif, le progrès contribue inversement à la consolidation de l'ordre établi. Pour comprendre ces articulations, la physique sociale comtienne se décompose en deux sous-disciplines : la « statique » a pour objectif de comprendre l'ordre et de connaître les fondements du consensus social; la « dynamique » prend pour objet le progrès et cherche à identifier les facteurs qui contribuent au changement dans les sociétés.

Sur cette base, Auguste Comte dresse un tableau historique organisé autour de trois « âges » successifs. Chaque âge constitue une étape dans le développement de l'esprit humain, lui-même déterminé par un équilibre particulier entre l'ordre et le progrès. À l'âge « théologique » (société féodale et monarchie de droit divin), les réalités terrestres sont appréhendées comme des manifestations surnaturelles; la société est organisée selon des « croyances »; l'ordre l'emporte sur le progrès. Au cours de l'âge « métaphysique » (ouvert par la Révolution française), les puissances surnaturelles sont remplacées par des principes abstraits; les institutions établies sont remises en cause au nom d'une conception générale de l'existence humaine (définie par les droits de l'homme et du citoyen); le progrès l'emporte sur l'ordre. L'âge « positif » sera atteint, selon Comte, lorsque l'esprit humain renoncera à la fois à la superstition et à l'abstraction pour s'attacher à l'observation scientifique des faits. Grâce à la science, il sera alors possible de découvrir les lois qui président au fonctionnement des sociétés humaines. Un équilibre harmonieux pourra être trouvé entre ordre et progrès.

Auguste Comte ne considère pas que les sociétés évoluent d'un seul bloc. Selon lui, les disciplines intellectuelles glissent d'un âge vers l'autre en ordre dispersé. Les mathématiques et la science physique sont spontanément entrées dans l'âge positif, tandis que la biologie a cheminé plus longtemps avant de parvenir à ce terme et que la pensée politique n'a pas encore achevé son parcours. La société sera réellement harmonieuse lorsque l'ensemble des « idées directrices » qui dominent les connaissances pourront déboucher sur une « synthèse » propre à l'âge positif – en d'autres termes, lorsque les derniers résidus des âges théologique et métaphysique auront été éliminés. Il s'agit là d'un aboutissement programmé, nécessaire et inévitable. Mais Comte juge que sa réalisation peut être accélérée ou retardée selon la politique mise en œuvre.

Dans l'analyse comtienne, le savant n'a donc pas pour unique tâche de comprendre le fonctionnement historique des sociétés. Il doit viser des objectifs pratiques et mettre en œuvre les principes de la philosophie

positive en luttant contre les conceptions du passé. Aussi, selon Comte, deux ensembles de valeurs méritent d'être combattus : l'« égalitarisme » issu de la pensée révolutionnaire, qui souhaite établir une égalité parfaite entre les individus alors que la simple observation des faits montre que les hiérarchies sont inhérentes à toute organisation sociale ; le « matérialisme », qui entend fonder le gouvernement politique sur les hiérarchies économiques et sociales, alors que l'analyse scrupuleuse de l'histoire montre la nécessité de reconnaître une place centrale aux « mérites moraux » individuels dans l'organisation de la vie politique. Le « pouvoir moral » est prioritairement détenu par les « savants », mais il peut être redistribué dans la société par le biais de l'éducation.

Dans les années 1840, Auguste Comte commence à fédérer de nombreux disciples autour de son projet de politique positive. Il crée en 1848 la Société positive. Après sa mort, sa philosophie continue de rayonner et des cercles positivistes sont crées dans plusieurs pays d'Europe et d'Amérique latine (notamment au Brésil). En France, des responsables politiques de la III[e] République puisent ouvertement leur inspiration dans le positivisme comtien. Jules Ferry donne par exemple plusieurs prolongements pratiques aux idées de Comte. Dans le domaine de l'éducation, tout d'abord, il impose l'enseignement gratuit et obligatoire, et fait des instituteurs une armée de missionnaires chargés de diffuser le savoir dans l'ensemble de la société. En politique étrangère, ensuite, il donne une impulsion décisive au colonialisme français : les sociétés qui sont engagées dans l'âge positif ont pour devoir d'aider les sociétés moins avancées à progresser dans la même direction. Au-delà de ces applications politiques directes, les idées positivistes ont pu servir d'appui, dans la France de l'entre-deux-guerres, à l'essor du gouvernement technocratique : elles ont incité les élites techniciennes au service de l'État à édifier des politiques « scientifiques » dans les grands secteurs d'intervention publique.

► ***Raison, Saint-Simon***

▼ COMTE A., *La science sociale*, Paris, Gallimard, 1972 ; *Leçons de sociologie*, Paris, GF-Flammarion, 1997 ; *Discours sur l'ensemble du positivisme*, Paris, GF-Flammarion, 1999 ; *Discours sur l'esprit positif*, Paris, Vrin, 2002 ; *Science et politique*, Paris, Presses Pocket, 2003.

▽ BOURDEAU M., CHAZEL F., *Auguste Comte et l'idée de science de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2002 ; GRANGE J., *Auguste Comte : la politique et la science*, Paris, O. Jacob, 2000 ; JOLIBERT B., *Auguste Comte : l'éducation positive*, Paris, L'Harmattan, 2004 ; WARTELLE J.-C., *L'héritage d'Auguste Comte : histoire de « l'Église positiviste »*, Paris, L'Harmattan, 2003.

Confucianisme. Doctrine inspirée par la pensée du philosophe chinois Confucius (551-479 av. J.-C.), le confucianisme est une doctrine éthique et politique plus qu'une véritable religion (entendue comme ensemble de croyances, de dogmes et de pratiques cultuelles). Son impact

a été considérable en Chine, en Corée, au Vietnam et au Japon, au point de devenir la philosophie officielle de la Chine impériale sous la dynastie des Han (206 av. J.-C. – 220 ap. J.-C.).

Confucius bâtit sa doctrine alors que la société chinoise est en proie à la discorde et que le trône impérial des Zhou doit faire face aux tensions féodales. La pensée confucéenne a pour ambition de rétablir l'ordre de l'État en restaurant le respect des traditions et des hiérarchies sociales. Elle prend la défense d'un « gouvernement paternaliste » respecté et obéi par ses sujets. Si Confucius entend rétablir l'autorité, l'action des gouvernants ne doit pas, toutefois, recourir à la violence despotique. Elle doit être réglée selon une morale de la vertu fondée sur l'humanité, la droiture, la bienséance, la sagesse et la loyauté. Dans ce système, le pouvoir doit reposer sur la connaissance vraie plus que sur l'hérédité, car « la naissance n'est rien où la vertu n'est pas ». Le titre de « sage » (*junzi*) n'est pas attribué par la naissance; il se conquiert au prix d'un travail sur soi-même.

La doctrine confucéenne connaît deux évolutions importantes au IV^e^ et au III^e^ s. avant notre ère. Le philosophe Mencius (v. 370-289), l'un des plus prestigieux représentants de l'école de Confucius, donne une dimension mystique au confucianisme, qui se perpétuera avec les siècles. Il accorde également une plus grande importance à l'économie politique. Une morale de la vertu ne peut en effet être respectée que si les sujets peuvent manger à leur faim. À défaut, il revient au prince de subvenir aux besoins de ses sujets. Le philosophe Xun Zi (v. 313-238), convaincu du caractère mauvais de la nature humaine, oriente la doctrine confucéenne dans un sens plus autoritaire qui exige davantage l'obéissance que la réflexion.

À l'époque contemporaine, Mao Zedong adopte une attitude équivoque à l'égard du confucianisme. Si le « Grand timonier » nourrit l'ambition de libérer les Chinois de cette doctrine archaïque, il n'hésite pas cependant à s'y référer dans quelques discours et poèmes. Si bien que le sinologue P. Ryckmans n'hésite pas à montrer que le confucianisme ne cesse d'inspirer le maoïsme* qui place la « vertu » au-dessus de la « technique ».

► ***Morale, Pouvoir, Maoïsme***

▽ DO-DINH P., *Confucius et l'humanisme chinois*, Paris, Seuil, 2003; ETIEMBLE, *Confucius de – 551 (?) à 1985*, Paris, Gallimard, 1986; GRANET M., *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1999; RYCKMANS P., *Les entretiens de Confucius*, Paris, Gallimard, 1989.

Contrat social. En philosophie politique, le contrat social désigne l'accord par lequel les êtres humains décident de quitter un état de nature originel pour former une collectivité politiquement organisée. Par extension, le terme est employé pour désigner les principes qui justifient le consentement des gouvernés au pouvoir des gouvernants.

Les écrits des « monarchomaques », au XVI^e s., constituent l'une des sources des philosophies du contrat social (v. *Réforme*). Selon Philippe Duplessis-Mornay et Hubert Languet, la relation d'autorité entre le roi et ses sujets repose sur une « alliance » imposant des devoirs mutuels. Ce pacte entre le peuple et son souverain ne fonde pas la société, mais il est censé offrir une garantie contre les dérives vers la tyrannie. Dès lors que la réciprocité n'est plus observée, le peuple peut se prévaloir d'un droit de résister à l'oppression. Principalement conçue pour dénoncer l'absolutisme royal et pour défendre la cause des protestants dans le contexte des guerres de religion, cette thèse n'établit pas encore de rapport entre le pacte qui lie le peuple et le souverain d'une part, et l'accord qui fonde la société d'autre part.

Hugo Grotius (1583-1645) est le premier à réaliser ce lien dans *Le droit de la guerre et de la paix* (1625). Selon lui, les êtres humains sont animés par une sociabilité naturelle. Ils adoptent spontanément les comportements qui leur permettent de coexister (ne pas s'approprier le bien d'autrui, tenir sa parole, réparer des dommages causés involontairement, etc.). L'État est le produit de leur entente : il peut être défini comme « un corps parfait de personnes libres qui se sont jointes ensemble pour jouir paisiblement de leurs droits et pour leur utilité commune ». Aussi, le pouvoir civil, issu du pacte d'association unissant ces personnes, ne peut agir sans le consentement du peuple (la cession d'une province, par exemple, ne peut être décidée selon le bon plaisir du souverain).

La thèse formulée par Grotius ouvre une controverse. Thomas Hobbes* lui oppose une lecture conservatrice. Dans *Léviathan* (1651), il affirme que les êtres humains sont poussés à s'unir en société par un instinct de conservation plutôt que par un instinct de sociabilité. En effet, dans l'état de nature, les relations humaines prennent la forme d'une « guerre de tous contre tous ». Les hommes étant à la fois en situation de posséder des biens et de convoiter ceux d'autrui, chacun vit dans la crainte permanente de la mort violente et tend à fuir la compagnie de ses semblables. Les individus ont un objectif central : leur propre conservation. Le contrat social est conclu dans le but d'échapper à cette condition. Fondé sur la peur et non sur la bienveillance mutuelle, il suppose la soumission commune à une autorité supérieure chargée de maintenir la sécurité des personnes et des biens. Le contrat repose sur la logique suivante : « J'autorise cet homme et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière ». Dès lors, les contractants admettent que leur volonté s'exerce par l'intermédiaire du pouvoir civil (l'État) – et plus précisément par le truchement du souverain qui en est l'incarnation. Le contrat n'est pas conclu entre les sujets et un monarque déjà installé : il

engage directement des individus désireux d'échapper à l'état de nature. Une fois l'accord passé, et pour autant que la sécurité individuelle reste garantie, nul ne peut se soulever contre l'autorité royale. En agissant de la sorte, les contractants se retourneraient contre eux-mêmes et retomberaient dans l'état de nature dont ils étaient parvenus à s'extraire.

Samuel Von Pufendorf (1632-1694) réfute la lecture hobbesienne (*Devoirs de l'homme et du citoyen,* 1673). Il fait grief au philosophe anglais de légitimer le despotisme. Pour prévenir les dérives tyranniques, il convient selon lui de distinguer un « pacte d'association » et un « pacte de soumission ». Le premier permet aux hommes de s'associer librement : il procède d'une inclination naturelle à la sociabilité. Le second vise à « conférer le pouvoir de gouverner la société » : il lie le souverain et les sujets par une promesse réciproque. Ces derniers jurent une fidèle obéissance au souverain en échange de son engagement à œuvrer pour le bien public. Le pacte de soumission est le prolongement du pacte d'association (un gouvernement ne saurait être constitué tant que la société n'est pas formée). Mais les deux pactes demeurent distincts : en se soulevant contre le roi, les sujets contestent leur soumission, mais ne remettent aucunement en cause leur association.

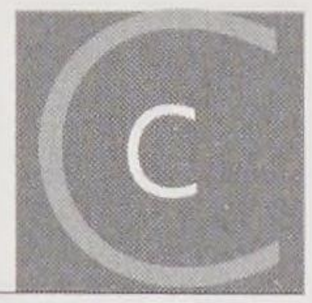
À l'exception de Hobbes, les défenseurs de la monarchie absolue expriment en général une franche hostilité à l'égard de l'idée du contrat social. En France, Bossuet donne toute sa mesure à la thèse du droit divin*, tandis qu'en Angleterre, les partisans du roi d'Angleterre Charles II réactivent la lecture théocratique de la monarchie formulée par Robert Filmer (1589-1653). Selon la thèse filmerienne (*Patriarcha ou du pouvoir naturel des rois,* posth. 1680), les hommes ne sont pas nés libres, mais esclaves. Depuis la Création, le roi règne sur ses sujets comme le père dirige sa famille. Son autorité est incontestable. Elle s'exerce par une délégation directe du Créateur. Elle ne repose en rien sur le consentement des gouvernés.

Dans son *Traité sur le gouvernement civil* (1689-1690), John Locke* s'en prend nommément à Filmer. Réaffirmant que l'État est le produit d'une association volontaire, il entend démontrer que l'autorité du pouvoir civil ne saurait être absolue. Il appuie sa démonstration sur une nouvelle définition de l'état de nature. Selon lui, l'homme est naturellement libre. Dans l'état de nature, tous les biens sont partagés, la concorde règne et il n'existe pas de rapport de domination. Il n'est nul besoin de règles ou de mécanismes de sanction. Néanmoins, avec le temps, les rapports sociaux se sont dégradés. La propriété privée a fait son apparition et des inégalités se sont formées avec le développement du commerce. Elles ont introduit un ferment de discorde. Certes, la raison a toujours constitué une lumière naturelle susceptible de guider les hommes et de les pousser à respecter la vie et les biens d'autrui. Mais des désordres et

des conflits se sont multipliés, car les hommes n'ont pas toujours été capables de faire un plein usage de leur raison. Un contrat est dès lors nécessaire. Il doit permettre aux individus de confier à une autorité supérieure la charge de veiller au respect de leurs droits naturels. Cette délégation ne place pas les contractants dans un rapport de soumission au pouvoir civil. Au contraire, elle repose sur la confiance et implique des devoirs réciproques. Les dirigeants peuvent à tout moment être révoqués s'ils s'acquittent mal de la mission dont ils sont investis.

Dans le *Contrat social* (1762), Jean-Jacques Rousseau* conforte la réflexion de Locke. Il valide en effet deux arguments avancés par le philosophe anglais : l'état de nature présente bien à ses yeux un caractère paisible et harmonieux; il est abandonné lors de la réalisation du contrat. Mais le projet de Rousseau introduit aussi de nouveaux arguments. Le pacte social évoqué par Locke ne suffit pas selon Rousseau à établir une parfaite harmonie. Il n'empêche pas l'adoption de comportements égoïstes. Pour présenter un caractère fondateur, il doit permettre aux individus de recouvrer la liberté qui prévalait dans l'état de nature, tout en posant les règles collectives exigées par la vie en société. Dans la mesure où il est impossible de restaurer cette liberté sous sa forme originelle (« la nature humaine ne rétrograde pas »), il convient de la reconstruire en faisant en sorte que « tout le peuple statue sur tout le peuple ». En vertu du contrat, la loi doit être conçue comme l'expression de la « volonté générale ». Elle n'est « pas une convention du supérieur avec l'inférieur mais une convention du corps avec chacun de ses membres ». Le contrat social est « une forme d'association par laquelle (...) chacun s'unissant à tous n'obéi[t] pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant ». Le pouvoir civil étant le résultat de l'association des individus, il ne saurait donc les opprimer. Il n'a de sens et de légitimité que s'il leur permet de vivre en société sans renoncer à leur liberté.

La philosophie libérale contemporaine a renoué avec l'allégorie du contrat social, assumant l'héritage de Locke et de Rousseau. En 1971, John Rawls* est le premier à réutiliser l'idée de contrat. Selon lui, une « société de personnes humaines » ne peut être « juste » que si ses membres s'accordent publiquement sur des principes de justice permettant de protéger les droits des individus. Pour définir ces principes, Rawls conçoit une situation initiale où « personne ne connaît sa place dans la société, sa position de classe et son statut social » et où « personne ne connaît le sort qui lui est réservé dans la répartition des capacités et des dons naturels ». Placés de la sorte sous « un voile d'ignorance » et attachés par ailleurs à maximiser leur bien-être, les individus sont amenés, dans la démonstration rawlsienne, à adopter des principes de justice associant le respect des libertés fondamentales, l'égalité des chances et le respect des différences.



► ***Réforme, Droit naturel, Peuple, État, Société civile, Souveraineté, Hobbes, Locke, Rousseau, Rawls***

▼ FILMER R., *Patriarcha ou du pouvoir naturel des rois, suivi des observations sur Hobbes*, Paris, L'Harmattan, 1991 ; GROTIUS H., *Le droit de la guerre et de la paix*, Paris, PUF, 1999 ; HOBBES T., *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, Paris, GF-Flammarion, 1993 ; *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000 ; LOCKE J., *Traité du gouvernement civil*, Paris, GF-Flammarion, 1992 ; PUFENDORF S. von, *Les devoirs de l'homme et du citoyen*, Caen, PUC, 1998 ; RAWLS J., *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1997 ; ROUSSEAU J.-J., *Du contrat social*, Paris, GF-Flammarion, 2001.

▽ CLERO J.-P., MENISSIER T., *L'idée de contrat social : genèse et crise d'un modèle philosophique*, Paris, Ellipses, 2004 ; LEGROS R., *La question de la souveraineté : droit naturel et contrat social*, Paris, Ellipses, 2001 ; MCPHERSON C. B., *La théorie politique de l'individualisme possessif : de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 2004 ; TERREL J., *Les théories du pacte social*, Paris, Seuil, 2001.

Darwinisme. Le darwinisme intègre l'ensemble des analyses dites « évolutionnistes » qui prennent appui sur les travaux du biologiste anglais Charles Darwin (1809-1882), auteur de *L'origine des espèces par voie de sélection naturelle* (1852).

Sous sa forme originelle, l'évolutionnisme darwinien se démarque des thèses dites « transformistes ». Dans un traité intitulé *Philosophie zoologique* (1809), Jean-Baptiste de Monet, chevalier de Lamarck (1744-1829), montre que le degré de similitude entre les fossiles et les organismes vivants du XIX^e^ s. diminue au fur et à mesure que des couches géologiques plus anciennes sont analysées. Il en déduit que les espèces ne disparaissent pas, mais se transforment progressivement au fil des âges en fonction des contraintes du milieu. Selon son analyse, les êtres vivants sont distribués sur une échelle de l'évolution dont l'homme constitue l'aboutissement. Les formes biologiques les plus simples sont toutes « en chemin » vers la perfection humaine.

Darwin récuse cette interprétation et lui oppose le principe de la sélection naturelle. Il désigne par là un processus d'évolution des êtres vivants qui, au sein de chaque espèce, élimine les créatures mal adaptées à leur environnement. Seuls les plus aptes étant en mesure de survivre et de procréer, les organismes adoptent des formes de plus en plus performantes et complexes. Dès leur publication, les travaux de Darwin font l'objet d'attaques virulentes, car ils sont en contradiction évidente avec la description biblique de la Création. Un point de vue dit « créationniste », affirmant que les êtres ont été créés par Dieu, est alors opposé par des intellectuels chrétiens. Si les découvertes paléontologiques ne permettent pas de retenir une lecture littérale de la Genèse, la « théorie des créations spéciales » offre en effet une parade au schéma darwinien ; elle consiste à affirmer que Dieu s'est livré à plusieurs créations, en différents endroits et à différents moments. Plusieurs mouvements religieux, particulièrement bien implantés aux États-Unis, continuent aujourd'hui de défendre le créationnisme.

L'influence du darwinisme déborde le cadre des sciences de la nature. Elle est perceptible dans quelques analyses livrées sur les réalités sociales. Le philosophe et biologiste anglais Herbert Spencer (1820-1903) retient le principe de la sélection naturelle pour condamner l'intervention de l'État dans les activités économiques et sociales. Dans *L'individu contre l'État* (1884), il jette les bases du « darwinisme social ». La collectivité doit selon lui être assimilée à une espèce naturelle : l'élimination des groupes ou des individus les plus faibles est une nécessité logique ; lorsque des « lois parlementaires » viennent contrarier « les lois de la nature », la vitalité du corps social dans son ensemble est mise en danger. Appliquée de façon schématique à l'espèce humaine, l'approche évolutionniste peut également amener à affirmer la supériorité de certaines populations sur les autres. À la fin du

XIX^e s., Georges Vacher de Lapouge (1854-1936) avance ainsi que les « races humaines » sont engagées dans un « combat pour la survie ». Les « races favorisées » sont à ses yeux appelées à l'emporter sur les plus faibles (*Les sélections sociales,* 1896; *L'Aryen, son rôle social,* 1899).

►***Race, National-socialisme***

DARWIN C., *L'origine des espèces*, Paris, GF-Flammarion, 1999.

TORT P., *Darwin et le darwinisme*, Paris, PUF, 2005; *Spencer et l'évolutionnisme philosophique*, Paris, PUF, 1998; COLOMBAT J., *La fin du monde civilisé : les prophéties de Vacher de Lapouge*, Paris, Vrin, 2002; PICHOT A., *La société pure de Darwin à Hitler,* Paris, Flammarion, 2001.

Démocratie. La démocratie est le régime politique dans lequel le peuple*, détenteur de la souveraineté*, exerce le pouvoir. Elle est dite « directe » lorsque les citoyens légifèrent directement au sein d'assemblées populaires, « représentative » lorsque le peuple exerce son pouvoir par l'intermédiaire de représentants, et « libérale » lorsque les attributions des organes de gouvernement sont encadrés et délimités par le droit. La théorie démocratique moderne est le résultat de tout un ensemble de réflexions sur la place et le rôle du peuple dans la société. Ces réflexions sont marquées par la tension permanente entre deux exigences fondamentales : faire en sorte que le pouvoir détenu par le peuple puisse se traduire par une capacité d'action, ce qui suppose un fort degré d'unité et de cohésion; faire en sorte que la volonté de chaque individu ou de chaque communauté soit prise en compte, ce qui implique d'admettre la diversité et le pluralisme.

Le débat sur la participation du peuple au pouvoir s'ouvre dès l'Antiquité, au moment des réformes de Clisthène à Athènes (508-507 av. J.-C.). Ces réformes reconnaissent pour la première fois le droit des citoyens athéniens d'intervenir dans les débats de l'assemblée *(ecclesia)* et d'exprimer leur volonté par un vote. Dès lors, la question de l'organisation de la cité devient un sujet de débat politique et philosophique. Au V^e s. av. J.-C., Hérodote (v. 484-v. 425), le « Père de l'histoire », estime que dans les empires vaincus par les Grecs, l'ordre repose sur la crainte que font régner les despotes. Dans la démocratie athénienne, l'ordre procède de la loi, seul maître que se reconnaissent les citoyens. Les citoyens y sont égaux devant la loi et disposent d'un égal accès aux magistratures (à l'exception de celles qui requièrent un savoir technique). Au IV^e s., Platon* fustige la démocratie, au motif qu'elle est trop sensible aux opinions vulgaires et donne tout le pouvoir aux orateurs capables de manipuler les foules. La vertu en politique étant liée à la recherche de la vérité et à la connaissance, la philosophie s'impose comme la seule science de gouvernement : pour « gouverner droitement », le roi doit aussi se faire philosophe. Aristote*, auteur d'une vaste analyse des « constitutions » des cités du pour-

tour méditerranéen, souligne lui aussi les faiblesses de la démocratie. Selon lui, le critère qui permet de distinguer les régimes vertueux des régimes dégradés n'est pas le nombre des détenteurs du pouvoir, mais l'attitude morale de ses dirigeants. Les gouvernements sont nécessairement bons quand ils visent l'intérêt commun ; ils sont corrompus lorsque prévaut l'intérêt de ceux qui commandent. Pour Aristote, le régime d'assemblée populaire peut constituer un ordre acceptable dès lors que le peuple gouverne en vue de l'intérêt commun. Il est alors appelé *« politeia »*. Lorsque dans le même régime, chaque individu poursuit à l'inverse des objectifs égoïstes, la constitution se corrompt et prend, pour Aristote, le nom de « démocratie ».

Après les disparitions successives du modèle athénien (IVe s. av. J.-C), de la République romaine (Ier s. av. J.-C) et de l'Empire (Ve s. ap. J.-C.) (ce dernier continuait, malgré ses dérives autoritaires, à faire reposer le pouvoir de l'empereur sur le consentement populaire), la réflexion sur la participation du peuple au pouvoir disparaît pendant plus de dix siècles. Il faut attendre la fin du Moyen Âge (XIVe s.) et la Renaissance (XVe-XVIe s.) pour que plusieurs mutations sociales et intellectuelles contribuent à une nouvelle prise en compte de la volonté populaire, sans que les termes de la théorie démocratique moderne soient encore explicitement posés. Les monarchies européennes bénéficient alors d'une dynamique de centralisation politique et d'unification territoriale (v. *État**) qui favorise la recherche de principes de justice destinés à s'appliquer à des ensembles sociaux composites. Dans le même temps, le développement des activités marchandes et des échanges monétaires renforce le rôle du droit comme technique de règlement des différends. L'intérêt croissant pour les nouvelles disciplines éloignées de la théologie (droit, grammaire, dialectique, arithmétique, géométrie, etc.), puis l'essor de la pensée humaniste* (marquée par l'attrait croissant pour l'étude des disciplines et des auteurs de l'Antiquité) contribuent au progrès du savoir et ouvrent la pensée à des questions nouvelles centrées de plus en plus sur l'existence humaine. Machiavel* est le premier à avancer l'idée que le pouvoir du prince doit être affranchi de toute transcendance et être ramené dans l'ordre de la cité. Dans *Le Prince* (1513), en effet, il n'est plus question de définir la manière dont les hommes peuvent se conformer à un ordre qui les dépasse, mais de savoir comment un gouvernement doit composer avec les passions humaines.

Durant ces siècles, l'individu commence à être appréhendé dans sa subjectivité, comme un être doté d'une conscience qui le singularise. La société est de plus en plus perçue comme le résultat de compromis entre les personnes qui la composent, et de moins en moins comme la réalisation d'un schéma universel. Aux XVIIe-XVIIIe s., ces diverses évolutions se traduisent, dans la réflexion philosophique, par la formulation des

théories du contrat social*. Celles-ci abandonnent les explications théologiques faisant de Dieu l'origine de tout pouvoir. Elles font de la volonté humaine la source de l'autorité civile. Jean-Jacques Rousseau* est le premier philosophe contractualiste à imaginer les fondements d'une société démocratique s'appuyant sur la souveraineté* du peuple (*Du Contrat social,* 1762). Pour que chacun soit libre à l'intérieur de la collectivité, il convient selon lui de faire en sorte que tous participent à l'élaboration de la loi et concourent ainsi à la formation de la volonté générale. Dans la théorie rousseauiste, le citoyen accepte délibérément de se soumettre à l'autorité de la loi dans la mesure où il contribue à sa formulation.

La « Glorieuse révolution » d'Angleterre (1689-1690), puis les révolutions américaine et française de la fin du XVIII[e] s. voient triompher les principes du gouvernement représentatif. Mais alors que la révolution anglaise débouche sur une monarchie tempérée respectueuse des traditions et des droits aristocratiques, les deux révolutions atlantiques placent explicitement le peuple au cœur de la nouvelle société. Elles contribuent ainsi au renouvellement de la réflexion sur le rôle des représentants. Aux États-Unis, James Madison prend la défense d'une conception pluraliste de la représentation (*Fédéraliste,* 1787). Le fractionnement doit selon lui être valorisé, dans la mesure où il permet d'éviter que la partie majoritaire de la société ne bafoue les droits de la minorité. Le gouvernement représentatif ne doit jamais être au service d'un groupe ou d'une coalition. Son rôle est de rechercher le bien de tous, en permettant la réalisation des compromis dans une société ouverte à la diversité des intérêts.

En France, Emmanuel Sieyès (1748-1836) adopte une position bien différente (*Qu'est-ce que le Tiers-état ?*, 1789). Pour lui, la préservation de l'unité du corps politique est une exigence fondamentale : sa division constituerait un grave danger pour l'avenir de la France. Aussi, pour le député de 1789, seule la « nation* », incarnation unitaire du peuple prenant forme par la représentation, peut maintenir la cohésion du peuple français. Il est donc nécessaire, pour que la souveraineté de la nation puisse se substituer à la légitimité monarchique de droit divin, de confier le pouvoir aux « représentants » chargés de gouverner au nom du peuple tout entier. Sieyès considère d'ailleurs le gouvernement représentatif et la démocratie (dans son modèle antique) comme deux systèmes politiques incompatibles. « Dans un pays qui n'est pas une démocratie (et la France ne saurait l'être), le peuple ne peut parler, ne peut agir, que par ses représentants » note le député français. Une fois élus, les représentants du peuple doivent bénéficier, selon lui, d'une totale indépendance. Ainsi se dessine avec la Révolution de 1789 le principe de la souveraineté *nationale*, source du régime représentatif, que l'on oppose classiquement au principe rousseauiste de la souveraineté *populaire*.

Au cours du XIX^e s., les principes du gouvernement représentatif sont progressivement conciliés avec les aspirations démocratiques. Aux États-Unis comme en France – selon des processus très différents –, l'association du parlementarisme et du suffrage universel masculin permet en effet d'imaginer un ordre politique fondé à la fois sur la souveraineté du peuple et sur le rôle des représentants. La notion de « démocratie représentative » peut ainsi prendre forme : accordant un rôle central à l'élection et, par conséquent, à la délégation du pouvoir, elle se distingue de la « démocratie directe » qui lui préfère des techniques d'intervention directe des citoyens dans la vie publique (comme le référendum).

Le développement de la société industrielle s'accompagne d'un bouleversement rapide des structures sociales, marqué notamment par l'ascension de la bourgeoisie et par l'apparition, dans les villes, d'une classe ouvrière de plus en plus nombreuse. Dans ce contexte de changement, philosophes et journalistes expriment une sensibilité croissante à la question des inégalités économiques et sociales. La démocratie est de moins en moins considérée comme une distribution particulière du pouvoir politique : elle apparaît aussi désormais comme un modèle de société où la liberté peut être conciliée avec certaines formes d'égalité. Alexis de Tocqueville* estime à cet égard que l'émergence de la société démocratique est liée à l'essor d'une aspiration à l'égalité qui s'oppose aux distinctions d'ordre ou de caste propres à la société d'Ancien régime (*De la démocratie en Amérique*, 1835-1840). Le philosophe français montre néanmoins que le renforcement de l'esprit démocratique présente un risque : l'individualisme (c'est-à-dire le repli de chacun sur sa sphère privée). Ce désintérêt civique peut être combattu, selon Tocqueville, en recréant un intérêt pour la chose publique au niveau local : la vie associative comme la participation à la vie politique locale stimulent en effet l'intérêt des individus pour la société et leur redonnent le sens de la collectivité.

Souveraineté du peuple et parlementarisme s'imposent lentement, à la fin du XIX^e s. et au début du XX^e s., comme les deux fondements du modèle démocratique moderne (en France, en Grande-Bretagne, aux États-Unis, au Canada et, après 1918, en Allemagne). Si le premier fondement inspire la plupart des régimes du XX^e s. (y compris dans les régimes totalitaires), le second a régulièrement été mis en cause depuis deux cents ans. Le parlementarisme soulève des questions, des réserves et des critiques à gauche comme à droite de l'échiquier politique. Il est largement rejeté par les mouvements politiques d'extrême-droite et d'extrême-gauche.

À gauche, l'expérience du suffrage universel attire, dès le milieu du XIX^e s., la critique du droit de vote. La question divise les socialistes. Karl Marx* et Friedrich Engels refusent de voir dans le suffrage universel une alternative possible à la révolution. Ils considèrent néanmoins qu'il peut

permettre de peser momentanément sur le rapport de force social et de diffuser les thèses communistes dans le prolétariat dans l'attente du « Grand soir » (*Les luttes des classes en France*, 1848-1850). Pierre-Joseph Proudhon, les anarchistes*, les blanquistes et de nombreux dirigeants marxistes de la fin du XIX^e^ s., comme les communistes après 1917, formulent un jugement bien plus radical et refusent toute compromission avec le système parlementaire bourgeois. Selon eux, le vote dans la démocratie représentative est néfaste : en laissant entendre que tous les citoyens sont égaux devant la loi, il contribue à isoler les travailleurs et occulte les inégalités de classes (dont le fondement est économique et non politique). Le droit de vote dissimule en fait la domination bourgeoise et éloigne le prolétariat de sa vocation révolutionnaire. Il ne débouche pas sur la « démocratie réelle » ; il n'est qu'un élément de la « démocratie formelle » aménagée par les États bourgeois. En revanche, dès la fin du XIX^e^ s., les travaillistes en Grande-Bretagne, les socialistes indépendants en France, une partie des sociaux-démocrates allemands (notamment le courant « révisionniste » d'Eduard Bernstein), estiment que la participation aux élections peut permettre aux représentants ouvriers, en accédant aux arènes parlementaires, de nouer des coalitions avec les partis progressistes bourgeois et de distiller les principes du socialisme dans la législation. Dans la première moitié du XX^e^ s., la question de la participation aux élections parlementaires est à cet égard l'un des principaux facteurs de division des partis socialistes (à l'exclusion des travaillistes britanniques).

La démocratie parlementaire est également accusée, à l'extrême-droite de donner un pouvoir exorbitant aux partis institutionnels et de rétablir un gouvernement des élites totalement coupé du peuple et de ses aspirations. Les fascistes italiens, le parti national-socialiste allemand et les ligues antiparlementaires françaises de l'entre-deux-guerres, mais aussi les partis populistes de la fin du XX^e^ s., se prononcent ouvertement pour une relation directe entre le peuple et celui qui les incarne (le Duce, le Führer, le chef). Dans *Parlementarisme et démocratie* (1923), Carl Schmitt* défend clairement cet argument : le principe de la représentation doit céder la place au principe de « l'incarnation » dans la personne du chef qui, seul, peut permettre l'affirmation de l'unité du peuple.

Enfin, parmi les partisans de la démocratie, de nombreux juristes et des philosophes expriment des réserves nuancées à l'égard du parlementarisme. Ils n'en contestent pas le principe, mais admettent que les excès de la vie parlementaire peuvent aller à l'encontre de l'idée démocratique. Réagissant à l'instabilité parlementaire et à la crise de confiance entre élus et citoyens, mais aussi au naufrage de la république de Weimar en 1933, des juristes sont nombreux à considérer que la construction de « l'État de droit* » est une des conditions essentielles de la vie démocratique. Les

plus éminents juristes de l'entre-deux-guerres (Hans Kelsen en Autriche, Raymond Carré de Malberg, Léon Duguit ou Maurice Hauriou en France) formulent un jugement sévère : il est clair, pour eux, que le gouvernement représentatif ne peut plus à lui seul exprimer la souveraineté nationale. Il comporte le risque de conduire à la formation d'une oligarchie parlementaire échappant au contrôle des urnes. La démocratie, pour être effective, suppose de garantir l'application du droit gouvernant la vie de l'État et la participation des citoyens. Kelsen est l'un des premiers à réactiver ce point de vue « constitutionnaliste ». Pour le juriste autrichien, la démocratie repose sur l'identification réussie entre les gouvernants et les gouvernés, plus que sur la référence exclusive au peuple législateur. Cette identification résulte essentiellement, selon lui, de la hiérarchie et de la stabilité des normes juridiques dans la société et, d'une manière générale, de l'existence d'un droit égal pour tous (*La démocratie*, 1926). Dans l'après-guerre, la méfiance à l'égard des dérives du parlementarisme et l'importance accordée au droit comme instrument de stabilisation de la vie politique favorisent le développement des cours constitutionnelles et le renforcement du contrôle de constitutionnalité des lois – ce qui conduit dirigeants politiques et journalistes à critiquer la dérive vers le « gouvernement des juges » (c'est-à-dire l'ingérence excessive de la justice dans les mécanismes d'élaboration et de contrôle des lois).

Les excès auxquels ont mené les utopies révolutionnaires au XX^e^ s. poussent enfin des philosophes libéraux contemporains à critiquer la fiction rousseauiste de la participation populaire, lorsqu'elle est appliquée de manière aveugle et sans gardes fous. Pour les auteurs libéraux, la proclamation de la souveraineté du peuple peut justifier les dérives les plus autoritaires si elle n'est pas appliquée dans une société où la séparation effective des pouvoirs, la limitation de l'État et le pluralisme économique et social garantissent la protection effective des libertés. Joseph Schumpeter (1883-1950) dénonce l'illusion selon laquelle la démocratie est le gouvernement du peuple par lui-même. Selon l'économiste autrichien, la démocratie est un régime où « la volonté du peuple est le produit et non pas la force motrice de l'action politique ». Elle repose sur une organisation institutionnelle qui « permet aux individus d'acquérir le pouvoir de décision, en se mettant en compétition pour remporter les suffrages populaires ». Elle suppose le pluralisme, la confrontation des points de vue et la concurrence libre et ouverte entre les partis sur le marché politique (*Capitalisme, socialisme et démocratie*, 1944). Pour Raymond Aron*, ce qui différencie la démocratie des tyrannies (notamment des « démocratie populaires » du bloc de l'Est) est l'existence et la protection des libertés réelles dans la société. Aussi, aurait-on bien tort selon lui de vouloir réduire le gouvernement démocratique à la souveraineté du peuple. La

véritable démocratie est le régime qui respecte la pluralité des opinions, permet leur libre confrontation et promeut l'esprit de compromis. « L'idéal de la démocratie c'est que les diverses forces aux prises établissent une espèce d'équilibre, que les différents intérêts trouvent des compromis et que les choses évoluent lentement, en écartant les formes historiques dépassées, mais sans excès de violence ou de hâte » (*Introduction à la philosophie politique*, 1952-1953).

► ***Souveraineté, Peuple, Contrat social, Libéralisme, État de droit***

▼ PLATON, *La République*, Paris, A. Colin, 1995 ; ARISTOTE, *Les politiques*, Paris, GF-Flammarion, 1999 ; LOCKE J., *Traité du gouvernement civil*, Paris, GF-Flammarion, 1992 ; MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Paris, Gallimard, 1995 ; ROUSSEAU J.-J., *Du contrat social*, Paris, GF-Flammarion, 2001 ; HAMILTON A., JAY J., MADISON J., *Le Fédéraliste*, Paris, Economica, 1988 ; SIEYÈS E.-J., *Qu'est-ce que le Tiers-État ?*, Paris, Flammarion, 2002 ; TOCQUEVILLE A. de, *De la démocratie en Amérique*, Paris, GF-Flammarion, 1999 ; MARX K., *Les luttes des classes en France*, Paris, Gallimard, 2002 ; KELSEN H., *La démocratie*, Paris, Dalloz, 2004 ; SCHMITT C., *Parlementarisme et démocratie*, Paris, Seuil, 1988 ; SCHUMPETER J., *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1990 ; ARON R., *Introduction à la philosophie politique : démocratie et révolution*, Paris, Livre de Poche, 1997.

▽ HERMET G., *La démocratie*, Paris, Flammarion, 2002 ; MANIN B., *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, GF-Flammarion, 1995 ; GOYARD-FABRE S., *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Paris, A. Colin, 1998 ; SADOUN M., DONEGANI J.-M., *La démocratie imparfaite*, Paris, Gallimard, 1994 ; ROUSSEAU D., *La démocratie continue*, Paris, LGDJ, 1998 ; BERNARDI B., *La démocratie : textes choisis*, Paris, GF-Flammarion, 1999.

Derrida (Jacques). Philosophe français (1930-2004), Jacques Derrida se forme très tôt à la phénoménologie de Husserl, tout en y intégrant l'héritage du structuralisme et de la psychanalyse freudienne. Sa philosophique reprend le travail de « déconstruction » de la pensée métaphysique occidentale (domaine de la philosophie qui s'interroge sur le fondement absolu des choses), entreprise commencée au XIX^e^ s. avec Nietzsche* et prolongée au XX^e^ s. par Heidegger*. La philosophie de Derrida tente de démasquer toutes les images, les représentations et les croyances qui orientent les consciences et justifient l'ordre établi. Elle s'entend également comme un projet d'émancipation à la recherche de nouvelles « forces vives », de nouvelles formes d'écriture. Méfiante à l'égard des synthèses et des philosophies de la totalité, elle refuse d'ériger un quelconque système philosophique.

Les écrits de Derrida, très nombreux et d'une grande diversité, ont pu inspirer certains porte-parole de minorités aux États-Unis en lutte contre le système de valeurs de la « société blanche ». À cet égard, ils sont rejetés à la fois par les penseurs conservateurs et par les penseurs libéraux. Pour les premiers, les

thèses derridiennes mettent clairement en cause la légitimité du socle de valeurs traditionnelles sur lequel s'est forgée l'identité nationale américaine et, pour les seconds, elles fournissent une justification dangereuse au communautarisme, c'est-à-dire à la fragmentation du corps social.

► ***Postmodernité, Communautarisme***

DERRIDA J., *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993 ; *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994 ; *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994.

LACOUE-LABARTHE Ph., NANCY J.-L. (dir.), *Les Fins de l'homme : à partir du travail de J. Derrida*, Paris, Galilée, 1980 ; MALLET M. (dir.), *Le passage des frontières : autour du travail de J. Derrida*, Paris, Galilée, 1993.

Droit. Le droit est l'ensemble des règles communes qui régissent la vie en société, généralement sanctionnées par la contrainte publique. Ces règles ont leur source dans la législation (élaboration des lois), la jurisprudence (application concrète des lois) et la doctrine (interprétation théorique des lois).

On parle de « droit positif » pour désigner les règles édictées par une autorité instituée et qui sont définies dans le cadre de systèmes juridiques particuliers. Ce droit est par conséquent variable d'une société à l'autre. On le distingue du « droit naturel » qui désigne les principes universels permettant d'évaluer le juste et à partir desquels il est possible de dégager un corps de règles positives. Ce droit suppose que la vie humaine repose sur un certain nombre de principes immuables qui peuvent être découverts par la raison. Les « droits de l'homme » sont ainsi considérés comme une émanation des droits naturels. Universels, inaltérables et inaliénables, ils doivent s'appliquer à l'ensemble des législations nationales.

De manière générale, la fonction normative du droit a pour objectif de réguler les relations humaines afin d'éviter qu'elles ne restent sous l'emprise des passions, des égoïsmes et de la violence. C'est pourquoi le droit doit se fonder sur les normes dégagées par la raison et non sur les faits (c'est-à-dire sur des relations spontanées qui conduisent toujours à légitimer le « droit du plus fort »). C'est à contre-courant de la thèse du droit du plus fort que se sont forgées en Europe les théories du droit naturel (celles de Grotius, Pufendorf, Burlamaqui ou Barbeyrac, mais aussi celles de Hobbes*, Rousseau* ou Kant*). Bien que distinct de la morale* (définie par l'intériorité de la règle, reposant sur l'autorité de la conscience), le droit est pour les théoriciens du droit naturel inséparable de l'idée de justice, dont l'un des principes fondamentaux est l'égalité face à la loi.

Il demeure néanmoins le soupçon que cet idéal du droit n'est en fait que l'expression des intérêts de la classe dominante (que signifie le « droit à la propriété » pour des ouvriers dépossédés des moyens de production ?) ou encore l'expression d'une conception ethnocentriste de la vie sociale qui privilégierait l'histoire occiden-

tale sur les autres cultures (la liberté individuelle peut-elle être la norme centrale dans des sociétés où la vie sociale est fortement communautarisée ?). Pour ces raisons, l'école du droit naturel a perdu du terrain au XX^e s., au profit du positivisme juridique (Hans Kelsen) ou de la sociologie du droit (Max Weber), disciplines qui revendiquent une neutralité face aux valeurs.

Dénonçant les dangers d'un « relativisme juridique » qui, en professant que « toutes les règles de droit se valent », se détournerait de l'idéal de justice (et en particulier du projet démocratique), des auteurs comme Léo Strauss* ou Michel Villey ont entrepris de réhabiliter la philosophie du droit dans le but de rétablir des « étalons de valeurs » pour évaluer les pratiques juridiques. La philosophie du droit connaît également un renouveau sous l'impulsion de philosophes, comme J. Habermas*, J. Rawls* ou R. Dworkin*, qui admettent qu'il est impossible de juger les décisions juridiques « positives » prises par les États sans un idéal universel du droit.

► ***Démocratie, Droit naturel, État de droit, Justice, Morale***

GROTIUS H., *Le droit de la guerre et de la paix*, Paris, PUF, 1999 ; HEGEL F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1999 ; KANT E., « Doctrine du droit », *in Métaphysique des mœurs*, t. 2, Paris, Gallimard, 1994 ; KELSEN H., *Théorie pure du droit*, Paris, Montchrestien, 1999 ; RAWLS J., *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987 ; DWORKIN R., *Prendre les droits au sérieux*, Paris, PUF, 1995.

ATIAS C., *Philosophie du droit*, Paris, PUF, 2004 ; BOURETZ P. (dir.), *La force du droit : panorama des débats contemporains*, Paris, Esprit, 1991.

Droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. La *Déclaration universelle des droits de l'Homme* (Nations Unies, 1948) proclame que « tous les peuples ont le droit de disposer d'eux-mêmes. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel ». Cette reconnaissance juridique est l'aboutissement d'un combat politique né au XIX^e s.

En 1848, plusieurs mouvements révolutionnaires se forment en Europe et participent à ce que les historiens nomment le « Printemps des peuples ». Leur objectif est de mettre fin à l'ordre politique imposé par les grandes monarchies lors du Congrès de Vienne de 1815. En France, les revendications portent sur une extension du droit de suffrage et les libertés publiques. Dans la péninsule italienne et dans les États allemands, les mouvements entendent participer à la naissance de grands États nationaux par l'unification politique. En Grèce, en Serbie, en Hongrie et en Pologne, les insurgés se dressent contre la tutelle des empires centraux et réclament une indépendance nationale. Le « principe des nationalités » est formulé dans ce dernier contexte : il établit qu'une population liée par une communauté de traditions et d'aspirations est en droit de se doter d'un État propre. Les dirigeants des mou-

vements nationalistes sont rapidement mis au pas par les armées impériales.

La dynamique amorcée en 1848 trouve néanmoins un prolongement lorsque les vainqueurs de la première guerre mondiale décident de démembrer l'Empire austro-hongrois et l'Empire ottoman. Dans son programme en quatorze points (janvier 1918), Woodrow Wilson, président des États-Unis, recommande que les frontières des nouveaux États constitués coïncident avec la délimitation des différentes nationalités. L'impossibilité de procéder à des découpages nets et indiscutables devient rapidement, néanmoins, une difficulté internationale majeure. Elle fournit au régime nazi un prétexte pour envahir en 1938-1939 la Tchécoslovaquie, puis la Pologne. En formalisant le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, la *Déclaration universelle des droits de l'Homme* tente de faire obstacle à de telles dérives. Mais le texte de 1948 est rapidement mis à l'épreuve dans les années 1950-1960 par les États créés à l'issue de la décolonisation. Pour éviter que la *Déclaration* ne serve à remettre en cause l'autorité des nouveaux gouvernements représentatifs, l'Organisation des Nations Unies est contrainte de l'affiner en 1970 : dans une *Déclaration sur les relations amicales et la coopération entre États*, elle précise que le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes peut être invoqué uniquement si une population se trouve soumise à un régime colonial, si elle subit une occupation étrangère ou si elle doit affronter une politique de discrimination raciale. Ces principes seront réaffirmés après l'éclatement du bloc communiste, à l'occasion de la Conférence de Vienne sur les droits de l'Homme (1993).

► ***Nation, Nationalisme, Souveraineté, Austro-marxisme***

▽ JOUVE E., *Le droit des peuples*, Paris, PUF, 1992 ; RICHARD P., *Droits de l'homme, droits des peuples*, Lyon, Chronique sociale, 1995 ; SANTAMARIA Y., WACHE B., *Du printemps des peuples à la société des nations : nations, nationalités et nationalisme en Europe 1850-1920*, Paris, La Découverte, 1996.

Droit divin. Si la pensée chrétienne a puissamment ancré dans les représentations politiques le principe d'une distinction entre le pouvoir *spirituel* de l'Église et le pouvoir *temporel* des princes (v. *Christianisme et politique*), l'édification de la monarchie moderne en Europe a largement reposé sur un double processus d'intégration politique et de confusion symbolique des sphères religieuse et séculière. Entre le X^e^ et le XIII^e^ s., l'empereur germanique, mais aussi les rois de France et d'Angleterre, n'hésitent pas à proclamer que leur pouvoir leur a été directement octroyé par Dieu. Ils se réapproprient une partie des mythes et des symboles de la chrétienté, afin de faire voir et faire valoir l'origine divine de leur charge. Cette confusion du sacré et du profane, savamment entretenue par des clercs placés au service du pouvoir séculier, ancrée dans les emblèmes et les rituels de la Couronne (comme la

cérémonie du sacre), contribue rapidement à l'enracinement de l'idée de « monarchie sacrée » durant les derniers siècles du Moyen Âge.

La théorie de la « monarchie de droit divin », édifiée au XVII^e s. en France et en Angleterre, puise directement dans cet héritage. Elle n'invente pas l'idée de la monarchie sacrée, mais tente de lui donner une assise doctrinale destinée à asseoir l'absolutisme royal. Les premiers éléments de doctrine sont posés au tout début du XVII^e s. par des juristes français (Guillaume Barclay, Jean Savaron) qui souhaitent renforcer le pouvoir de la Couronne dont l'autorité a été contestée à la fin du XVI^e s., durant les guerres de religion, par les princes de sang catholiques et par les partisans de la Réforme. C'est néanmoins dans la seconde moitié du Grand siècle que la thèse du droit divin devient la doctrine officielle de la monarchie, au moment où l'absolutisme semble triompher dans toute l'Europe (Charles-Quint, Louis XIV, Jacques I^er d'Angleterre). Jacques Bénigne Bossuet en France et Robert Filmer en Angleterre en sont les principaux théoriciens.

Chef de l'Église de France dont il défend l'autonomie vis-à-vis de Rome, Bossuet conçoit la charge du roi comme un « ministère » directement attribué par Dieu (*La politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte,* posth. 1709). Il considère l'histoire de la monarchie et du royaume comme le fruit de la divine Providence à laquelle aucun être humain, pas même le roi, ne peut se soustraire. Il justifie ainsi le pouvoir absolu du monarque sur ses sujets et, notamment, sur la noblesse et le clergé. Toute désobéissance au roi, représentant de Dieu sur terre, est une désobéissance à Dieu. Néanmoins, précise Bossuet, le monarque absolu se doit lui aussi de respecter les lois de Dieu : il ne peut se transformer en tyran et doit montrer l'exemple. Filmer défend une thèse proche de celle de Bossuet mais, encouragé par la politique intransigeante des Stuart, donne un caractère plus autoritaire au principe absolutiste (*De Patriarcha ou Du pouvoir naturel des rois,* posth. 1680). Selon l'écrivain anglais, le monde est gouverné par la main de Dieu qui a créé la monarchie pour étendre l'ordre chrétien sur terre. Fort logiquement, la personne royale est le lieu où doit se concentrer tous les pouvoirs, y compris en matière de religion.

En Angleterre, la thèse du droit divin ne survivra pas à la « Glorieuse révolution » (1688-1689). En Prusse, en Russie ou en Autriche, les monarques « éclairés » du XVIII^e s. préféreront s'inspirer des idées philosophiques nouvelles pour justifier leur autorité, plutôt que d'ancrer leur pouvoir dans la marche de la Providence. En France, le principe du droit divin sera rapidement discrédité par la montée des idées rationalistes des Lumières. Il continuera néanmoins d'inspirer le discours monarchique, après la Révolution de 1789, sous les plumes de Joseph de Maistre et surtout de Louis de Bonald. La Restauration (1816-1830) leur donnera une dernière tribune,

mais elle sera le dernier soubresaut du rêve d'une monarchie absolue ancrée dans les traditions chrétiennes.

► ***Christianisme et politique***

▼ Bossuet J.-B., *La politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, Paris, Dalloz, 2003 ; Filmer R., *Patriarcha ou du pouvoir naturel des rois, suivi des observations sur Hobbes*, Paris, L'Harmattan, 1991.

▽ Minois G., *Bossuet : entre Dieu et le Soleil*, Paris, Perrin, 2003 ; Lessay F., *Le débat Locke-Filmer*, Paris, PUF, 1998.

Droit naturel. La pensée « jusnaturaliste » distingue deux catégories de droits. Le « droit naturel » est un ensemble de principes immuables et universels. Le « droit positif » est forgé à un endroit et à une époque donnés. Le premier préexiste au second et doit lui servir de fondement moral et philosophique. Au jusnaturalisme ainsi défini s'oppose le positivisme juridique, dont l'objectif est de donner au droit positif une totale autonomie.

L'attachement à définir une règle de justice immuable peut être observé dès l'antiquité grecque chez les Stoïciens*. Selon le philosophe Chrysippe de Soli (280-206 av. J.-C.), la nature présente un caractère harmonieux. Elle permet à celui qui se conforme à ses lois de mener une vie paisible et vertueuse. Pour avancer sur cette voie, chacun doit se détacher des passions. Influencé par le stoïcisme, Cicéron* pose une première définition du droit naturel dans *La République* : « La loi vraie est la raison juste en accord avec la Nature ; elle est d'application universelle, invariable et éternelle (...) Les lois ne seront pas différentes à Rome ou à Athènes, et elles ne différeront pas d'un jour à l'autre : une seule loi éternelle et invariable sera valide pour toutes les nations et en tout temps ». Des principes équivalents sont retenus au Moyen Âge par la pensée scolastique. Dans sa *Somme théologique* (1265-1273), Thomas d'Aquin* caractérise une « loi éternelle » appuyée sur la « raison divine ». La « loi naturelle » constitue son prolongement terrestre ; par son fait, la nature réalise les projets divins. Une « loi humaine » vient compléter cet ensemble de déterminations ; elle vise à aménager la vie quotidienne de telle sorte que la disposition naturelle à la vertu puisse s'y exprimer.

Au XVII^e^ s., Hugo Grotius (1583-1645) rompt avec la tradition naturaliste et ouvre la voie au droit naturel moderne (*Le droit de la guerre et de la paix*, 1625). Le juriste hollandais voit la société non plus comme une entité supérieure, mais comme le produit de volontés individuelles. Il n'envisage plus la nature comme un ordre antérieur à toute expérience, mais comme le résultat des propriétés fondamentales et immuables de l'être humain. Pour Grotius, le droit naturel permet d'établir qu'une action « est moralement honnête ou déshonnête selon la convenance ou la disconvenance nécessaire qu'elle a avec la nature raisonnable et sociable de l'homme ». Il régit la conduite des

individus de façon universelle et immuable. Les États lui sont soumis de la même façon. Sur le plan interne, ils doivent se plier à des règles préexistantes (respect des engagements, réparation des torts provoqués, etc.) dont peuvent se prévaloir les sujets du royaume pour résister aux lois arbitraires et injustes. Sur le plan extérieur, ils se trouvent liés par des normes encadrant les relations avec les autres États, autorisant notamment deux types de guerres « justes » (les guerres défensives qui visent à protéger le patrimoine et la population contre une agression caractérisée d'un autre État; les guerres coercitives qui servent à punir une violation du droit naturel).

Samuel Von Pufendorf (1632-1694) poursuit la réflexion sur le droit naturel dans *Droit de la nature et des gens* (1672) et *Devoirs de l'homme et du citoyen* (1673), version abrégée du même ouvrage. Le juriste allemand postule que les hommes, naturellement sociables, sont enclins à s'imposer des obligations communes. Si le prince est bien indispensable pour assurer le respect de la loi dans la société, ses prérogatives doivent rester limitées et ses décisions doivent respecter les normes fondamentales que les hommes se sont données. Il ne peut agir contre le droit naturel, puisqu'il en est le garant.

John Locke* fait du droit naturel la garantie fondamentale de la sécurité et de la propriété privée (*Traité sur le gouvernement civil*, 1689-1690). Le droit trouve son fondement dans la raison* qui pousse spontanément les individus à respecter la vie et les biens d'autrui. Dans *Du Contrat social* (1762), Jean-Jacques Rousseau* localise pour sa part le droit naturel dans la « volonté générale », expression unanime des citoyens réunis en corps politique. Denis Diderot (1713-1784) retient la même analyse dans l'article « Droit naturel » de *L'Encyclopédie* (1751-1765) : « quand on supposerait la notion des espèces dans un flux perpétuel, la nature du droit naturel ne changerait pas, puisqu'elle serait toujours relative à la volonté générale et au désir commun de l'espèce entière ». En 1789, l'article 2 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* affirme que « le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression ».

À la fin du XIX^e^ s. et dans la première moitié du XX^e^ s., l'existence du droit naturel est remise en cause. Les tenants du positivisme juridique, notamment Hans Kelsen (1881-1973), soutiennent que le droit procède de la seule volonté du législateur. Mais après la seconde guerre mondiale, en réaction à l'expérience du nazisme, la nécessité est ressentie de référer de nouveau le droit positif à des normes universelles. Adoptée en 1948 par l'assemblée générale de l'Organisation des Nations Unies, la *Déclaration universelle des droits de l'homme* fait implicitement référence au droit naturel. Son préambule évoque « la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables ».

Le renforcement des théories du droit naturel n'est pas unanimement perçu comme une avancée. Leo Strauss* oppose la cohérence du « droit naturel classique » à l'ambivalence du « droit naturel moderne » (*Droit naturel et histoire,* 1953). Selon lui, le premier soumettait la collectivité à une norme supérieure. Le second suppose que cette collectivité fixe les normes qui régissent les relations entre ses membres. Dans ce dernier cas, l'objet du droit n'est plus de réaliser une conception universelle du bien, mais de rendre compatibles les agissements des individus qui poursuivent leurs propres fins. Le risque est alors que le relativisme gagne les consciences et mine l'unité de la collectivité. Une défense efficace du droit naturel passe par un retour à la définition classique.

► ***Droit, État de droit, Stoïcisme, Cicéron, Thomas d'Aquin, Hobbes, Locke, Rousseau, Strauss***

▼ CICERON, *La République*, Paris, Gallimard, 1994 ; THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1997 ; GROTIUS H., *Le droit de la guerre et de la paix*, Paris, PUF, 1999 ; PUFENDORF S. von, *Les devoirs de l'homme et du citoyen*, Caen, PUC, 1998 ; KELSEN H., *Théorie générale des normes*, Paris, PUF, 1996 ; STRAUSS L., *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986.

▽ BARRET-KRIEGEL B., *Les droits de l'homme et le droit naturel*, Paris, PUF, 1989 ; SERIAUX A., *Le droit naturel*, Paris, PUF, 1999 ; GOYARD-FABRE S., *Les embarras philosophiques du droit naturel*, Paris, Vrin, 2002.

Dworkin (Ronald). Philosophe du droit, Ronald Dworkin (né en 1931) s'est distingué dans les années 1970 par la publication d'une série d'articles adressant une critique directe à la *Théorie de la justice* de John Rawls*. Dans le sillage des théories du droit naturel*, Dworkin défend la nécessité de revenir à une lecture du droit fondée sur les valeurs fondatrices de la démocratie, et non simplement comme une technique de résolution des différends.

Dworkin accède à la notoriété lorsqu'il publie en 1977 *Prendre les droits au sérieux* (l'ouvrage réunit ses principaux articles). Il y reconnaît le rôle essentiel joué par la théorie de Rawls dans le renouveau de la philosophie morale aux États-Unis. Mais il dénonce chez le philosophe de Harvard une démarche étroitement utilitariste (que ce dernier prétend pourtant mettre à distance). Pour Dworkin, la défense de la liberté individuelle, fondement de l'utilitarisme libéral, est bien sûr une noble cause sans laquelle il n'y aurait pas de justice possible. Mais elle ne doit pas occulter la valeur essentielle de la démocratie : l'égalité des droits. C'est en effet en imposant une stricte égalité des citoyens devant la loi que les bâtisseurs de la démocratie sont parvenus à mettre fin au despotisme de l'État. La liberté individuelle n'est que le résultat logique d'une société où l'égalité des droits est préservée ; elle n'en est pas la condition. Autrement dit, la justice, chez Dworkin, ne découle pas uniquement de l'équilibre des droits *entre* individus : elle implique de protéger les droits *des*

individus en leur assurant une « égalité de respect et de considération » face à l'État.

On comprend aisément que le droit de résister à l'État constitue pour Dworkin l'un des droits les plus précieux des citoyens. Le droit de désobéissance aux lois injustes ne doit pas être qu'un argument théorique : il doit être une menace réelle pesant sur les gouvernants, destinée à rappeler à ces derniers que toute violation des principes fondamentaux de la vie démocratique (comme l'égalité des droits, la propriété, les libertés d'opinion, d'expression ou de réunion) a toutes les chances d'être immédiatement sanctionnée par les citoyens. Ces derniers peuvent s'en prévaloir à tout moment, car ce droit a été constitutionnalisé dans de grandes chartes ayant une portée juridique, comme la *Déclaration d'indépendance* américaine de 1776 ou la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789.

► ***Droit, Droit naturel, Liberté***

▼ DWORKIN R., *Prendre les droits au sérieux*, Paris, PUF, 1995.

▽ WESCHE S. et ZANETTI V. (dir.), *Dworkin*, Bruxelles, Ousia, 2000.

Écologisme. L'écologisme désigne à la fois un mouvement de pensée et un ensemble assez hétéroclite d'organisations militantes dont l'objectif principal est de préserver les équilibres de la nature en protégeant cette dernière des nuisances et des destructions provoquées par la société humaine. Il rompt ouvertement avec l'équation philosophique moderne associant le progrès de l'humanité aux avancées de la science et de la technique.

Apparu dans le dernier tiers du XX^e^ s., l'écologisme souhaite promouvoir un nouveau rapport de l'être humain à son environnement naturel. Avant l'époque moderne, la nature était conçue comme un ordre inviolable, parfait et harmonieux, créé par Dieu et régi par des lois universelles. L'homme y avait certes sa place, mais comme une « partie » d'un ensemble qui le dépasse. Dans cette conception, la violation des lois de la nature par l'homme était perçue comme destructrice de l'harmonie universelle. Elle était sanctionnée par la colère des dieux (comme le rappelle le mythe de Prométhée). La pensée moderne, profitant de la formidable explosion des connaissances de la Renaissance des XV^e^-XVI^e^ s., puis de la rupture philosophique opérée par le cartésianisme au XVII^e^ s., adopte une conception radicalement différente du rapport entre l'homme et la nature. Pour Descartes, celle-ci perd son caractère sacré : elle est conçue comme un « agencement mécanique de forces » dont il est désormais possible de faire l'étude scrupuleuse. En soumettant ces forces à la raison humaine, on peut envisager, souligne le philosophe et mathématicien français, de rendre les hommes « maîtres et possesseurs de la nature » (*Discours de la méthode*, 1637). Considéré comme malléable et en même temps inépuisable, l'environnement naturel devient un objet que la science et la technique peuvent aider à comprendre et maîtriser.

C'est précisément en raison de la prise de conscience des dangers que l'homme fait encourir à la nature que l'écologisme connaît un essor rapide dans les années 1970. Des voix s'élèvent pour condamner l'idéologie du progrès scientifique et technique véhiculée par la pensée moderne, comme celles de J. Habermas* (*La technique et la science comme idéologie*, 1973) et de J. Ellul (*La technique ou l'enjeu du siècle*, 1954; *Le système technicien*, 1977; *Le bluff technologique*, 1988). Cette critique prend, avec Hans Jonas*, une tournure plus « catastrophiste » et résolument anti-moderne : « La promesse de la technique moderne s'est inversée en menace », au point de mettre en danger l'existence des générations futures sur terre. Désormais, c'est la nature elle-même qui devient vulnérable et demande à être protégée. Le philosophe Michel Serres revient sur la nécessité d'instaurer un nouveau « contrat » entre l'homme et la nature, forçant l'humanisme traditionnel à sortir d'un anthropocentrisme intenable dans une société où l'être humain a acquis le pouvoir non seulement de modifier son propre environnement, mais aussi de le détruire (*Le contrat naturel*, 1990).

Cette prise de conscience ne conduit pas à la formation d'un courant de pensée homogène. Le fossé se creuse entre différentes sensibilités accordant des places très variables à l'homme et à la nature. Selon la typologie désormais classique dans les universités américaines, reprise par Luc Ferry, il faut distinguer trois « philosophies écologiques ». La première, appelée « l'écologie superficielle » (*shallow ecology*) ou « environnementaliste », prolonge la pensée moderne dans la mesure où elle s'inscrit dans un cadre « humaniste » et « anthropocentriste ». En voulant protéger la nature, c'est encore et avant tout l'homme qu'il s'agit de préserver : « la conscience s'est fait jour qu'à détruire le milieu qui l'entoure, l'homme risque bel et bien de mettre sa propre existence en danger ». La seconde philosophie, « l'écologie profonde » (*deep ecology*) ou « biocentrique », étend la sphère d'attribution de la morale et du droit à des « sujets » non humains (en particulier aux animaux), et recourt aux prémisses de l'utilitarisme (selon lequel il faut rechercher à augmenter autant que possible la quantité de bien-être dans le monde). Bien implanté dans les pays anglo-saxons (Paola Cavalieri, Peter Singer), ce courant est soutenu par le mouvement de la libération animale et par les auteurs de la *Déclaration universelle des droits de l'animal*. La troisième philosophie, dite « écocentrique », est encore plus radicale. Elle considère que la totalité de la nature, sous sa forme animale, végétale ou minérale, doit être considérée comme une « fin en soi », et non comme un simple moyen à l'usage de l'être humain. Pour certains de ses militants les plus radicaux, l'homme n'est pas seulement un être vivant parmi d'autres : il est aujourd'hui l'espèce la plus nuisible puisqu'il détruit les écosystèmes.

Certains auteurs contemporains dénoncent les théories les plus extrêmes de l'écologie profonde. Luc Ferry, par exemple, insiste sur ses conséquences politiques et morales qui pourraient mener à une nouvelle forme de totalitarisme, si la nature devenait l'objet d'une véritable idolâtrie conduisant à nier les droits de l'homme (*Le nouvel ordre écologique*, 1992).

►***Modernité, Postmodernité, Jonas***

HABERMAS J., *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Gallimard, 1990 ; ELLUL J., *Le système technicien*, Paris, Le Cherche Midi, 2004 ; JONAS H., *Le principe de responsabilité*, Paris, Cerf, 1993 ; SERRES M., *Le Contrat naturel*, Paris, Flammarion, 1997 ; FERRY L., *Le nouvel ordre écologique*, Paris, LGF, 2002.

SAINTENY G., *L'introuvable écologisme français ?*, Paris, PUF, 2000 ; SIMONET D., *L'écologisme*, Paris, PUF, 1985.

Économisme. Par le terme « économisme », on désigne les théories explicatives qui analysent les phénomènes politiques, sociaux et culturels comme le résultat direct ou indirect des faits économiques.

On peut distinguer deux grandes traditions intellectuelles privilégiant ce

type d'interprétation. Une grande partie des auteurs socialistes du XIX^e s. considèrent, dans la lignée de Saint-Simon*, des socialistes utopiques*, de Marx* et de Proudhon*, que l'amélioration des conditions sociales et politiques passe prioritairement par la transformation du système de production et d'échange. Ils rejoignent les partisans de l'anarcho-syndicalisme* qui entendent provoquer la révolution par la prise de contrôle des usines plutôt que par la conquête du pouvoir d'État. Cette conception est vivement dénoncée par Lénine dont les thèses insistent sur la nécessaire « prise d'assaut de l'État », appareil de domination contrôlé par la classe bourgeoise. En accordant davantage de place aux facteurs politiques, le léninisme s'en prend aussi à tout un courant du mouvement socialiste russe – auquel il donne le nom péjoratif d'« économisme » – dont les partisans, inspirés par les idées « révisionnistes » de la social-démocratie allemande, entendent mener des actions de réforme dans les domaines économique et social.

La seconde tradition privilégiant une approche économique des questions politiques et sociales est celle de l'utilitarisme libéral, particulièrement influent en Grande-Bretagne et aux États-Unis. Associant la philosophie de la quête du bonheur de Bentham aux conceptions libérales favorables à la liberté du commerce et à la propriété privée, l'utilitarisme libéral tend à privilégier le modèle de l'*homo œconomicus* pour penser l'organisation de la société. Les partisans de ce modèle accordent une place essentielle à la responsabilité individuelle et à la liberté d'entreprendre. Ils estiment que la vie sociale met aux prises des acteurs rationnels, capables d'opérer des choix et de s'organiser selon la technique du contrat. Sur le plan moral, ils considèrent que la justice émane des équilibres naturels issus de la rencontre des intérêts particuliers, dans la mesure où elle valorise le mérite personnel tout en assurant un enrichissement global de la société qui profite aux plus démunis. Toute intervention d'une autorité publique exerce un effet perturbateur qui porte atteinte aux libertés individuelles. En d'autres termes, la vie sociale doit se calquer sur le modèle du marché. Pendant longtemps, cette conception était essentiellement défendue par des économistes (comme Milton Friedman ou Friedrich von Hayek), mais depuis une trentaine d'années, un courant philosophique plus vaste, connu sous le nom de « libertarisme* », cherche à appliquer le modèle de l'ultralibéralisme à l'ensemble des rapport sociaux. Face au risque d'accroissement des inégalités sociales, l'économisme ultralibéral est combattu à la fois par la sociologie critique (Pierre Bourdieu en France), par les courants néo-marxistes et libertaires, par les mouvements altermondialistes et par les penseurs « libéraux » américains.

► ***Socialisme utopique, Socialisme, Marxisme, Libéralisme, Libertarisme, Saint-Simon, Marx, Proudhon***

▼ PROUDHON P.-J., *Théorie de la propriété*, Paris, L'Harmattan, 2000 ; MARX K.,

Contribution à la critique de l'économie politique, Paris, Gallimard, 1976 ; FRIEDMAN M., *Capitalisme et liberté*, Paris, Robert Laffont, 1971.

▽ LANGLOIS R., *Pour en finir avec l'économisme*, Paris, Boréal, 1995 ; MERLANT Ph., PASSET R., ROBIN J. (dir), *Sortir de l'économisme : une alternative au capitalisme néo-libéral*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2003.

Erasme (Didier). Pour de nombreux historiens, le philosophe hollandais Didier Erasme (v. 1469-1536) incarne la conscience humaniste* de la Renaissance. Son œuvre, écrite d'une plume acérée, traite de la plupart des questions éthiques liées à la vie chrétienne (l'amour, la tolérance, le libre-arbitre, la foi) et, à ce titre, n'hésite pas à se prononcer sur les dévoiements des puissants et les injustices dans la société humaine. Conseiller des rois, mais aussi critique à l'égard de leur vanité et de leurs tentations guerrières, il défend ouvertement une éthique de paix et d'humilité qui lui attire le mépris de tous ceux, gens de cours et dignitaires de l'Église, que la quête des honneurs et l'ambition politique détournent des règles de la vie chrétienne.

Dans l'*Éloge de la folie* (1509), Erasme prend violemment à partie toutes les faiblesses des hommes, comme la cruauté, l'hypocrisie, la passion du lucre, la vanité, l'ostentation, la quête des dignités ou l'appétit pour les choses terrestres. Il souhaite mettre à profit les connaissances antiques et la relecture des Évangiles pour diffuser une morale de paix capable de répandre l'amour dans la société. Dans l'*Institution du prince chrétien* (1516), Erasme enjoint les princes séculiers à gouverner selon les principes de tolérance et de bonté enseignés par le Christ, afin d'échapper à la tentation de régner en maîtres absolus sur leurs sujets et d'imposer leur ordre à l'extérieur par la guerre. L'éducation morale des gouvernants constitue à cet égard une voie essentielle pour les aider à acquérir les vertus chrétiennes qui les pousseront à agir pour le bien de leur peuple, dans l'amour de Dieu. Pour Erasme, « le prince des humanistes », gouverner est une affaire de conscience.

► ***Humanisme, Morale***

▼ ERASME D., *Éloge de la folie*, Paris, Flammarion, 1999.

▽ ZWEIG S., *Erasme*, Paris, Livre de Poche, 1999 ; MARGOLIN J.-C., *Erasme. Précepteur de l'Europe*, Paris, Julliard, 1995.

Eschatologie. En théologie, l'eschatologie (du grec *eschatos*, « dernier », et *logos*, « discours ») désigne l'ensemble des thèmes et des doctrines qui portent sur les fins dernières de l'univers et de l'humanité. Les doctrines « millénaristes » dont s'inspirent de nombreuses sectes chrétiennes annoncent par exemple l'avènement imminent du « millénium », la période de mille ans prophétisée dans la Bible, « l'Apocalypse », à l'issue de laquelle Dieu est censé vaincre les puissances du mal et instaurer le royaume messianique. Par

extension, dans le langage philosophique ou sociologique, les thèses eschatologiques renvoient aux idéologies politiques qui annoncent l'avènement d'un âge de bonheur et de perfection. On peut ainsi repérer une dimension eschatologique dans le *Projet de paix perpétuelle* de Kant*, ou encore dans le projet de Marx et Engels d'instaurer une « société sans classes ».

►***Marx, Kant***

KANT E., *Vers la paix perpétuelle*, Hatier, 2001 ; MARX K., ENGELS F., *Manifeste du Parti communiste*, Paris, 10/18, 2004.

DE LAUBIER P., *L'eschatologie*, Paris, PUF, 1998 ; VAUCHEZ A. (dir.), *L'attente des temps nouveaux : eschatologie, millénarismes et visions du futur du Moyen Âge au XX^e s.*, Turnhout, Brepols, 2002.

État. Le terme « État » désigne le modèle de domination politique qui s'est lentement édifié en Occident à partir du XIV^e s. par l'unification des territoires féodaux et la monopolisation du pouvoir au profit d'institutions politiques centralisées. Il désigne aussi la personne morale disposant de la légitimité d'édicter les lois et de recourir à la force publique. L'usage du mot s'est imposé progressivement dans l'histoire européenne, au prix d'un long travail de légitimation.

Durant les siècles de la Renaissance (XV^e-XVI^e s.), des juristes et des philosophes européens se réfèrent à l'État pour asseoir l'ordre politique post-féodal sur des fondements rationnels. La notion est mobilisée à la fois pour justifier l'autorité de la couronne et pour revendiquer l'unité de la puissance souveraine. Les monarchies bénéficient d'une dynamique de centralisation qui se traduit par l'unification des anciens territoires féodaux et le renforcement des prérogatives royales dans les domaines de la justice, de la fiscalité et de l'armée. Alors qu'ils s'appuyaient par le passé sur des autorités intermédiaires (nobiliaires, ecclésiastiques ou corporatives) dotées d'une large autonomie, les rois s'attachent désormais à édifier une administration qui leur donne les moyens de gouverner directement. Parallèlement, les références théologiques qui visaient à justifier les fondements du pouvoir cèdent la place à des arguments tirés de nouvelles disciplines telles que la philosophie* et le droit*. La religion, notamment la thèse du droit divin*, continue certes d'imprégner le discours de la puissance monarchique jusqu'au siècle des Lumières. Mais en recourant de plus en plus aux arguments philosophiques et juridiques, le pouvoir séculier est désormais en mesure de forger ses propres principes de légitimité.

Ce double mouvement de sortie de la féodalité médiévale et de sécularisation des représentations politiques s'accompagne d'un renouvellement de la pensée politique. Dans *Le Prince* (1513), Machiavel* propose une réflexion sur le pouvoir civil détachée de toute considération morale et religieuse. Dans *Les six livres de la République* (1576), Jean Bodin* présente l'État comme le siège de la puissance souveraine et

comme l'instrument d'unification de l'ordre social. Aux XVII^e s. et XVIII^e s., les théories du contrat social* (Hobbes*, Locke*, Rousseau*) fournissent un élément de réponse décisif à la question de la légitimité du pouvoir, puisque l'autorité est recherchée désormais dans la société et non dans un ordre métaphysique ou primordial. Entre la fin du XVII^e et le XIX^e s., les premiers philosophes libéraux engagent une réflexion sur la limitation du pouvoir de l'État. Les tenants du libéralisme politique* (Locke*, Montesquieu*) jugent nécessaire de garantir le développement autonome des activités privées et de limiter les prérogatives de l'État à la protection des libertés. Les défenseurs du libéralisme économique (Adam Smith, Ricardo, Say, Bastiat), considèrent que les équilibres naturels du marché préservent les intérêts et les libertés de chacun. Toute intervention extérieure sur le marché étant perturbatrice, l'État doit rester cantonné dans ses fonctions régaliennes.

Le développement de la puissance publique, toutefois, n'est pas systématiquement associé à une menace pour la liberté. Dans *Principes de la philosophie du droit*, 1821, Friedrich Hegel* tente d'identifier les mécanismes qui déterminent la marche de l'État dans l'histoire. Selon le philosophe allemand, chaque société avance sur l'échelle du progrès universel. À terme, l'État doit permettre de dépasser toutes les contradictions présentes dans la société pour instaurer une parfaite unité sociale et morale. Il a les moyens de remédier aux égoïsmes et aux rivalités qui traversent la société et d'imposer une « moralité objective » partagée par tous. Il permet aux individualités de se transcender dans un ensemble supérieur et d'accéder ainsi à une véritable liberté – une liberté qui ne se résume pas à la protection de la sphère privée, mais qui permet de mener une existence conforme à la « Raison universelle ».

À partir des années 1830, l'accélération de l'industrialisation et le creusement des inégalités sociales favorisent le développement de nouvelles réflexions sur la puissance publique. La critique de l'État est alors menée par les théoriciens révolutionnaires et libertaires qui luttent à la fois pour l'émancipation du monde ouvrier et pour l'édification d'une société fondée sur des bases égalitaires et solidaires. Pour Proudhon*, l'État constitue la principale entrave empêchant la société de s'autogouverner. Il convient selon lui de détruire l'appareil administratif, de promouvoir le développement d'une organisation économique « mutuelliste » et un modèle politique de type fédéral. Pour les théoriciens de l'anarchisme*, tels Bakounine ou Kropotkine, l'État est par essence tyrannique et oppressif. Il broie l'individu et entrave sa liberté naturelle. Il convient donc de lancer des actions révolutionnaires contre toutes les formes d'autorité instituées. En observant la même réalité économique et sociale, Karl Marx* livre une analyse différente de la domination étatique. Pour le philosophe allemand, l'État est le produit

des rapports de force entre des classes sociales structurées par le système de production et d'échange. Dans le système capitaliste, il est utilisé par la bourgeoisie comme instrument de domination pour maintenir son emprise sur la classe ouvrière. Son « dépérissement » est inéluctable car, selon Marx, l'économie capitaliste enferme des contradictions internes qui conduiront à son effondrement naturel. Dans la société socialiste, aucune forme d'exploitation n'aura plus cours, les classes disparaîtront et la puissance publique perdra toute raison d'être. Lénine et les théoriciens du marxisme-léninisme* réinterprètent cet argument. Une fois l'appropriation collective des moyens de production réalisée, l'appareil administratif doit selon eux être mis au service de la classe ouvrière pendant une période transitoire pour venir à bout des dernières résistances bourgeoises.

Parallèlement à ces analyses critiques, le droit et la sociologie deviennent à la fin du XIX^e^ s. des disciplines majeures pour penser le rôle de l'État dans la société. Selon le sociologue allemand Max Weber (1864-1920), l'État est une institution qui dispose du « monopole de la violence physique légitime » sur un territoire donné. Les individus reconnaissent son autorité en acceptant de lui obéir. Cette autorité peut être fondée sur trois types de légitimité : la tradition, le charisme du chef politique ou, dans les sociétés modernes, la rationalité et la légalité des normes instituées par des organes spécialisés. Selon Raymond Carré de Malberg (1861-1935), l'État est une « personne juridique » permanente et immuable qui ne doit pas être confondue avec les gouvernants. Il incarne une volonté supérieure et incontestable, mais il est contraint de respecter le droit qu'il énonce lui-même (notamment les textes constitutionnels). « Si absolue que soit la puissance de l'État et alors même qu'il lui serait juridiquement possible de tout faire, il ne peut supprimer tout ordre juridique et fonder l'anarchie, car il se détruirait lui-même » note le juriste français.

Au XX^e^ s., les débats sur la légitimité de l'État restent au cœur de la réflexion philosophique. Tout d'abord, dès les années 1920, Carl Schmitt* défend le caractère incoercible de l'État (*Théologie politique*, 1922). Le philosophe allemand prend pour référence les situations d'exception. C'est selon lui dans les moments de tension maximale – lorsqu'il s'agit de livrer une déclaration de guerre par exemple – que l'essence de l'État se dévoile le plus clairement. Le pouvoir souverain s'y trouve libéré de toute obligation morale. Il suspend le droit établi en vertu d'un principe supérieur d'autoconservation. Cette faculté démontre qu'il présente un caractère absolu, y compris dans les périodes de paix. La double expérience du nazisme et du stalinisme tend à discréditer cette lecture : dans la perspective ouverte par les premiers penseurs du totalitarisme* (Karl Popper, Jacob L. Talmon, Hannah Arendt), l'affirmation illimitée de

l'État est inévitablement perçue comme liberticide.

Ensuite, dans l'après-guerre, le développement de l'État-providence et l'interventionnisme de l'État (v. *Keynésianisme*) sont critiqués par les théoriciens du néo-libéralisme, notamment par Milton Friedman et « l'école de Chicago ». La critique est renouvelée dans les années 1970 par les mouvements libertaires de droite, notamment par les auteurs « libertariens* », (partisans d'un ultralibéralisme politique et économique). L'un de leurs principaux représentants, Friedrich Von Hayek (1899-1992) reconnaît que divers services d'intérêt général peuvent être financés par l'impôt. Mais il conteste le fait que leur gestion soit confiée aux seuls pouvoirs publics et préconise de les soumettre aux règles de la concurrence. L'objet de la critique est moins l'État en lui-même que l'existence d'un « monopole gouvernemental » sur certaines activités relevant de la sphère privée. Principal animateur du courant libertarien dans les années 1970-1980, Robert Nozick (1938-2002) ne reconnaît à l'État que la mission de protéger le marché (sécurité de la propriété privée, respect des contrats, répression du vol et lutte contre la fraude) (*Anarchie, État et Utopie*, 1974). Murray Rothbard (1926-1995) développe un point de vue plus radical (*L'Éthique de la liberté*, 1982). Il établit que les hommes sont libres à la seule condition de pourvoir organiser eux-mêmes leurs relations, sans l'intervention d'une autorité extérieure. L'État est à ses yeux un organe dont l'existence même est illégitime : les fonctions qu'il assume aujourd'hui peuvent être assurées par le jeu naturel du marché (y compris la défense de la propriété et la protection des contrats).

Enfin, à partir des années 1990, la construction de l'Union européenne comme la mondialisation (intensification des échanges économiques, élargissement des marchés financiers, développement des flux migratoires transnationaux, ouverture des communications, etc.) suscitent de nouveaux questionnements. Jürgen Habermas* jette un regard critique sur les principes qui ont servi à unifier les sociétés politiques à l'âge moderne. La construction européenne fournit selon lui le moyen de dépasser des structures étatiques devenues obsolètes – ce qui implique le développement préalable d'une « solidarité cosmopolitique ». Les communautés de citoyens doivent désormais rechercher leur unité dans l'adhésion à des normes supérieures associées à l'esprit démocratique et aux droits de l'homme. Dans la même optique, Jean-Marc Ferry propose de concevoir l'Union européenne comme une structure politique inédite (*La question de l'État européen*, 2000). Selon le philosophe français, « un État européen peut se profiler comme une construction juridique sans État, si l'on entend le mot "État" au sens conventionnel d'une monopolisation de la souveraineté ». Sa fonction serait strictement « éthique » : elle consisterait à assurer la « formation civique » des citoyens européens.

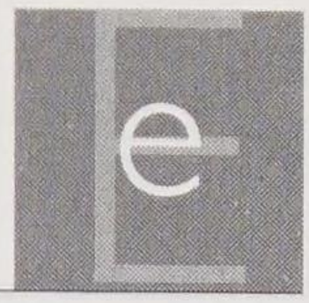
► ***Souveraineté, État de droit, État-Nation, Pouvoir***

▼ HEGEL G. W. F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, GF-Flammarion, 1998; CARRE DE MALBERG R., *Contribution à la théorie générale de l'État*, Paris, Dalloz, 2003; SCHMITT C., *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988; HAYEK F. VON, *La route de la servitude*, Paris, PUF, 1993; *Droit, législation et liberté*, Paris, PUF, 1995; NOZICK R., *Anarchie, État et Utopie*, Paris, PUF, 2003; ROTHBARD M., *L'éthique de la liberté*, Paris, Belles lettres, 1991; HABERMAS J., *Après l'État-nation* Paris, Fayard, 2000.

▽ BARRET-KRIEGEL B., *Les chemins de l'État*, Paris, Calmann-Lévy, 1994; GOYARD-FABRE S., *L'État*, Paris, A. Colin, 1999; *L'État au XX^e s. : regards sur la pensée juridique et politique du monde occidental*, Paris, Vrin, 2004; KAHN P., *L'État*, Paris, Quintette, 2003; CAMBIER A., *Qu'est-ce que l'État?*, Paris, Vrin, 2004; ÖZER A., *L'État : textes choisis et présentés*, Paris, GF-Flammarion, 1998; PALAYRET G., *La société, le droit et l'État moderne*, Paris, Ellipses, 1998.

État de droit. L'idée d'« État de droit » a été forgée au XIX^e s. Elle est aujourd'hui devenue une notion centrale de la théorie démocratique, au point d'être utilisée – parfois de manière immodérée – à la fois par les philosophes du droit, par les juristes et par les élus politiques. Elle désigne le système d'institutions et de règles par lesquelles l'État (le pouvoir civil et ses prolongements administratifs et judiciaires) est soumis au respect du droit.

La conception juridique de l'État est ancienne puisque les institutions monarchiques d'Ancien régime, sur lesquelles se sont lentement établies les fondements étatiques, étaient largement encadrées par un système de règles et de normes publiques officialisées dans des actes solennels adoptés par la Couronne (en particulier les « lois fondamentales du royaume »). Si le monarque absolu concentrait bien la réalité du pouvoir, il ne pouvait pas tout faire : le pouvoir d'État exigeait le strict respect des règles du protocole et des lois fondées par la tradition. Les théoriciens du contrat (Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau) sont néanmoins les précurseurs de l'interprétation moderne de l'État de droit, dans la mesure où ils sont les premiers à affirmer que le pouvoir civil tire sa légitimité d'une convention passée entre individus (ou entre les individus et le pouvoir civil), et non plus d'une délégation divine immuable et transcendante. Au XVIII^e s., la pensée libérale forge les principes essentiel du « constitutionnalisme ». Celui-ci projette de soumettre le pouvoir à un corps de principes fondamentaux, afin qu'il ne tombe pas dans les excès du despotisme. Le respect de la constitution coutumière en Angleterre, l'adoption de textes constitutionnels et de déclarations des droits en France après 1789, comme le souci des « monarques éclairés » du XVIII^e s. de développer la législation royale, témoignent de ce renforcement continu de la conception de l'État encadré par le droit.



À partir du XIX^e s., le déclin des monarchies autoritaires en Europe renforce la légitimité du droit comme moyen d'encadrer l'action de l'État. L'école juridique allemande, qui invente la notion d'État de droit (*Rechtsstaat*), oppose ce dernier, dont la légitimité s'ancre dans un système juridique, à « l'État de police » (*Obrigkeitstaat*), dont le pouvoir repose sur la violence. Cette distinction reste limitée dans la mesure où, comme le rappelle Kelsen, un régime policier peut parfaitement se doter d'une constitution démocratique (voir par exemple la constitution de l'URSS de 1936). La présence d'un système juridique n'est donc pas une condition suffisante pour qu'existe un État de droit.

Pour cette raison, juristes et philosophes admettent aujourd'hui qu'il est nécessaire d'introduire trois autres conditions. Une condition démocratique : un État de droit doit reposer de manière effective sur la souveraineté du peuple, exercée directement par les citoyens ou par l'intermédiaire de leurs représentants, grâce au multipartisme et à des élections libres. Une condition libérale : l'État de droit doit garantir les droits individuels et accepter le contrôle de la légalité de ses actes par des organes indépendants ; il suppose donc une autolimitation du pouvoir*, prévue dans le cadre de la constitution. Une condition constitutionnelle : les trois grands pouvoirs (exécutif, législatif et judiciaire) doivent être séparés et la hiérarchie des normes doit être protégée.

► ***Démocratie, Droit, Droit naturel, État***

LOCKE J., *Traité du gouvernement civil*, Paris, GF-Flammarion, 1992 ; MONTESQUIEU Ch. de, *De l'esprit des lois*, Paris, Nathan, 1999 ; KELSEN H., *Théorie pure du droit*, Paris, Montchrestien, 1999.

CHEVALLIER J., *L'État de droit*, Paris, Monchrestien, 2004 ; BURDEAU G., *Traité de science politique*, t. IV, Paris, LGDJ, 1983 ; MANENT P., *Les libéraux*, Paris, Gallimard, 2001.

État-Nation. L'expression « État-nation » est forgée en 1907 par l'historien allemand Friedrich Meinecke (1862-1954) dans le prolongement des conflits d'interprétation qui mettent en opposition, depuis le début du XIX^e s., les conceptions française et allemande de la nation*. Il désigne alors le mode d'organisation politique et social qui fait reposer l'appartenance à la nation sur une adhésion volontaire. La notion est rapidement intégrée au droit public français où elle est utilisée pour définir l'État comme la personnification juridique de la nation. Selon la formule du juriste Raymond Carré de Malberg (1861-1935) : « La Nation est l'ensemble des hommes et la population concourant à former un État et qui sont la substance humaine de l'État ».

Aujourd'hui, on parle d'État-nation pour désigner les systèmes politiques caractérisés par la superposition entre le cadre territorial dans lequel s'applique le droit de la nationalité (appartenance juridique d'une per-

sonne à la population d'un État) et celui dans lequel s'exerce la citoyenneté (participation de l'individu à la vie politique de l'État). Les austro-marxistes* ont été les premiers à souligner le caractère restrictif de ce dispositif et à proposer de dissocier la nation de l'État. Un projet comparable est aujourd'hui défendu, dans le contexte de construction de l'Union européenne, par Jürgen Habermas* et Jean-Marc Ferry.

► ***Citoyenneté, État, Nation, Souveraineté, Multiculturalisme, Habermas***

▼ CARRE DE MALBERG R., *Contribution à la théorie générale de l'État*, Paris, Dalloz, 2003 ; FERRY J.-M., *La question de l'État européen*, Paris, Gallimard, 2000 ; HABERMAS J., *Après l'État-nation*, Paris, Fayard, 2000.

▽ CABANEL P. *et al.*, *La fabrique des nations : figures de l'État-nation au XIX^e s.*, Paris, Éditions de Paris, 2003 ; DIECKHOFF A., *La nation dans tous ses états*, Paris, Flammarion, 2000 ; SCHULTZE H., *État et nation dans l'histoire de l'Europe*, Paris, Seuil, 1998.

Féminisme. Forgé au XIX^e s., le mot « féminisme » apparaît d'abord dans le discours médical pour désigner les hommes d'apparence féminine. Il se déplace rapidement dans le discours politique au moment de l'extension du suffrage universel. Il désigne à la fois une attitude philosophique et un mouvement social revendiquant l'égalité des droits et des traitements entre les femmes et les hommes dans la vie sociale, professionnelle et politique.

On peut distinguer deux expressions du féminisme dans la vie politique occidentale depuis deux siècles. Le féminisme démocratique et républicain entend faire accéder les femmes aux mêmes droits civiques que les hommes, en particulier au droit de vote. Une telle revendication apparaît dès les *Cahiers de doléances* de 1789, dans *la Déclaration des droits de la femme* d'Olympe de Gouges (1791), dans le mouvement des « suffragettes » qui se constitue en Angleterre en 1865 et dans la pensée de John Stuart Mill (*De l'assujettissement des femmes,* 1869). Le féminisme d'inspiration socialiste, quant à lui, émerge dans les années 1830 dans les cercles fouriéristes et saint-simoniens. Pour ses partisans, l'émancipation économique des femmes, comme leur épanouissement social et familial, exigent une réorganisation globale de la société. Marx estimera, à cet égard, que les inégalités entre les hommes et les femmes sont un legs de la société aristocratique et constituent une entrave à la révolution prolétarienne : elles méritent donc d'être abolies. Repris dans les années 1960-1970 par des organisations de défense des droits des femmes (le « Women's Lib » aux États-Unis, le « Mouvement de libération des femmes » en France) et par la plupart des mouvements d'extrême-gauche, ce féminisme est plus radical dans la mesure où il étend son combat libérateur aux sphères de la culture, de l'éducation, des mœurs et de l'économie.

► ***Communautarisme, Droit***

▽ DE BEAUVOIR S., *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1996 ; FOUQUE A., *Il y a deux sexes : essais de féminologie 1989-1995*, Paris, Gallimard, 2004 ; WITTIG M., *La Pensée straight*, Paris, Balland, 2001.

▽ ALBISTUR M., ARMOGATHE D., *Histoire du féminisme français du Moyen-âge à nos jours*, Paris, Éd. des Femmes, 1977 ; DUBY G. (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, Paris, Perrin, 2002 ; MICHEL A., *Le féminisme*, Paris, PUF, 2003.

Fichte (Johann Gottlieb). Après avoir étudié à Königsberg, Fichte (1762-1814) se spécialise dans la philosophie de la connaissance et de la religion. Sa réflexion s'inscrit dans la tradition idéaliste* allemande et porte principalement sur le rapport du sujet pensant au monde. En 1793, elle trouve un prolongement politique dans les *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*. Selon Fichte, l'humanité progresse vers la liberté à mesure qu'elle se rapproche d'un modèle d'harmonie universelle établi de toute éternité dans la sphère des idées. Cette évolution ne peut

s'accomplir par la réalisation des principes abstraits définis par les Lumières, mais par une volonté humaine de conquête de la liberté. Pour cela, chaque communauté historique doit être en mesure d'affirmer son « caractère propre ». Les exhortations lancées en 1807-1808 dans les *Discours à la nation allemande* donneront une portée résolument politique au schéma philosophique fichtéen. Le philosophe prussien y invite les populations germanophones à cultiver leur différence pour avancer vers un stade supérieur de réalisation. Il souhaite que chaque individu prenne une part active à cet effort et réclame en conséquence la mise en œuvre d'une politique éducative volontariste. Ces réflexions contribuent à forger la définition culturelle de la nation privilégiée en Allemagne aux XIX^e^ et XX^e^ s.

► ***Idéalisme, Nation, Nationalisme, Pangermanisme, Herder, Renan***

▼ FICHTE J. G., *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la révolution française*, Paris, Payot, 1989; *Discours à la nation allemande*, Paris, Imprimerie nationale, 1992.

▽ DUMONT Louis, « Une variante nationale : le peuple et la nation chez Herder et Fichte », *in Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983 ; GODDAR J.-C., *Fichte : le moi et la liberté*, Paris, PUF, 2000 ; PHILONENKO A., *L'œuvre de Fichte*, Paris, Vrin, 2000.

Foucault (Michel). La philosophie de Michel Foucault (1926-1984) s'est intéressée à des sujets originaux et divers (la folie, les fondements du savoir, la prison, la délinquance, la sexualité, l'hôpital...) qui sont autant de défis jetés à la pensée philosophique classique. À la croisée de l'épistémologie, de la philosophie, de l'histoire et des sciences humaines, ses écrits abordent, sous des angles divers, la question du pouvoir* conçue comme un ensemble de phénomènes cachés dans le fonctionnement de la société. C'est en explorant l'histoire des institutions sociales, les dispositifs de discours ou la généalogie des formes de la connaissance que l'on peut repérer les formes du pouvoir qui gouvernent les individus.

La philosophie foucaldienne propose en effet une nouvelle interprétation du pouvoir, non au sens d'un foyer unique qui rayonnerait sur toute la société (comme l'État), mais au sens d'une « multiplicité de rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation ; le jeu qui par voie de luttes et d'affrontements incessants les transforme, les renforce, les inverse ». C'est pourquoi le pouvoir est omniprésent, « infiniment mouvant », y compris lorsqu'il n'est pas directement visible, lorsqu'il contrôle nos discours, nos manières d'être, la tenue de nos corps. Dans sa thèse de doctorat, *l'Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), Foucault montre que la raison* et la folie sont rigoureusement opposées à partir du XVII^e^ s. Autrefois pleinement acceptés dans la société, les « fous » sont progressivement mis à l'écart, isolés dans des institutions spécialisées, dans une

société où la norme de la rationalité s'est imposée comme la seule voie de l'émancipation individuelle. Dans *Surveiller et punir* (1975), Foucault étudie tout un ensemble d'institutions disciplinaires qui, dans l'histoire occidentale récente, ont permis à la société de s'assurer un contrôle étroit sur les corps (prisons, casernes, manufactures, hôpitaux, écoles et internats...). La prison en particulier, loin d'empêcher la délinquance, contribue au contraire à la nourrir par la violence qu'elle exerce sur les détenus. Cette approche des phénomènes de pouvoir amène Foucault à s'engager pour « défendre la société », non au service d'un parti et d'un programme global de réforme sociale, mais en choisissant de défendre des causes spécifiques (comme la réforme de l'univers carcéral, dans le cadre du Groupe d'information sur les prisons).

La contribution de Foucault à l'analyse de la généalogie des savoirs est fondamentale. Dans *Les mots et les choses* (1966), puis dans *L'archéologie du savoir* (1969), le philosophe retrace l'histoire des connaissances et des formes discursives (notamment celles qui portent sur la société), en repérant des « configurations spécifiques » (*épistèmê*) qui s'imposent dans la vie intellectuelle à une époque donnée. Ainsi, ce n'est que depuis le XIX^e^ s. que l'homme devient explicitement un sujet et un objet de la connaissance – d'où l'émergence progressive de nouvelles sciences comme la psychologie, la sociologie ou la médecine clinique. Mais Foucault prédit en même temps « la mort de l'homme », non pas la disparition de l'espèce humaine, mais seulement la fin possible d'un discours dans lequel « l'homme » était le principal objet de savoir sur lui-même. Ce qui n'empêche pas le professeur au Collège de France de rechercher de nouvelles formes de subjectivité irréductibles au sujet « moderne » et à « l'assujettissement chrétien » (influence de Nietzsche* et Heidegger*). Il défend même, vers la fin de sa vie, un nouveau rapport éthique à soi, une « esthétisation de l'existence » qui permettrait au sujet de faire de « sa vie une œuvre d'art » *(Histoire de la sexualité*, III, 1984).

► ***Pouvoir, Liberté, Heidegger, Nietzsche***

▼ FOUCAULT M., *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969 ; *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1993 ; *Histoire de la sexualité*, t. I et 2, Paris, Gallimard, 1994.

▽ DE CERTEAU M., « Les sciences humaines et la mort de l'homme », *in Etudes*, mars 1967 ; DELEUZE G., *Foucault*, Paris, Minuit, 2004 ; DREYFUS H.-L., RABINOW P., *Michel Foucault : un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1992.

Francfort (École de). « L'école de Francfort » désigne un mouvement intellectuel qui prend naissance au début des années 1920 à l'Institut d'études sociales de Francfort, autour de Max Horkheimer et de Theodor Adorno, auxquels se joignent un peu plus tard Herbert Marcuse et Walter Benjamin.

Initialement, le projet des pionniers s'efforce, sur la base d'un travail

interdisciplinaire associant la philosophie, l'esthétique, la psychologie et la sociologie, de perpétuer le projet émancipateur de la modernité*, tout en menant des analyses critiques sur le rôle de la technique, sur l'évolution de l'art, sur les mutations de l'autorité et de la famille, ou encore sur l'antisémitisme. Pour Horkheimer et ses proches, il s'agit alors d'élaborer une « théorie critique » de la société industrielle et bourgeoise, en articulant différentes interprétations héritées du marxisme*, de la psychanalyse et de la philosophie idéaliste*.

La montée des fascismes en Europe marque un tournant pour le mouvement qui comprend plusieurs intellectuels juifs. Ceux-ci sont contraints de s'exiler d'abord à Genève en 1933, puis aux États-Unis pendant la guerre, avant de revenir, pour une partie d'entre eux, à Francfort dans les années 1950. Toutes ces expériences politiques font évoluer la théorie de l'école de Francfort dans un sens très critique, teinté d'un profond pessimisme sur l'avenir de l'Europe et sur le rôle de la raison* dans l'histoire. Si la raison a permis à l'homme de se libérer des contraintes de la nature et d'échapper à l'emprise des mythes, elle a aussi conduit à une plus grande exploitation de l'homme par l'homme, selon une « dialectique négative » (Adorno). La raison s'est en effet retournée contre elle-même et a conduit à produire ses propres formes de domination et d'oppression. En tant qu'idéal d'émancipation, elle est morte dans les chambres à gaz.

Ce désenchantement conduit Adorno à faire de l'art le principal espace de résistance à l'égard de toutes les formes de pouvoir (économique, religieux, technique ou bureaucratique). Marcuse souligne quant à lui la contradiction de la modernité qui mêle la rationalité du système de production industriel à l'irrationalité de la vie sociale, source d'une aliénation ruinant tout espoir d'épanouissement individuel. Il faudra attendre la figure de Habermas*, issue de la « deuxième génération », pour repenser un idéal de la raison, sur la base d'une nouvelle théorie de la communication, tout en reprenant l'héritage critique de ses prédécesseurs.

► ***Modernité, Postmodernité, Raison, Habermas***

ADORNO T.W., HORKHEIMER M., *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1983 ; ADORNO T.W., *La dialectique négative*, Paris, Payot, 2003 ; MARCUSE H., *L'Homme unidimensionnel : essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Minuit, 1968 ; HABERMAS J., *La technique et la science comme idéologie*, Paris, Gallimard, 1990.

ASSOUN P.-L., *L'école de Francfort*, Paris, PUF, 2001 ; *Esprit*, « L'école de Francfort », 5, 1978.

Gauchisme. Le terme « gauchisme » a été popularisé par Lénine (*La maladie infantile du communisme : le gauchisme*, 1920), lors du second congrès de la IIIe Internationale, pour condamner certaines tendances déviationnistes (principalement britanniques et allemandes) qui souhaitaient propager la révolution socialiste par des moyens spontanés, en dehors du parti d'avant-garde. Depuis les années 1960, le gauchisme désigne les mouvements les plus radicaux de la gauche ouvrière, intellectuelle ou artistique, qui prennent la tête des mouvements protestataires aux États-Unis et en Europe (auxquels ont pu s'associer dans les années 1960 des philosophes comme G. Deleuze, F. Guattari, M. Foucault*). Le terme étant aujourd'hui devenu péjoratif, beaucoup lui préfèrent les notions « extrême-gauche » ou « gauche radical ».

Certaines analyses en science politique distinguaient, dans les années 1960-1970, le gauchisme de l'extrême gauche trotskiste ou maoïste, fidèle à la tradition marxiste-léniniste. Selon cette distinction, le gauchisme ferait davantage confiance à l'auto-organisation des masses et à l'action spontanée, et se méfierait des risques d'enfermement dans un parti politique. C'est le cas, en mai 1968, des « autonomes » présents dans les assemblées générales des universités et, dans les années 1970, des intellectuels soutenant la violence politique au nom des impératifs révolutionnaires (la « Bande à Baader » en Allemagne, les « Brigades rouges » en Italie).

Les revendications ne s'en tiennent pas seulement aux domaines économique et politique : elles s'étendent à toutes les sphères de la vie humaine (famille, école, sexualité, art...), le plus souvent pour en dénoncer les formes oppressives. Le « situationnisme* », par exemple, combinant l'héritage du socialisme utopique et celui de l'anarchisme, vise à « changer la vie » en érigeant le plaisir en principe d'existence. Par extension, le gauchisme tend à désigner aujourd'hui les tendances politiques, associatives ou syndicales les plus radicales contestant l'idéologie ultra-libérale, la « marchandisation » de la société et les risques d'un retour à « l'ordre moral ».

► ***Trotskisme, Maoïsme, Situationnisme***

▼ LÉNINE, *La maladie infantile du communisme : le gauchisme*, Paris, Éditions sociales, 1976 ; DELEUZE G., GUATTARI F., *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972 ; DEBORD G., *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1996.

▽ BIARD R., *Dictionnaire de l'extrême gauche de 1945 à nos jours*, Paris, Belfond, 1978 ; GOMBIN R., *Les origines du gauchisme*, Paris, Seuil, 1971 ; RAYNAUD Ph., « Les nouvelles radicalités : de l'extrême gauche en philosophie », *Le Débat*, 105, 1999.

Gaullisme. Le gaullisme est l'ensemble des idées et des attitudes politiques revendiquant la fidélité aux principes d'action forgés par le général de Gaulle (1890-1970). Il s'articule autour de trois axes principaux.

Le gaullisme s'inscrit tout d'abord dans la tradition de la droite « bonapartiste », souligne René Rémond dans *Les droites en France* (1954). En effet, si de Gaulle ne rejette pas la démocratie, il entend lutter contre les excès du parlementarisme et le jeu des partis (qui s'interposent entre les citoyens et leurs représentants). Il souhaite établir un régime où le chef de l'État pourrait forger un lien direct avec le peuple (ce qui justifie le recours à la pratique régulière du référendum). Il défend le modèle d'une démocratie présidentielle, où le chef de l'État est non seulement « la clé de voûte des institutions », mais où il est aussi le principal représentant de la nation. Pour de Gaulle, en effet, la légitimité politique prime sur la légalité parlementaire, notamment dans les situations exceptionnelles. C'est en vertu de ce principe qu'il condamne le vote des pleins pouvoirs au maréchal Pétain en 1940 et prend la tête de la « France libre ». C'est la même conviction qui le pousse à rejeter la constitution de 1946 puis, quelques semaines plus tard, dans son « discours de Bayeux », à jeter les bases d'une future constitution faisant du chef de l'État la pièce maîtresse du dispositif institutionnel.

Sur le plan institutionnel, le gaullisme défend ensuite l'idée d'un État fort, justifiée par l'histoire particulière de la nation française qui a longtemps souffert des divisions fratricides (guerres de religion, Révolution française, soulèvement de la Commune, régime de Vichy...). L'État se présente donc comme le principe fédérateur de l'unité nationale. Dans le jeu international, la force de l'État se manifeste par la recherche de l'indépendance nationale dans les domaines diplomatiques et militaires. Cette conviction poussera de Gaulle à tenter de renforcer l'indépendance stratégique de la France dans le contexte de la « guerre froide » (ce qui le conduira à faire sortir la France de l'organisation militaire de l'OTAN en 1966 et à développer son propre programme de défense nucléaire).

Enfin, de Gaulle est favorable à l'intervention de l'État dans les domaines économique et social, par la nationalisation des grandes entreprises, la planification et l'interventionnisme industriel. Dans les années 1960, il développe également le thème de la « participation » des travailleurs à la vie économique et sociale. Rien ne conduit toutefois de Gaulle à critiquer l'économie de marché. L'interventionnisme économique a pour principal objectif de renforcer les pôles de compétitivité de la France. La participation ne cherche qu'à aménager le capitalisme dans le sens d'une meilleure association entre le capital et le travail.

► ***État, Nation, Souveraineté***

▼ GAULLE Ch. de, *Discours et messages*, Paris, Plon, 1975.

▽ TOUCHARD J., *Le gaullisme*, Paris, Seuil, 1978 ; BERNSTEIN S., *Histoire du gaullisme*, Paris, Perrin, 2002.

Gramsci (Antonio). Cofondateur du Parti communiste italien (1921) dont il devient en 1924 le secrétaire géné-

ral, Antonio Gramsci (1891-1937) est arrêté en 1926 par les hommes de Mussolini pour ses prises de position ouvertement critiques à l'égard du régime. Il reste en prison jusqu'à sa mort. Pendant cette période de captivité, il se livre à une réflexion théorique sur la société, consignée dans des *Cahiers* (*Quaderni*).

L'argumentation gramscienne est tournée contre les interprétations trop rigides des écrits de Marx*. Le philosophe italien récuse notamment l'idée selon laquelle toutes les sociétés seraient régies par les mêmes lois historiques. Selon lui, le succès d'une entreprise révolutionnaire suppose de prendre en compte le contexte spécifique dans lequel elle est menée. Pour combattre efficacement la bourgeoisie en Occident, il est nécessaire de comprendre les moyens particuliers dont elle use pour se maintenir au pouvoir. Or, selon Gramsci, l'analyse rigoureuse des sociétés occidentales montre que les « idéologies » jouent un rôle essentiel dans les mécanismes de domination de classe. Des mythes et des croyances sont diffusés par de multiples instances (Église, Parlement, tribunaux, journaux, organisations culturelles...) et durablement enracinés dans la société : « souveraineté du peuple », « égalité devant la loi », « neutralité de l'État », rôle du « mérite individuel », etc. Toutes ces inventions idéologiques ont pour objectif de dissimuler l'exploitation bourgeoise et de manipuler les consciences afin d'affaiblir les aspirations révolutionnaires des masses. Loin d'être un simple reflet de l'infrastructure économique (comme le supposent les marxistes orthodoxes), elles sont un instrument essentiel de la bourgeoisie pour légitimer pour maintenir le système d'exploitation de classe.

En conséquence, Gramsci affirme qu'il ne suffit pas de prendre le contrôle de l'État pour renverser l'ordre bourgeois. Il est nécessaire de mener une lutte plus globale visant la prise de contrôle de tous les foyers de production idéologique. Le Parti communiste italien ne peut espérer l'emporter sans exercer une influence intellectuelle et morale sur tous les secteurs de la société. De ce fait, les « intellectuels » sont appelés à jouer un rôle majeur dans la dynamique révolutionnaire. Il leur faut entrer en contact avec des masses exploitées dont la conscience révolutionnaire est jusqu'alors demeurée labile et informe, afin de leur permettre de forger un projet historique. Alors que beaucoup d'entre eux ont contribué jusqu'alors à renforcer « l'hégémonie » de la classe bourgeoise, ils ont désormais pour tâche de provoquer une « crise d'hégémonie » en se mettant au service du prolétariat.

► ***Marx, Marxismes***

▼ GRAMSCI A., *Cahiers de prison*, Paris, Gallimard, 1996 ; *Textes*, Paris, Éditions sociales, 1983.

▽ ANDERSON P., *Sur Gramsci*, Paris, La Découverte, 1978 ; BUCI-GLUCKSMANN C., *Gramsci et l'État*, Paris, Fayard, 1975 ; GRISONI D., MAGGIORI R., *Lire Gramsci*, Paris, Éditions Universitaires, 1973 ; PIOTTE J.-M., *La Pensée politique de Gramsci*, Paris, Anthropos, 1970.

Guerre. On parle de guerre lorsque plusieurs collectivités politiquement organisées font usage de la force armée pour résoudre un différend. Le recensement des types de conflits et l'étude des plans de bataille ont donné matière à de nombreux écrits. Les textes dénonçant la guerre et ses méthodes sont également légion. Plus rares sont les analyses qui portent sur les fondements mêmes du phénomène. Deux orientations principales s'en dégagent, l'une mécaniciste, l'autre régulatrice.

Selon les interprétations mécanicistes, la guerre est le point culminant de dynamiques et de forces à l'œuvre dans toutes les collectivités humaines. Certaines lectures postulent une agressivité inhérente à la nature humaine (dans la perspective ouverte par les travaux de Sigmund Freud) ; d'autres mettent l'accent sur des facteurs proprement politiques. Aux yeux de Hegel*, par exemple, la guerre permet à l'État d'atteindre son stade ultime de réalisation. Nietzsche* estime que l'homme peut trouver en elle une invitation au dépassement de soi-même. Carl Schmitt* voit dans les conflits armés la conséquence d'une inclination universelle des sociétés à se structurer selon un schéma distinguant « amis » et « ennemis ». Lénine s'efforce lui-même d'analyser l'ensemble des mécanismes qui conduisent à la guerre. Il estime que les conflits entre grandes puissances sont le résultat inévitable de la compétition mondiale à laquelle se livrent les puissances capitalistes pour contrôler de nouveaux marchés et assujettir les pays les plus faibles (*L'impérialisme, stade suprême du capitalisme*, 1916). L'orientation mécaniciste atteint son paroxysme dans les réflexions de Erich von Ludendorff. Le général allemand n'hésite pas à abolir la distinction entre les temps de guerre et les temps de paix. Il présente la guerre comme l'essence même de l'activité politique (*La guerre totale*, 1935). Pour lui, la mobilisation contre l'ennemi est nécessaire même lorsque semble régner la concorde entre États. Elle doit engager la population dans son ensemble et être soutenue par l'économie. Les traités de paix, quant à eux, doivent être ignorés, puisqu'ils n'ont pour fonction que de dissimuler les antagonismes fondamentaux entre pays ennemis.

Selon les interprétations régulatrices, la guerre est une modalité parmi d'autres de l'action politique. Son risque est de « s'autonomiser » et de suivre des objectifs militaires distincts des objectifs qui lui sont assignés par les autorités politiques. Une distinction peut être établie, à cet égard, entre la régulation éthique et la régulation réaliste de la guerre. La première souhaite encadrer l'exercice de la force par des normes morales. Au Moyen Âge, la théorie chrétienne de la « guerre juste » est conçue sur ce mode. Elle distingue le « droit de guerre » (*jus ad bellum*) et le « droit dans la guerre » (*jus in bello*). Le premier autorise le recours aux armes pour obtenir réparation d'un préjudice manifeste. Le second réglemente les conduites et impose de traiter avec égards les non-combattants, les blessés ou les

prisonniers. Défendus au fil des siècles par les pères jésuites, ces principes ont été formalisés progressivement dans des conventions internationales. Hugo Grotius (1583-1645) leur a donné un fondement théorique en affirmant la nécessité de soumettre les États au droit naturel*. Michael Walzer* réaffirme aujourd'hui leur importance et refuse d'admettre qu'une guerre puisse être « juste » si elle conduit à un affrontement entre militaires et populations civiles.

Les défenseurs de la régulation réaliste développent une analyse différente. Selon leurs vues, les considérations morales sont non seulement inefficaces, mais sont aussi dangereuses. Elles ne permettent pas de se focaliser sur les moyens qui permettent de contrôler rigoureusement la marche de la guerre. Dans son *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, Thucydide (Ve s. av. J.-C.) explique la défaite militaire des stratèges athéniens par l'existence de règles rigides qui les empêchent de s'adapter aux circonstances. L'action guerrière exige selon lui d'adapter scrupuleusement les moyens stratégiques et militaires aux fins de la guerre. Clausewitz* prolonge et affine cette analyse. Il invite à distinguer le « but de guerre » (*Zweck*) et le « but dans la guerre » (*Ziel*). Le premier définit l'objectif politique visé. Le second caractérise le type de stratégie retenu pour contraindre l'adversaire à accepter la réalisation de cette fin. Raymond Aron* utilise le prisme réaliste pour analyser la « guerre froide » entre l'Est et l'Ouest. Selon lui, l'existence de l'arme nucléaire, en introduisant un risque de destruction totale, impose une analyse rationnelle des conflits entre les blocs.

► ***Clausewitz, Nationalisme, Pangermanisme***

▼ THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, Paris, GF-Flammarion, 1993 ; GROTIUS H., *Le droit de la guerre et de la paix*, Paris, PUF, 1999 ; HEGEL F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, GF-Flammarion, 1998 ; NIETZSCHE F., *La volonté de puissance*, Paris, Gallimard, 1995 ; FREUD S., « Considérations actuelles sur la guerre et sur la Mort », *in Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 2004 ; LENINE, *L'impérialisme stade suprême du capitalisme*, Paris, Le Temps des cerises, 2001 ; LUDENDORFF E. von, *La guerre totale*, Paris, Flammarion 1937 ; SCHMITT C., *La notion de politique, théorie du partisan*, Paris, Flammarion, 1992 ; WALZER M., *Guerres justes et injustes*, Paris, Belin, 1999.

▽ DESPORTES V., *Comprendre la guerre*, Paris, Economica, 2001 ; ARON R., *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962 ; BOUTHOUL G., *Traité de polémologie*, Paris, Payot, 1991.

Habermas (Jürgen). Jürgen Habermas (né en 1929) devient, dès les années 1970, l'un des philosophes les plus influents de sa génération. Ses premiers travaux s'inscrivent dans la lignée des théories critiques de l'école de Francfort* et dressent un examen sévère des représentations et des mythes de la société moderne. Mais ses recherches ultérieures sur la raison communicationnelle le conduisent à se réconcilier avec la pensée moderne et à s'éloigner de la philosophie critique. À partir des années 1980, le philosophe allemand s'engage dans les débats politiques auxquels l'Allemagne est confrontée. Ses travaux sur la délibération et le droit, sur la citoyenneté et l'Europe, sur l'identité de l'Allemagne, sur les droits de l'homme et l'ordre international, contribuent puissamment au renouvellement de la réflexion philosophique sur l'État et sur le lien démocratique.

Élève de Theodor Adorno, lecteur de Marx* et de Freud, philosophe et sociologue, Habermas jette dans les années 1960-1970 un regard accusateur sur la société du XX^e^ s. Puisant une partie de son inspiration dans la critique de la rationalité technicienne forgée par Adorno, Max Horkheimer et Herbert Marcuse, il poursuit la critique des rêves émancipateurs hérités des Lumières, qui ont trouvé une formidable source de légitimité dans la pensée scientifique du XIX^e^ s. En 1968, il montre que la technique et la science, dont les développements ont conduit historiquement à libérer la raison de l'emprise des mythes et des discours du pouvoir, constituent désormais « l'idéologie » du monde moderne. S'adossant à une société organisée autour de la production industrielle, l'idéologie techno-scientifique pèse lourdement sur l'organisation du système social et oriente désormais le système de valeurs sur lequel s'appuie la vie publique (*La technique et la science comme « idéologie »*, 1968). Or, selon Habermas, l'idée que la science et le progrès technique puissent assurer la régulation harmonieuse du politique n'est pas acceptable. Il convient au contraire de forger une « interrelation critique » entre la rationalité technique (mise en œuvre pour satisfaire des besoins) et la volonté politique (qui est liée à des intérêts sociaux déterminés) si l'on veut redonner aux hommes la capacité d'orienter leur histoire.

Au tournant des années 1970-1980, Habermas approfondit sa réflexion sur la société moderne en explorant les potentialités des hommes à coopérer et dialoguer. Il forge une théorie de « l'agir communicationnel » qui l'éloigne des positions critiques de l'école de Francfort. Le philosophe allemand estime en effet que les êtres humains ont la capacité de confronter leurs opinions, de façon pacifique et sincère, dans la recherche de la vérité. Ils peuvent ainsi se mettre en quête d'un horizon commun de choix et de valeurs qui transcendent leurs convictions individuelles. De leur dialogue continu peut émerger une « raison communicationnelle », bien différente de la raison des Lumières. Pour Habermas, en effet, la raison

n'est pas le résultat de la faculté de penser du sujet individuel : elle est une opinion raisonnée que les individus construisent par la discussion et qui leur permet de s'entendre sur des choix collectifs. Elle est le fruit de l'expérience commune et de la délibération. Elle se bâtit dans « l'intersubjectivité » *(Théorie de l'agir communicationnel,* 1981).

La réconciliation de Habermas avec les prémisses de la pensée moderne ne l'empêche pas de prendre part aux débats qui animent la scène intellectuelle allemande sur l'histoire, le nazisme, la mémoire, le code de la nationalité ou l'Europe. Elle ne l'empêche pas non plus de fustiger le dogme néo-libéral qui, selon lui, s'est substitué à l'idéologie technocratique et justifie aujourd'hui un système de marché fondé sur le profit et la spéculation, affaiblissant du même coup la démocratie en excluant dangereusement toute visée normative. Néanmoins, Habermas se refuse à s'enfermer dans une posture critique. Il poursuit à partir des années 1990 le dessein de mettre en œuvre la « raison communicationnelle » dans la vie publique. Il forge une théorie démocratique centrée sur l'éthique de la discussion. Dans *Droit et démocratie* (1992), le philosophe allemand souhaite promouvoir une démocratie « procédurale » cherchant à concilier la tradition « républicaine » (le principe de la souveraineté populaire) avec la tradition « libérale » (l'exigence du respect des libertés privées, garantie par le droit). L'objectif de Habermas n'est en aucun cas de limiter la participation démocratique : il est de promouvoir des principes juridiques capables de favoriser l'intervention raisonnée des citoyens dans l'espace public. Ainsi, en démocratie, le droit n'a pas vocation à s'imposer aux individus. Il n'est pas un *préalable* au jeu démocratique : il en est une *condition*. Il n'a de légitimité que dans la mesure où il constitue un outil permettant aux citoyens de participer à l'épreuve de discussion qui précède les choix démocratiques. D'une manière générale, dans le projet habermassien, le droit de l'État et les droits des citoyens sont intimement mêlés : le premier n'a de sens que s'il est au service d'une délibération collective permettant aux individus de dialoguer, de dépasser leurs horizons particuliers et, ainsi, de concourir à la formation d'une « opinion publique » (qui se dégage de la confrontation des jugements individuels).

Habermas s'intéresse également, dans les années 1990, au modèle de l'État-nation* sur lequel s'est adossé le projet démocratique depuis deux siècles (*L'intégration républicaine*, 1996 ; *Après l'État-nation,* 1998). Il considère que le lien intime forgé entre l'État et la nation est condamné par les évolutions du monde contemporain. L'expression persistante d'identités culturelles dans les États modernes (le multiculturalisme*), l'intensification des échanges transnationaux (économiques, culturels et démographiques), ou encore la diffusion universelle des valeurs démocratiques et libérales (par le biais des grandes institutions internationales), posent des défis que le modèle de l'État-nation n'est plus capable d'as-

sumer. Il est désormais nécessaire de penser l'ordre politique dans un cadre « post-national » qui adosse l'État aux principes universels de la démocratie, et non dans le cadre de la nation qui, par le passé, a régulièrement conduit aux rivalités et aux conflits. En effet, pour Habermas, ce n'est plus l'attachement sentimental, l'identité et l'histoire qui doivent forger le lien civique, mais l'adhésion consciente des citoyens aux principes démocratiques. La citoyenneté doit être fondée, à ce titre, non plus sur la nationalité, mais sur le « patriotisme constitutionnel ». Il s'agit clairement d'assurer l'intégration politique de l'État sur la base d'une communauté juridique unie par les valeurs démocratiques, qu'il importe de dissocier des communautés historiques et sentimentales (les nations) au sein desquelles les individus et les groupes réalisent leur vie privée. Sur cette question, l'Union européenne constitue, pour Habermas, la préfiguration d'un modèle politique supranational organisé autour d'une conscience juridique universelle. Elle a toutes les chances de contribuer à évacuer les nationalismes belliqueux et de constituer une source de stabilité et de paix. Son modèle est inédit. L'Europe politique en formation prend la forme d'une « fédération d'États-nations ». Ses membres s'engagent dans un processus d'intégration politique et économique à l'échelle supranationale – et acceptent donc la formation d'un « noyau étatique européen » – tout en conservant leur autonomie culturelle et les droits qui s'y attachent.

► ***Démocratie, Droit, Raison, État-nation, Citoyenneté, Francfort (École de)***

HABERMAS J., *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Gallimard, 1990 ; *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987 ; *Droit et Morale*, Paris, Seuil, 1997 ; *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard, 1997 ; *L'intégration républicaine*, Paris, Gallimard, 1998 ; *Après l'État-nation*, Paris, Fayard, 2000.

IPPERCIEL D., *Habermas : le penseur engagé*, Québec, Presses de l'université Laval, 2003 ; HABER S., *Jürgen Habermas*, Paris, Pocket, 2001 ; SINTOMER Y., *La démocratie impossible : politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La Découverte, 1999.

Hegel (Georg Wilhelm Friedrich). Après des études de théologie à Tübingen où il se lie d'amitié avec F. Schelling et F. Hölderlin, Friedrich Hegel (1770-1831) s'initie à la philosophie des Lumières (*Aufklärung*). Il succède à J.-G. Fichte* à la chaire de l'université de Berlin (1817) et acquiert une telle notoriété que son influence s'étend à l'ensemble du monde intellectuel de langue allemande. Rayonnant de manière progressive sur l'Europe, sa philosophie n'a jamais cessé d'être étudiée et discutée aux XIX^e^ et XX^e^ s.

La philosophie hégélienne constitue l'apogée de l'idéalisme* allemand (*La phénoménologie de l'Esprit*, 1806). Hegel entend résoudre les contradictions fondamentales entre l'un et le multiple, le particulier et l'universel, le citoyen et l'État, l'individu et la société, en les dépassant dans un sys-

tème philosophique global. Là où le sens commun ne voit dans l'évolution des sociétés qu'un enchaînement d'événements contingents et contradictoires, la tâche du philosophe consiste, selon lui, à comprendre les lois générales qui guident le mouvement historique et qui assurent le progrès universel de la raison*, de la liberté* et de la vérité.

Pour Hegel, la marche des sociétés ne résulte pas de l'intention consciente des hommes : ceux-ci font l'histoire, mais ils ne savent pas l'histoire qu'ils font. En effet, souligne le philosophe allemand, il existe bien une « ruse de la raison » dans l'Histoire : les « grands hommes » croient pouvoir faire plier le destin à leur volonté, mais en fait, leur action sert les desseins d'une raison universelle sur laquelle ils n'ont aucune emprise. Hegel interprète les grands événements de son temps (la Révolution française, l'arrivée des troupes napoléoniennes en Prusse) comme des étapes essentielles du progrès de la raison dans l'Histoire. Ces événements sont à bien des égards dramatiques, mais ils participent au mouvement universel vers la liberté. Il en est ainsi de la philosophie de l'histoire hégélienne, qui ne porte aucun jugement moral sur l'attitude des hommes ou sur les drames humains. La liberté, pour le philosophe allemand, est le résultat « objectif » de la marche de la raison dans l'histoire. Elle n'a de sens qu'incarnée dans la sphère de l'État* (*Principes de la philosophie du droit*, 1821).

Peu d'œuvres philosophiques ont connu autant de conflits d'interprétations que celle de Hegel. Dès la mort du maître, les disciples se disputent son héritage. D'un côté, les « vieux hégéliens » (G. Gabler, H.-F. Hinrichs, K.-F. Goeschel), conservateurs, interprètent le système hégélien comme une explication et une justification de l'ordre établi. De l'autre, les « jeunes hégéliens » (M. Stirner, K. Marx*, L. Feuerbach, A. Ruge) manifestent des velléités révolutionnaires dans les domaines politique et religieux. La philosophie hégélienne aura une influence décisive sur l'œuvre de Marx* et celle des auteurs marxistes, subissant néanmoins un renversement dialectique de taille, puisque l'idéalisme absolu est abandonné au profit du matérialisme* historique.

Avec la critique des totalitarismes* (années 1950-1970), puis avec le déclin des références marxistes (années 1970-1990), la philosophie hégélienne a perdu de son influence. Karl Popper* considère même Hegel comme un ennemi des « sociétés ouvertes », pluralistes et libérales, en raison du caractère holiste de son système philosophique. D'autres philosophes, comme Eric Weil ou Paul Ricœur*, refusent néanmoins de considérer Hegel comme un précurseur des idéologies totalitaires. Si l'État hégélien est la « réalité objective » dans laquelle s'effectuent toutes les potentialités humaines, les individus ne lui doivent obéissance que dans la mesure où cet État respecte l'autonomie des sujets.

► ***État, Liberté, Lumières, Morale, Raison, Historicisme***

HEGEL F., *La Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Gallimard, 2002 ; *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1999 ; *La raison dans l'histoire*, Paris, 10/18, 2003.

BOURGEOIS B., *La pensée politique de Hegel*, Paris, PUF, 1992 ; HYPPOLITE J., *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Gallimard, 1983 ; WEIL E., *Hegel et la philosophie du droit*, Paris, Vrin, 2000 ; CARON-PARTE M., *Lire Hegel*, Paris, Ellipses, 2000.

Heidegger (Martin). Élève de Husserl, le philosophe allemand Martin Heidegger (1889-1976) poursuit l'œuvre fondatrice de son maître : la « phénoménologie » (philosophie qui se propose de décrire les phénomènes de la conscience). Il en détourne toutefois le projet, trop centré sur le sujet abstrait, et développe une réflexion sur la question plus générale de l'Être (*Être et Temps*, 1927).

Parce qu'il rompt les amarres avec la philosophie humaniste du sujet, Heidegger est souvent considéré comme un penseur anti-moderne, voire comme un des précurseurs de la pensée postmoderne*. Certains de ses détracteurs ont voulu voir un parallèle entre la dimension anti-humaniste de sa philosophie et son engagement momentané auprès des nazis (Heidegger accepte en 1933 la charge du rectorat de l'université de Fribourg, dont il démissionne en 1934). En fait, hormis quelques textes d'inspiration national-socialiste (en particulier le *Discours de Rectorat*, 1933), il faut plutôt remarquer l'absence de véritable réflexion strictement politique dans l'œuvre de Heidegger, au profit d'une focalisation sur la question de l'Être. Mais cet « oubli » du politique n'est pas anodin : il est en cohérence avec un projet philosophique qui, puisant une partie de son inspiration chez Nietzsche, se refuse d'arbitrer le « conflit des valeurs » qui le ramènerait dans les contrées de l'humanisme (*Lettre sur l'humanisme*, 1946).

Les principaux lecteurs français de Heidegger, s'ils dénoncent l'engagement de 1933, ne souhaitent pas en revanche réduire son œuvre philosophique à la « révolution conservatrice des années trente ». La phénoménologie heideggérienne influencera d'ailleurs aussi bien l'existentialisme d'après-guerre (J.-P. Sartre*, M. Merleau-Ponty*) que les courants critiques qui ont influencé la pensée de 1968 (M. Foucault*, G. Deleuze*, J. Derrida*). Il reste toutefois que les thèmes récurrents de l'« enracinement » (dans le langage et dans la tradition) présents dans l'œuvre de Heidegger continuent de nourrir la pensée conservatrice, notamment celle de Hans-Georg Gadamer en Allemagne qui s'emploie, contre l'héritage de la modernité*, à réhabiliter la tradition.

► ***Humanisme, Postmodernité, National-socialisme***

HEIDEGGER M., *Etre et Temps*, Paris, Gallimard, 1986 ; « Lettre sur l'humanisme », *in Questions III*, Paris, Aubier Montaigne, 1992.

DERRIDA J., *De l'esprit, Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987 ; JANI-

CAUD D., *L'ombre de cette pensée : Heidegger et la question politique*, Grenoble, Millon, 1989.

Herder (Johann Gottfried). Après avoir suivi l'enseignement de Kant* à Königsberg, Johann Gottfried Herder (1744-1803) devient pasteur à Riga, aux confins du Saint Empire, où il se retrouve au contact de populations locales non germanophones. En 1767, il publie un texte intitulé *Fragments sur la littérature allemande*. Il y explique que la littérature est le canal par lequel s'exprime le « génie de la langue », lui-même soudé au « génie du peuple ». En 1769, Herder voyage à Paris et rencontre les encyclopédistes. Il publie alors *Une autre philosophie de l'histoire* (1774) qui sera suivie, des années plus tard, par ses *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* (1784-1791). Il prend dans ces deux ouvrages le contre-pied des thèses des Lumières*. La marche de l'histoire n'est pas rythmée selon lui par les progrès de la Raison. Elle est affaire d'épanouissements culturels successifs. L'humanité ne repose pas sur des attributs universels ; elle s'incarne en des « peuples » particuliers et exprime en chacun d'eux un aspect d'elle-même. Tout peuple doit donc pouvoir s'épanouir selon des modalités propres et non selon un schéma abstrait qui négligerait ses caractères distinctifs. L'influence de cette analyse sur la pensée philosophique allemande (notamment sur Fichte) conduit à l'édification d'une définition de la nation* allemande fondée sur ses traits culturels.

► ***Fichte, Nation, Nationalisme, Pangermanisme, Renan***

HERDER J. G., *Histoire et culture : une autre philosophie de l'histoire*, Paris, GF-Flammarion, 2000 ; *Idées sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Aubier Montaigne, 1992.

DEKENS O., *Herder*, Paris, Belles lettres, 2003 ; DUMONT Louis, « Une variante nationale : le peuple et la nation chez Herder et Fichte », *in Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983 ; PENISSON P., *Johann Gottfried Herder*, Paris, Cerf, 1992.

Historicisme. Dans le domaine de la philosophie, l'historicisme renvoie à l'ensemble des approches philosophiques qui estiment que la connaissance et la vérité évoluent avec l'histoire des sociétés. La notion désigne plus largement les analyses qui, en histoire, en sociologie ou en science politique, tentent de comprendre les faits sociaux (y compris les valeurs morales et les idées politiques) en les replaçant dans leur contexte historique (on parle aussi, en ce sens, « d'historisme »). L'historicisme devient systématique lorsque des philosophes prétendent expliquer la totalité du processus d'évolution des sociétés en dégageant les « lois » générales de l'histoire. Cette prétention, à laquelle Karl Popper* associe les grandes « philosophies de l'Histoire » (celles de Hegel* et de Marx* par exemple), peut être aussi une tentation des sciences sociales lorsque celles-ci entendent calquer leur épistémologie sur celle des

sciences naturelles – tentation qui peut avoir des conséquences morales désastreuses puisqu'en faisant de l'homme un objet soumis à un destin inéluctable, elle prend le risque de ruiner l'idée même de liberté. Par opposition à l'historicisme, l'idéalisme* de Léo Strauss* défend l'idée que des valeurs morales et politiques transcendent l'histoire et, par conséquent, qu'elles sont des « étalons » permettant d'évaluer les sociétés humaines.

► ***Idéalisme, Marx, Popper***

▽ HUSSERL E., *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, PUF, 1989 ; POPPER K., *Misère de l'historicisme*, Paris, Presses Pocket, 1988 ; STRAUSS L., *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 2001.

▽ BARASH J.-A., *Politiques de l'histoire : l'historicisme comme promesse et comme mythe*, Paris, PUF, 2003.

Hobbes (Thomas). Thomas Hobbes (1588-1679) apporte l'une des contributions les plus originales aux théories de la puissance monarchique. Conservatrice et résolument autoritaire dans ses objectifs, sa doctrine s'appuie sur une démonstration particulièrement audacieuse dans laquelle sont exposées des interrogations clés de la philosophie politique « moderne ». La défense de l'absolutisme, dans *Léviathan* (1651), prend racine dans l'aversion de Hobbes pour la brutalité et le désordre qui touche l'Angleterre des Stuart, tourmentée par les querelles religieuses et momentanément soumise à la dictature cromwellienne.

Toute la force et l'originalité du raisonnement hobbesien repose sur la philosophie du contrat. Jusque-là attachée aux projets défendant la monarchie tempérée, la métaphore contractualiste est reprise par Hobbes pour justifier l'absolutisme monarchique. Pour le philosophe anglais, les êtres humains sont *naturellement* portés à entrer en conflit. Dans l'état de nature, en effet, « l'homme est un loup pour l'homme ». La loi n'y a point cité ; la violence y est la seule règle. L'égalité naturelle régnant entre les individus conduit ceux-ci à se quereller en permanence pour obtenir les meilleurs biens et le plus grand pouvoir. Soumis à un environnement imprévisible et violent, les hommes n'ont d'autre possibilité que de se donner un pouvoir civil puissant capable d'assurer leur protection. Aussi, l'idée du contrat est-elle mobilisée par Hobbes pour désigner le « pacte social » par lequel les hommes acceptent de sortir de l'état de nature et de remettre leur pouvoir à une puissance supérieure capable de garantir la paix civile. La démarche est radicalement nouvelle en ce qu'elle se démarque des thèses classiques de la pensée monarchique centrées sur la providence divine et la nature. Pour Hobbes, ce sont bien les hommes qui sont à l'origine du pouvoir auquel ils se soumettent.

Néanmoins, *Léviathan* se démarque de la pensée contractualiste antérieure (celle des protestants français comme celle du hollandais Hugo Grotius) sur bien des points. Pour le philosophe anglais, la délégation du pouvoir au « souverain » est défini-

tive. Elle ne donne aucun droit aux hommes de recouvrer la liberté naturelle à laquelle ils ont définitivement renoncé pour garantir leur sécurité collective. Elle consacre une puissance « absolue » qui n'a de compte à rendre ni au peuple ni à Dieu. Ainsi Hobbes donne-t-il clairement sa préférence à la monarchie absolue, régime dans lequel le roi, incarnation de l'unité du « corps politique », exerce sa volonté sans qu'aucune résistance ne puisse l'arrêter – ni celle de l'aristocratie ni celle du peuple. Pour l'auteur du *Léviathan,* le monarque exerce un magistère si grand qu'il s'étend au domaine spirituel : il est le « pasteur » de l'Église, chargé de guider le troupeau des sujets ; tous les autres pasteurs sont ses « ministres ».

Profondément autoritaire, ne laissant aucune place aux droits individuels (auxquels les premiers théoriciens libéraux, quelques années plus tard, donneront une valeur sacrée), la pensée contractualiste de Hobbes n'en forge pas moins des traits essentiels de la pensée politique moderne. Elle réfute la théorie du droit divin* de ses contemporains (comme Robert Filmer) et considère que les hommes sont à l'origine d'un pouvoir civil auquel ils se soumettent de leur propre volonté. Elle constitue ainsi une étape essentielle dans la formation du rationalisme philosophique qui, dans le domaine politique, fait du pouvoir une affaire proprement humaine, libérée des « lois » supérieures de Dieu et de la nature. Le projet de Hobbes associe également la légitimité du souverain à sa capacité à garantir la paix : ce sont les fins de la société qui, chez Hobbes, définissent le rôle du pouvoir civil et justifient sa puissance, non des raisons ancrées dans les fondations du monde. Autrement dit, malgré toute la distance qui sépare le philosophe anglais des chantres de la liberté du XVIII^e^ s., Hobbes joue un rôle essentiel, aux côtés de Machiavel* et de Bodin*, dans le passage de la pensée métaphysico-religieuse issue du Moyen Âge au projet philosophique moderne centré sur l'homme et la société.

► ***État, Souveraineté, Contrat social, Machiavel, Bodin, Schmitt***

▽ HOBBES, *Léviathan,* Paris, Gallimard, 2000 ; *Du citoyen,* Paris, Livre de Poche, 1996.

▽ ZARKA Y.-C., *Hobbes et la pensée politique moderne,* Paris, PUF, 2001 ; CAMPAGNA N., *Hobbes,* Paris, Michalon, 2000 ; ROGOW A., *Thomas Hobbes,* Paris, PUF, 1997 ; JAUME L., *Hobbes et l'État représentatif moderne,* Paris, PUF, 1986.

Humanisme. Dans l'histoire de la pensée, l'humanisme désigne un mouvement artistique, littéraire et philosophique qui apparaît en Italie au début de la Renaissance (fin XIV^e^-déb. XV^e^ s.), puis s'étend progressivement à l'ensemble de l'Europe. Les penseurs humanistes (Pétrarque, Boccace, Pic de La Mirandole, Ficin, Erasme, Montaigne, Rabelais, More) redécouvrent les philosophies profanes de l'Antiquité. En contribuant à libérer la philosophie de la tradition scolastique médiévale, en développant l'esprit

critique, l'humanisme se présente comme une pédagogie nouvelle devant permettre à l'homme de sortir de son état naturel, grâce à une éducation morale et intellectuelle fondée sur l'étude des textes anciens et l'apprentissage des « humanités » (disciplines antiques : grammaire, rhétorique, morale, poésie), mais aussi sur le respect de la personnalité de l'enfant et le développement harmonieux de ses facultés.

Pour la plupart, les « humanistes » sont chrétiens, même s'ils ont souvent été accusés de paganisme par l'Église catholique. Ils recherchent une synthèse fructueuse entre la pensée du Livre et la culture philosophique antique. Ils affichent néanmoins une méfiance à l'égard du dogmatisme religieux et des superstitions, ce qui conduit plusieurs humanistes (comme Erasme*) à revendiquer une plus grande distinction entre l'Église et le pouvoir civil. Si les humanistes sont rarement révolutionnaires, ils sont volontiers réformistes et parfois très progressistes, ce dont témoignent les ouvrages d'Erasme (*Éloge de la folie*, 1511) et de Thomas More (*Utopie*, 1515-1516).

Aujourd'hui, le terme « humanisme » revêt un sens bien différent de celui de la Renaissance. Il désigne toute approche philosophique et doctrinale qui pose l'homme au rang de valeur suprême et considère celui-ci comme un être dont la dignité doit être préservée contre toute forme d'oppression ou d'aliénation. On peut distinguer plusieurs sensibilités humanistes. L'*humanisme chrétien*, à la manière du « personnalisme » d'Emmanuel Mounier, conjugue l'exigence d'amour et de spiritualité portée par la parole chrétienne avec des éléments de philosophie morale et politique inspirés des Lumières*. C'est la « personne » dans son entier, et non pas seulement les institutions, qu'il s'agit de réformer en changeant « le fond des cœurs ». L'*humanisme athée*, comme l'existentialisme de Sartre, enjoint l'homme de se produire lui-même, de se choisir, en se libérant de toutes les aliénations qui pèsent sur sa conscience et sur son existence. L'*humanisme sceptique*, que l'on trouve par exemple formulé chez Montaigne (*Les Essais*, 1580-1588) ou chez Bertrand Russel (*Essais sceptiques*, 1933), ouvre la voie à une philosophie de la raison qui cherche à se libérer des certitudes religieuses et politiques, tout en dénonçant les prétentions abusives des rationalismes les plus dogmatiques. Cette attitude critique conduit Montaigne à douter de la capacité de la raison à s'ériger en principe universel de la connaissance. Enfin, l'*humanisme universaliste*, largement influencé par la pensée de Kant* (à laquelle s'associent des philosophes « néo-humanistes » contemporains comme Luc Ferry et Alain Renaut), se montre plus optimiste s'agissant du pouvoir de la raison envisagée sur le plan moral et politique. Héritier de la philosophie des droits de l'Homme, l'humaniste universaliste se pose comme le défenseur de la dignité humaine, de l'autonomie et de la responsabilité du sujet, contre tous les déterminismes

qui pèsent sur lui (celui de l'inconscient ou celui des forces sociales et économiques).

L'humanisme moderne – tel qu'il ressort des influences croisées de l'humanisme chrétien et de l'humanisme universaliste – est souvent présenté comme l'un des fondements des valeurs démocratiques et libérales. Il a fait néanmoins l'objet de critiques sévères. D'un côté, les auteurs marxistes lui reprochent de promouvoir une conception totalement abstraite de l'être humain, qui ignore les conditions concrètes d'existence (notamment le rôle majeur joué par les structures économiques et sociales dans la reproduction des inégalités). D'un autre côté, les philosophes postmodernes critiquent la pensée humaniste pour son anthropocentrisme étroit qui conduit aussi bien à mettre entre parenthèses la question de « l'être » (M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, 1946) qu'à exclure les autres êtres vivants du domaine des préoccupations morales (H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, 1979).

► ***Raison, Morale, Lumières, Modernité, Postmodernité***

ERASME, *Éloge de la folie*, Paris, Flammarion, 1999 ; MONTAIGNE, *Les Essais*, Paris, LGF, 2002 ; HEIDEGGER M., « Lettre sur l'humanisme », *in Questions III*, Paris, Aubier, 1992 ; SARTRE J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996.

MARGOLIN J.-C., *L'humanisme européen à l'époque de la Renaissance*, Paris, PUF, 1981 ; TROTOT C., *L'humanisme et la Renaissance*, Paris, Flammarion, 2003 ; FERRY L. et RENAUT A., *La pensée 68 : essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1988.

Idéalisme. Dans le domaine de la philosophie, l'idéalisme désigne toute doctrine qui confère aux idées un rôle déterminant. Encore faut-il distinguer deux usages différents de la notion. L'idéalisme métaphysique (par opposition au matérialisme*) accorde aux idées un statut ontologique, c'est-à-dire le statut de réalités qui existent par elles-mêmes et qui ont une nature immuable. Ainsi, chez Platon*, l'idée du Juste est-elle l'étalon de valeur de toutes les actions humaines. Elle suppose la subordination des facultés inférieures (comme la sensibilité) aux facultés supérieures de l'âme (comme la raison). L'idéalisme critique (par opposition au réalisme) nie la possibilité de connaître la réalité en elle-même. Pour ses partisans (comme Kant* et Husserl*), la réalité est indissociable de la conscience humaine. À cet égard, l'idéalisme moderne considère que les êtres humains ont une véritable autonomie et une capacité de transformer leur devenir historique selon des desseins forgés par la raison*.

En philosophie politique, l'idéalisme est souvent associé aux philosophies du progrès. Au XVIII^e^ s., les Lumières* envisagent la sortie de l'obscurantisme religieux de la société médiévale comme le résultat nécessaire de l'émergence des idées philosophiques modernes. Au XIX^e^ s., l'idéalisme philosophique triomphe avec Hegel*, dont le système philosophique fait de la marche de l'histoire le résultat de l'évolution de la conscience universelle. Il revient en particulier à Marx* d'avoir dénoncé cette prétention des idées à gouverner le monde. Pour lui, la conscience humaine n'a pas d'autonomie, puisqu'elle est façonnée par les transformations du monde matériel.

► ***Lumières, Matérialisme, Modernité, Raison***

PLATON, *La République*, Paris, Hatier, 2000 ; KANT E., *Vers la paix perpétuelle*, Paris, Hatier, 2001 ; HEGEL F., *La raison dans l'histoire*, Paris, 10/18, 2003 ; HUSSERL E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1989.

FOLSCHEID D., *Philosophie allemande*, Paris, PUF, 1993 ; LARDIC J.-M., *Figures de l'idéalisme*, Paris, Ellipses, 1999.

Individualisme. L'individualisme est la conception générale de la vie humaine qui, dans la philosophie, le droit et les sciences sociales, fait primer l'individu, sa conscience et ses droits, sur les valeurs et les intérêts de la communauté.

L'individualisme est au cœur de la conception « moderne » de l'homme et de la société. Rien par exemple dans la philosophie grecque n'invite à poser l'individu comme fondement de l'ordre social et politique. Si l'homme est *naturellement* un « animal politique » pour Aristote*, c'est parce que le cadre de la cité lui préexiste et qu'il est un élément essentiel de la nature (« les individus ne sont que des parties intégrantes de la société, [...] toutes inutiles si on les désassemble »). En philosophie politique, il faut attendre les penseurs du contrat social* (comme Locke*,

Hobbes* ou Rousseau*) pour concevoir l'idée d'un individu fondateur, disposant de droits dans l'état de nature avant même l'instauration du pouvoir civil. Loin d'être naturelle, la société est dans la pensée contractualiste le résultat de la volonté d'individus rassemblés qui ont décidé de passer un contrat pour surmonter les risques auxquels ils sont confrontés en l'absence de pouvoir régulateur. À l'époque moderne, l'individualisme est indissociable du libéralisme* qui voit dans les limites imposées à l'État la condition de la sauvegarde de l'autonomie et des libertés des individus.

Il importe toutefois de distinguer plusieurs variantes de l'individualisme qui ne se recouvrent pas nécessairement. *L'individualisme radical* fait de la société une pure juxtaposition d'individus autonomes. Il apparaît dans divers projets philosophiques. On le trouve dans le système des « monades » de Leibniz, substances simples, irréductibles, indépendantes, « sans portes ni fenêtres », régulées par un principe de développement interne. On le trouve aussi dans les conceptions ultra-libérales associant les individus à des êtres calculateurs motivés par la réalisation de leurs intérêts et réunis par le marché. On rencontre également, chez Max Stirner (*L'Unique et sa propriété*, 1845), chez Nietzsche et dans la pensée anarchiste* de la fin du XIX^e^ s., une autre forme d'individualisme radical fondamentalement hostile à l'État, à l'Église et aux puissances de l'argent.

L'individualisme modéré reconnaît la nécessaire indépendance des individus par rapport à la société et à l'État, notamment pour garantir la protection des droits fondamentaux. Mais il prône l'exigence de construire des liens « associatifs » pour limiter les risques d'extension continue de l'État. On rencontre un tel modèle chez Tocqueville* ainsi que dans la pensée fédéraliste favorable à l'établissement d'une démocratie de proximité. Proudhon* reconnaît également, comme certains anarchistes (Bakounine), la nécessité pour les individus de s'associer dans un cadre fédératif souple se substituant à l'État centralisateur.

L'individualisme universaliste, tel qu'on le trouve chez Kant* par exemple, fait du sujet le porteur ultime des valeurs morales, juridiques et politiques. Cet individualisme n'imagine pas restreindre ces valeurs à la seule protection des intérêts particuliers : il entend construire une réflexion universelle capable de placer la dignité humaine au centre de tout projet moral. Au service de la construction de la « subjectivité » et de l'« autonomie du sujet », il rejette la vision d'un individu replié sur lui-même.

L'individualisme est l'une des conceptions philosophiques centrales de la pensée moderne et, partant, du modèle de la démocratie libérale. Il est néanmoins dénoncé sur plusieurs fronts. Il est accusé par la philosophie communautarienne de promouvoir une représentation totalement abstraite de la société. Pour les communautariens, en effet, la conception de la société conçue comme une juxtaposition d'atomes

séparés ne correspond en rien à la réalité. Chaque être a une histoire qui lui est propre et forge une part importante de son identité dans des communautés qui l'entourent et lui apportent des satisfactions essentielles (la famille, la communauté ethnique, la nation, le groupe religieux, la profession, etc.). Les philosophies individualistes sont également critiquées par la pensée conservatrice (des projets contre-révolutionnaires de Bonald et Maistre aux réflexions plus littéraires d'un Barrès) et par les auteurs chrétiens comme étant l'une des origines de la disparition des solidarités traditionnelles dans la société. L'individualisme libéral et ses principaux prolongements théoriques (notamment la philosophie du contrat, l'idée du mérite individuel et les droits de l'homme) sont enfin condamnés par l'ensemble des auteurs marxistes comme étant le reflet idéologique des valeurs bourgeoises. Ils ont pour principal tort d'ignorer la question des inégalités sociales : sous couvert d'une conception de l'homme valorisant son aptitude à raisonner et à défendre sa liberté, ils écartent toute réflexion sur les rapports sociaux et concourent ainsi à la légitimation de l'exploitation de classe.

► ***Libéralisme, Libertarisme, Anarchisme, Modernité, Contrat social, Communauté, Communautarisme, Kant, Nietzsche, Tocqueville, Proudhon***

▼ HAYEK F., *La route de la servitude*, Paris, PUF, 2002 ; HOBBES T., *Léviathan*, Paris, Ellipses, 2000 ; STIRNER M., *L'Unique et sa propriété et autres écrits*, Lausanne, L'Age d'homme, 1997 ; TOCQUEVILLE A. de, *De la Démocratie en Amérique*, t. 1, Paris, Flammarion, 1999.

▽ DUMONT L., *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1991 ; RENAUT A., *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.

Jonas (Hans). Né en Allemagne en 1903, élève de Husserl et de Heidegger*, Hans Jonas conserve de ce dernier la méfiance à l'égard de la « technique » dont le pouvoir totalitaire menace aussi bien l'environnement que l'humanité elle-même. Cette prise de conscience amène le philosophe à forger une éthique de la responsabilité distincte de la morale* classique, traditionnellement pensée en termes de réciprocité (*Le principe responsabilité*, 1979). Dans la mesure où les conséquences de notre pouvoir de nuisance sur la nature dépassent le cadre étroit des actions de chacun, la responsabilité se conçoit ici de manière presque infinie. Elle est portée vers l'avenir, à l'intention des générations futures menacées par notre puissance destructrice avant même de naître. D'où la nécessité de formuler un nouvel impératif moral : « agis de telle sorte que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité d'une vie future ».

L'œuvre de Jonas a exercé une grande influence sur la formation des mouvements écologiques à la fin du XX^e^ s., ainsi que sur les débats internationaux sur la protection de l'environnement (au point que l'idée d'une « responsabilité à l'égard des générations futures » est aujourd'hui inscrite dans plusieurs chartes et déclarations internationales). Mais l'ouvrage majeur de Jonas suscite aussi de vives polémiques parmi les philosophes, notamment en raison de la sacralisation de la Nature, devenue un sujet tendant à se substituer à l'être humain (L. Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, 1992).

► *Écologisme*

▼ JONAS H., *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Flammarion, 1999 ; *Une éthique pour la nature*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

▽ DEPRÉ O., *Hans Jonas*, Paris, Ellipses, 2003 ; BOURETZ P., « Hans Jonas », *in* CHÂTELET F., DUHAMEL O., PISIER E., *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, PUF, 2001 (547-569) ; FERRY L., *Le nouvel ordre écologique*, Paris, LGF, 2002.

Justice. Étymologiquement, le terme « justice » (du latin *jus*) désigne « ce qui est conforme au droit ». Il renvoie soit à une disposition morale (la justice en tant que vertu), soit au pouvoir judiciaire (la justice en tant qu'institution). Dans les philosophies libérales contemporaines, la justice peut aussi désigner les normes idéales du droit permettant de trouver une voie équilibrée entre le droit à la liberté et la recherche d'une équité entre les membres de la société.

La réflexion philosophique sur la justice s'est développée dès l'Antiquité grecque (à partir du VI^e^ s. av. J.-C.). Platon* (*La République*), au IV^e^ s. av. J.-C., conçoit la justice à la fois comme une disposition personnelle (une vertu de l'âme) et comme une institution globale de la cité. Dans les deux cas, est « juste » ce qui respecte un principe d'ordre et d'harmonie. De même qu'une âme est juste si les facultés supérieures de l'être humain (l'esprit ou la raison) gouvernent ses facultés inférieures (les désirs ou les passions), une cité

est juste si un équilibre harmonieux est établi entre ses différentes composantes. On retrouvera l'idée de justice en tant que vertu dans la philosophie chrétienne, celle de Saint Augustin* par exemple. Pour les chrétiens, la justice ne se réduit pas à ce qui est conforme au droit positif : elle réside avant tout dans la pureté de l'intention morale qui s'exprime par l'amour et la charité.

C'est à Aristote*, dans l'*Éthique à Nicomaque*, que l'on doit certainement l'inflexion la plus décisive de la réflexion sur la justice. Pour l'élève de Platon, la justice se conçoit dans la relation à autrui. Elle se définit comme la disposition à accomplir des actions qui mènent au bien commun. Mais surtout, elle est associée à la recherche d'un équilibre entre les êtres humains. Il faut distinguer à cet égard plusieurs types de justice. D'un côté, la « justice générale » se préoccupe de l'utilité commune de la cité. D'un autre côté, la « justice particulière » s'oriente vers le bien des individus. Lorsqu'il s'agit de la répartition des richesses, des responsabilités et des honneurs entre les membres de la société, la justice particulière est régie par le principe de l'équité (ou égalité proportionnelle). Aristote parle alors de justice « distributive » (consistant à distribuer ce qui est dû à chacun en fonction de ses mérites). Lorsqu'il s'agit de conflits liés à des « transactions » entre personnes – qu'elles soient volontaires (échanges commerciaux) ou involontaires (dommages causés à autrui) –, la justice particulière est régie par le principe d'une égalité stricte (ou égalité arithmétique). Aristote parle alors de justice « corrective ».

Au Moyen Âge, à partir des XII^e^-XIII^e^ s., une partie des théologiens scolastiques redécouvrent des textes antiques sur la justice qu'ils tentent de concilier avec les Evangiles. Il ressort de leurs débats une distinction entre justice divine et justice humaine. Certes, la philosophie des Pères de l'Église demeure une référence incontournable : le pouvoir temporel n'est que le prolongement de la volonté de Dieu. Aucun être n'échappe à la justice éternelle. Toutefois, commence à se faire jour l'idée d'une justice propre à la vie terrestre, une justice « temporelle » découlant des lois de la cité, à laquelle aucune autorité – pas même le roi – ne peut déroger. Pour Marsile de Padoue comme pour Guillaume d'Occam, le pouvoir du prince devient « arbitraire » et illégitime dès qu'il va à l'encontre de l'intérêt du plus grand nombre. La conception moderne de la justice et du droit trouve ici ses premières formulations.

Au XVIII^e^ s., l'idée de justice divine ne résiste pas à la montée des thèses rationalistes. Au moment de la Révolution française, l'aspiration à la justice est étroitement associée à la proclamation de la souveraineté du peuple, à l'égalité en droits des citoyens, au respect des libertés fondamentales et au contrôle de l'État. En 1789, elle est portée par les élites libérales hostiles à la société de privilèges de l'Ancien régime, mais quatre ans plus tard, la pression de la rue et les surenchères des députés de la

Montagne conduisent à ce qu'elle condamne : la dictature. À partir des années 1830-1840, la conception de la justice centrée sur l'individu et ses droits, forgée par les penseurs libéraux, est dénoncée par les républicains et les premiers socialistes qui projettent de réaliser une justice *sociale*. Pour ces derniers, l'égalité en droits proclamée en 1789 est abstraite. Protégeant la liberté des individus, mais ne tenant aucun compte de leur condition matérielle d'existence, cette égalité formelle est incapable de mettre fin aux inégalités réelles entre les classes sociales. La justice sociale implique de mettre en œuvre des mécanismes de solidarité afin de faire sortir la majorité des individus de la misère économique et sociale. Elle suppose, pour les partisans de la révolution, de supprimer les inégalités sociales par la rupture avec le système de production et d'échange capitaliste.

Au cours des trois dernières décennies du XX^e^ s., dans un contexte idéologique marqué par le déclin progressif du marxisme, la réflexion sur la justice trouve un nouveau souffle en philosophie politique. Elle est directement connectée au formidable retentissement de l'ouvrage de John Rawls*, *Théorie de la justice* (1971), à la suite duquel s'ouvrent toute une série de débats. Sans renoncer à l'horizon d'une justice sociale, Rawls propose des principes de justice qui excluent, d'un côté, « l'égalitarisme révolutionnaire », de l'autre, le « laisser-faire » défendu par les apôtres du marché. Privilégiant une philosophie centrée sur la recherche du Juste plutôt que sur la quête du Bien, J. Rawls construit une interprétation « procédurale » de la justice. Dans le contrat* qu'il propose, les individus libres et rationnels, ignorant leur position réelle dans la société, sont invités à choisir des principes de justice universels ayant force de droit. Ces principes, que chacun aurait intérêt rationnellement à défendre, permettent de concilier le respect des libertés fondamentales également distribuées à chaque citoyen avec la protection de l'égalité des chances (ce qui admet le maintien de certaines inégalités économiques et sociales, à la condition que celles-ci soient limitées et que les richesses qu'elles contribuent à générer profitent aussi aux plus pauvres).

La conception rawlsienne de la justice a suscité de vives controverses, alimentées notamment par les communautariens*. Ces derniers estiment que les théories procédurales de la justice, centrées sur les droits individuels, reposent sur une idée erronée de l'être humain, car les choix individuels ne sont jamais guidés, comme le suppose Rawls, par des intentions purement rationnelles : ils prennent aussi appui sur des normes morales collectives forgées dans le cadre de la communauté.

► ***Justice (Théories de la), Morale, Droit, Antiquité, Moyen Âge, Socialisme, Libéralisme, Communautarisme***

▼ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Hatier, 2001 ; PLATON, *La République*, Paris, Gallimard, 1993 ; RAWLS J., *Théo-*

rie de la justice, Paris, Seuil, 1997 ; RICŒUR P., *Le Juste*, Paris, Esprit, 1995.

▽ COLLIN D., *Les grandes notions philosophiques*, t. 3 : *la justice et le droit*, Paris, Seuil, 1997 ; FARAGO F., *La justice*, Paris, A. Colin, 2002 ; BESSONE M., *La justice*, Paris, Flammarion, 2000.

Justice (Théories de la). Les théories de la justice* regroupent l'ensemble assez hétérogène de théories philosophiques s'intéressant à la question de l'équité dans la société. Elles s'interrogent sur les conditions d'une répartition équilibrée des « biens » entre individus ou entre groupes (principalement les richesses et les droits, mais aussi d'autres ressources telles que les compétences, les chances de réussite ou les fondements de la dignité). Si la source de ce questionnement n'est pas nouvelle (dans ses dialogues, Platon* s'interrogeait déjà sur l'opposition entre le juste et l'injuste), on réserve généralement l'expression « théories de la justice » à un ensemble de projets développés par des auteurs contemporains, pour la plupart américains.

Dans un ouvrage de synthèse, Will Kymlicka tente de classer ces théories (*Les Théories de la justice*, 1990). Pour le philosophe canadien, l'utilitarisme a joué un rôle central dans la naissance des interrogations sur la justice. Doctrine morale et politique élaborée en Angleterre au XIX^e^ s. par Jeremy Bentham (1748-1832), la pensée utilitariste a été reprise par des philosophes et des économistes britanniques (notamment John Stuart Mill, 1806-1873), puis a été développée au XX^e^ s. aux États-Unis (en particulier par les théoriciens ultra-libéraux). Ses partisans supposent que la recherche du plus grand bonheur individuel passe par la maximisation des satisfactions, des plaisirs, des désirs et des préférences personnelles (appelés par Bentham les « utilités »). Ils estiment également que cette thèse est valable pour la communauté tout entière : le bien-être collectif consiste dans « le plus grand bonheur du plus grand nombre ». D'une certaine manière, l'utilitarisme peut être conduit à justifier les inégalités dans la société, dès lors que celles-ci contribuent à augmenter le bonheur du plus grand nombre.

C'est contre cette justification morale des inégalités que se développent les doctrines « libérales » de la justice aux États-Unis (le libéralisme, dans son sens américain, désigne une sensibilité politique et philosophique favorable à la recherche d'un équilibre dans la répartition des richesses, afin de donner aux plus démunis des chances de s'élever dans la société). John Rawls* est le premier auteur contemporain à avoir tenté de formaliser une théorie systématique cherchant à dégager des principes de justice universels (*Théorie de la justice*, 1971). Le philosophe américain montre que les individus, placés dans une situation fictive où ils ignoreraient l'état de leurs richesses et leur statut dans la société, rejetteraient pour la plupart les principes utilitaristes de la justice – de peur de se voir eux-mêmes sacrifiés sur l'autel du bonheur du plus grand nombre.

Tout en partageant avec J. Rawls une méfiance ouverte à l'égard de l'utilitarisme, Ronald Dworkin*, l'autre figure majeure du libéralisme politique américain, rejette le positivisme contenu dans *Théorie de la justice*. Pour R. Dworkin, seuls des « standards » inspirés du droit naturel permettent de délimiter le juste et l'injuste. Ces standards sont des étalons d'évaluation qui reposent sur des valeurs inaliénables et imprescriptibles. Ils transcendent les règles juridiques positives que l'on peut rencontrer dans les législations nationales.

Forgées contre les doctrines utilitaristes, les théories de la justice ont suscité à leur tour des critiques de la part d'auteurs communautariens*. Les communautariens contestent la prétention de Rawls de fonder des principes de justice universels sur une procédure résolument abstraite. La perspective rawlsienne ignore selon eux l'épaisseur sociale et historique de chaque société. À la perspective rawlsienne du « moi désengagé » (c'est-à-dire d'une conscience de soi indifférente aux valeurs morales), les communautariens considèrent que l'individu, dans son existence, ne peut se passer des « valeurs partagées » qui dominent la vie des communautés sociales.

La société elle-même, si l'on suit Michael Walzer (*Sphères de justice*, 1983), est constituée de « sphères » différentes (la famille, la vie politique, le monde économique, le domaine de la santé, le secteur de l'éducation, la communauté religieuse, etc.) pour lesquelles des « biens » hétérogènes sont recherchés (le pouvoir, l'argent, l'estime de soi, l'amour des autres, la santé physique, etc.). Or, chacune de ces « sphères » et chacun de ces « biens » font appel à des sens différents du juste et de l'injuste, et ne peuvent donc relever d'une interprétation universelle de la justice (telle qu'elle est revendiquée par J. Rawls). Pour Walzer, le spectre de la tyrannie hante toute société qui voudrait imposer une conception surplombante de la justice à toutes les sphères (par exemple, dans les domaines de l'éducation ou de la santé, il semble bien difficile de concevoir la justice à partir du « bien » le plus recherché dans la vie économique : le profit).

On peut rapprocher les arguments des théories féministes* de certains présupposés des thèses communautariennes. Les féministes reprochent aux libéraux de promouvoir une conception abstraite de l'individu et une conception formelle de l'égalité qui ne tient pas compte des inégalités sociales, professionnelles et politiques qui continuent de séparer les hommes et les femmes dans la société. Tant que la domination masculine ne sera pas abordée dans la réflexion contemporaine comme une question morale et politique à part entière, le principe de l'égalité des chances entre les « genres » restera un vœu pieux.

Les doctrines multiculturalistes*, quant à elles, se présentent en un sens comme une tentative de conciliation des thèses libérales et des théories communautariennes de la justice. Pour que les idéaux du libéra-

lisme (libertés individuelles et égalité des chances) puissent voir effectivement le jour, il importe de dépasser les conceptions universalistes et abstraites, et de reconnaître les droits « culturels » des personnes appartenant aux groupes ethniques, sociaux ou religieux en situation de fragilité par rapport aux groupes représentant la culture dominante.

La pensée libertarienne (ou libertarisme*) partage avec les théories libérales de la justice certains présupposés moraux : elle s'intéresse prioritairement à l'individu, à sa raison et à ses droits; elle rejette les théories communautariennes. Elle s'éloigne en revanche des conceptions libérales lorsqu'il s'agit d'évaluer le rôle de l'Etat dans la réalisation de la justice. Alors que pour les libéraux, le principe de l'égalité des chances justifie une intervention limitée des pouvoirs publics pour lutter contre les inégalités socio-économiques et faire profiter à tous des bénéfices de l'économie de marché, les libertariens contestent en bloc toute forme d'immixtion de l'État qui tenterait de donner aux catégories les plus démunies, par la redistribution des biens et des richesses, des avantages auxquels d'autres groupes n'auraient pas accès. Il n'est pas juste de demander aux catégories qui contribuent le plus au développement économique et culturel d'une société de financer le bien-être des plus défavorisés.

Les libertariens considèrent que les individus sont des « fins en soi ». Pour cette raison, chaque être humain doit être considéré comme propriétaire de soi-même, aussi bien de ses propres capacités que des ressources qu'il acquiert tout au long de sa vie. L'intervention de l'État, outre qu'elle perturbe l'équilibre de l'offre et de la demande, menace directement cette propriété de l'individu sur lui-même. Dans *Droit, législation et liberté,* Friedrich von Hayek admet néanmoins qu'« il n'y a pas de raison pour que le gouvernement d'une société libre doive s'abstenir d'assurer à tous une protection contre un dénuement extrême, sous la forme d'une revenu minimum garanti », à la condition que l'octroi de ce revenu se fasse hors du marché et pour des individus qui « sont incapables de gagner sur le marché de quoi subsister ».

Enfin, dans l'ensemble assez divers des théories de la justice, les travaux d'Amartya Sen (né en 1933) présentent une incontestable originalité. L'économiste d'origine indienne conteste les philosophies utilitaristes et libérales. Comme les communautariens et les multiculturalistes, il se méfie de la conception abstraite des principes de justice proposée par Rawls. Particulièrement sensible à la misère sociale, mais aussi attentif à la réalisation éthique de l'individu, Sen estime que le « bien-être » des hommes et des femmes ne se réduit ni à la quête de richesses ni à la protection abstraite de leurs droits. Les individus cherchent bien à accéder à divers « biens premiers » (comme l'argent, les biens matériels ou des services). Mais ces biens n'ont pas forcément une valeur universelle. Ils ne garantissent pas systématique-



ment le bien-être des êtres humains de tous temps et en tous lieux. Tout dépend de l'usage que les individus en font et des bénéfices concrets qu'ils en retirent pour répondre à leurs besoins et réaliser leurs désirs. L'utilisation d'objets de consommation à haute valeur technologique, par exemple, peut représenter un bien essentiel pour les individus dans les sociétés développées, et apparaître dérisoire dans des pays victimes de la famine et de maladies infectieuses (où l'accès à l'eau potable et aux soins de santé constitue des biens d'une valeur bien plus estimable). De la même manière, le droit de propriété, si cher aux yeux des penseurs libéraux, peut paraître de bien peu de valeur dans des micro-sociétés océaniennes où tous les biens sont communautarisés. Plus trivialement, un seau ou une bêche peuvent être des instruments de survie dans des pays de sécheresse, alors qu'ils ne sont que d'une utilité très limitée dans des pays d'abondance. Aussi, pour Sen, une théorie de la justice, pour être valable, doit forcément tenir compte de la manière dont les individus vivent, de leur situation concrète et des spécificités de leur environnement social, économique et géographique. Elle doit s'intéresser à la façon dont ces individus peuvent convertir concrètement des biens en « liberté réelle ». La justice diffère d'une société à une autre : elle doit forcément être pensée de manière relative.

► ***Justice, Libéralisme, Libertarisme, Communautarisme, Multiculturalisme, Féminisme, Rawls, Dworkin***

▼ RAWLS J., *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1997 ; HAYEK F., *Droit, législation et liberté*, Paris, PUF, 1995 ; TAYLOR Ch., *Multiculturalisme : différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 1994 ; WALZER M., *Sphères de justice*, Paris, Seuil, 1997 ; SEN A., *Repenser l'inégalité*, Paris, Seuil, 2000.

▽ BALAUDE J.-F., *Les théories de la justice dans l'antiquité*, Paris, Nathan, 1999 ; KYMLICKA W., *Les théories de la justice : une introduction*, Paris, La Découverte, 2003.

Kant (Emmanuel). Emmanuel Kant (1724-1804) opère une rupture décisive dans l'histoire de la pensée philosophique. Il est l'inventeur de la « philosophie critique » dont l'ambition est d'arbitrer le conflit qui oppose le dogmatisme et le scepticisme. Kant se propose d'examiner les pouvoirs et les limites de la raison*, en s'interrogeant sur les conditions de possibilités de la connaissance et de l'action.

Du point de vue de la « raison pratique » (qui est orientée vers l'action morale), la philosophie de Kant entend dépasser les traités éthiques des Anciens (qui font reposer la recherche du bien sur des « vertus » comme la prudence, la tempérance ou la justice) et leur substituer une approche « formelle » consistant à conformer l'action à la loi morale. Un acte est moral lorsqu'il procède d'une « intention pure » du sujet, dont le devoir est de chercher à se conformer à des règles d'action universelles (c'est-à-dire indépendantes de toute situation particulière). Il s'agit donc d'un impératif catégorique : « agis de telle sorte que tu puisses également vouloir que ta maxime d'action devienne une loi universelle ». C'est pourquoi il faut distinguer « l'action simplement conforme au devoir » (l'épicier peut être honnête pour un motif intéressé : ne pas perdre sa clientèle) et « l'action accomplie par devoir », c'est-à-dire par pur respect de la loi (par exemple : ne jamais mentir).

La philosophie kantienne propose une distinction fondamentale entre morale et droit. La morale relève de l'autorité de la conscience. Le droit est l'ensemble des règles qui permettent de faire coexister pacifiquement les libertés individuelles. Ces règles s'imposent de l'extérieur : elles s'appliquent par l'autorité de la puissance publique (*Doctrine du droit*, 1785 ; *Éléments métaphysiques de la justice*, 1797).

Il existe néanmoins, selon Kant, un obstacle sérieux à la diffusion d'une conception morale universelle : l'« insociable sociabilité » des hommes. En effet, bien qu'ils aient le désir de s'unir en société pour assurer le développement de leurs capacités, ceux-ci tentent toujours d'échapper aux obligations communes. À cet égard, si l'instauration d'une « société civile* » est une étape importante pouvant aider à réduire l'égoïsme et la violence entre les hommes, la paix véritable pourra voir le jour lorsque les États accepteront de s'unir dans une « société des nations » régie par un droit international s'imposant à tous (*Vers la paix perpétuelle*, 1795).

Par la place qu'il accorde à l'autonomie du sujet, par son projet d'émancipation universelle, par son interprétation de l'histoire comme progrès, Kant est l'un des grands représentants des Lumières* allemandes (l'*Aufklärung*). Plus de deux siècles après la disparition du philosophe de Königsberg, l'influence du kantisme sur la philosophie politique contemporaine est réelle. Les déclins du structuralisme et du marxisme ont permis un retour à Kant, de J. Rawls* à J. Habermas*. Son projet

de paix perpétuelle demeure d'une grande actualité : après avoir inspiré les artisans de la Société des Nations (SDN) et de l'Organisation des Nations unies (ONU), il est au cœur des enjeux de la construction européenne.

► ***Morale, Droit, Lumières, Modernité, Société civile***

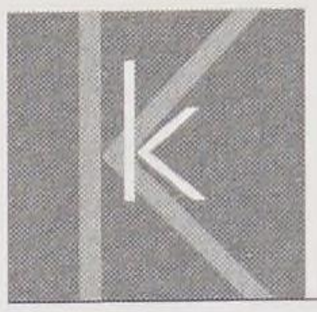
▼ KANT E., *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF, 2003 ; *Vers la paix perpétuelle*, Paris, GF-Flammarion, 1993 ; *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, Paris, Nathan, 2000 ; *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Hatier, 1999.

▽ JOOS J.-E., *Kant et la question de l'autorité*, Paris, L'Harmattan, 1995 ; TOSEL A., *Kant révolutionnaire : droit et politique*, Paris, PUF, 1990.

Keynésianisme. Doctrine économique fondée sur les travaux théoriques de John Maynard Keynes (1883-1946), le keynésianisme valorise le rôle de l'État sans remettre en cause la propriété privée des moyens de production. Il se structure en réaction au modèle de la concurrence pure et parfaite élaboré par Léon Walras (1834-1910) et Vilfredo Pareto (1848-1923). Selon ces auteurs, le marché est composé d'individus calculateurs dont les actions se combinent spontanément et produisent naturellement un équilibre général. Toute interférence est génératrice d'instabilité et de déséquilibre. Le sous-emploi est notamment la conséquence des régulations salariales qui empêchent d'aligner la rémunération sur la valeur réelle du travail.

Selon Keynes, le niveau de l'emploi est déterminé par le niveau de la production, lui-même fonction du niveau de la consommation et de l'investissement. Ces deux dernières variables forment dans leur combinaison la « demande effective ». L'État est en mesure de les contrôler. En abaissant le coût du crédit, il peut favoriser l'investissement productif. En engageant un politique fiscale volontariste et en redistribuant les revenus en faveur des catégories les plus modestes de la population, il peut encourager la consommation : la propension marginale à consommer (part d'un revenu supplémentaire qui est affectée à la consommation) atteint en effet son niveau maximal dans les ménages à faibles revenus, les plus fortunés tendant à adopter un comportement de rentier. L'État peut dès lors agir sur un mode incitatif plutôt que directif.

Après la seconde guerre mondiale, de nombreux États recourent aux préconisations de Keynes pour relancer l'emploi et la croissance. Des politiques keynésiennes sont mises en œuvre de façon pragmatique – sans être référées systématiquement au modèle théorique de Keynes – par des gouvernements conservateurs aussi bien que sociaux-démocrates. La crise économique ouverte dans les années 1970 et la réduction conséquente des marges budgétaires dans la plupart des pays industrialisés conduisent à leur abandon progressif dans le dernier tiers du XX^e^ s.



► ***Socialisme***

KEYNES J. M., *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, Paris, Payot, 1988.

COMBEMALE P., *Introduction à Keynes*, Paris, La Découverte, 2003 ; MARIS B., *Keynes ou l'économiste citoyen*, Paris, Presses de Sciences Po, 1999.

Laïcité. La laïcité est une conception de l'organisation de la vie publique exigeant la séparation du pouvoir politique et du pouvoir religieux. Elle est l'expression moderne du long processus de sécularisation des institutions de gouvernement engagé dans les pays occidentaux à la fin du Moyen Âge.

Avant même que le terme n'apparaisse dans le débat politique français, au cours des années 1870-1880, la revendication d'une mise à l'écart des institutions religieuses dans la conduite des affaires politiques est présente dès le XVI^e^ s., chez les philosophes défendant la liberté de conscience. Elle émerge au moment des guerres de religion (XVI^e^ s.). Certes, les prédicateurs de la Réforme*, pas plus que leurs adversaires catholiques, n'imaginent une société où la religion serait totalement séparée du pouvoir civil. Mais les textes pacificateurs qui suivent les conflits civils entre catholiques et protestants (en particulier l'édit de Nantes, 1598) s'appuient sur l'idée de tolérance et posent déjà quelques principes distinguant l'organisation de la vie religieuse et celle de la vie politique. À la fin du XVII^e^ s., Baruch Spinoza*, dans son *Traité théologico-politique* (1670), s'oppose à la prétention du pouvoir civil de régir le domaine de la conscience, car une telle intervention est à la fois dangereuse pour l'État lui-même (cet abus de pouvoir engendre le plus souvent la haine du peuple et les révoltes) et inutile (les convictions religieuses restent de l'ordre du for intérieur, c'est-à-dire du jugement de la conscience morale).

La distinction entre le domaine de la foi et le domaine de la loi n'est pas nécessairement incompatible avec la reconnaissance, par le pouvoir civil, d'un socle de valeurs partagées par l'ensemble des religions présentes dans la société (comme l'exigence de solidarité ou l'idée de justice). Lorsque Rousseau* fait référence à une « religion civile », il cherche ainsi à concilier le principe de tolérance religieuse (qui permet de faire cohabiter différentes religions de manière pacifique) avec l'exigence de s'accorder sur des principes fondamentaux nécessaires pour fonder moralement le lien social (par exemple sur l'existence d'un Dieu universel ou d'une vie après la mort).

Il faut attendre la Révolution française, et surtout le développement de la pensée républicaine et la poussée d'anticléricalisme* liée à la naissance de la III^e^ République (fin XIX^e^ s.), pour voir apparaître une conception stricte du principe de laïcité – une « laïcité d'abstention » comme l'appelle Paul Ricœur (*La critique et la conviction,* 1995) – qui implique une neutralité de l'État en matière religieuse. Cette conception aboutira, en 1905, au vote de la loi de séparation de l'Église et de l'État. Le pouvoir civil laisse ainsi à chaque citoyen la possibilité d'opter pour la religion et le culte de son choix, sans favoriser une croyance particulière, sans faire mention d'une « religion civile » et sans se déclarer pour autant athée (un État qui postule un athéisme institutionnel, voire interdit la pratique de certains cultes, comme ce fut le cas

de la plupart des régimes marxistes-léninistes, n'est pas un État laïque).

Le principe de laïcité n'est pas pour autant neutre moralement et politiquement. En aspirant à séparer le politique du religieux, les auteurs républicains espèrent ainsi favoriser le développement de l'esprit critique et de l'autonomie individuelle, dans le cadre des valeurs héritées des Lumières et de la Révolution française. D'où l'importance accordée en France à l'instruction publique obligatoire et égale pour tous. L'école laïque doit clairement contribuer, pour Jules Ferry, à former l'esprit républicain.

Le principe de laïcité a été vigoureusement défendu sous la IIIe République. Il était au cœur du projet républicain défendu par le Parti radical et par plusieurs sociétés maçonniques (notamment le Grand Orient de France). Il retrouve néanmoins aujourd'hui une double actualité. Il fait l'objet de nouveaux débats, en France, où la question de l'organisation de l'Islam de France est devenue une priorité politique (les musulmans forment aujourd'hui la seconde communauté religieuse en nombre de fidèles). Or l'Islam* est une religion du Livre qui n'a jamais fait prévaloir l'idée d'une séparation du temporel et du spirituel. Dans ce contexte, certains philosophes, comme Luc Ferry ou Alain Finkielkraut, en appellent à la mise en œuvre d'un nouveau « pacte républicain » invitant clairement les organisations représentatives des divers courants de l'Islam à adhérer au modèle républicain. Le thème de la laïcité a également ressurgi en France au moment de la rédaction du projet de traité constitutionnel de l'Union européenne au début des années 2000. Par la voie de ses représentants, la France a obtenu que la référence aux « valeurs chrétiennes de l'Europe » proposée par certains pays de l'Union soit retirée du projet.

► ***Anticléricalisme, Citoyenneté, Communautarisme, Multiculturalisme, République***

▽ GAUCHET M., *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998 ; PENA-RUIZ H., *Dieu et Marianne : philosophie de la laïcité*, Paris, PUF, 2005 ; RICŒUR P., *La critique et la conviction*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

Levinas (Emmanuel). Né en Lituanie dans une famille juive, naturalisé français en 1930, Emmanuel Levinas (1906-1995) consacre ses premières années philosophiques à des travaux portant sur la phénoménologie de E. Husserl* et de M. Heidegger*, ainsi que sur le Talmud. Son œuvre ultérieure ne cesse de porter le traumatisme de la Shoah, confirmant la place déterminante accordée à l'éthique de la responsabilité dans sa propre phénoménologie. Proche du judaïsme, Levinas condamne les ambitions universalistes de la philosophie occidentale qui réduisent l'expérience subjective à une œuvre de conscience universelle (*Totalité et infini*, 1961). Il propose un humanisme* qui entend aller au-delà de l'autonomie du sujet (au sens moderne du terme), en puisant dans la rencontre avec autrui le fondement de l'éthique. Pour Levi-

nas, le singulier se construit dans l'altérité. L'être n'a pas de sens lorsqu'il est isolé : il n'existe que dans la relation à l'Autre. Ainsi, le visage d'autrui n'est pas une simple apparence : en exprimant la vulnérabilité de l'Autre, il est « le fait originel de la fraternité » ; il confère à celui qui le regarde une responsabilité infinie pour autrui. Le regard vers l'Autre engage l'existence de soi (*Humanisme de l'autre homme*, 1972). Cette responsabilité infinie à l'égard d'autrui s'accorde mal avec la liberté des philosophes modernes, que Levinas interprète comme la manifestation de l'égoïsme. La justice* ne se réalise pas dans la recherche de l'égalité ou de l'équité entre des individus abstraits, interchangeables, en conflit pour défendre leurs intérêts. Elle se réalise dans une morale de la charité où domine une logique du don absolu.

► ***Humanisme, Justice, Morale***

▼ LEVINAS E., *Totalité et infini*, Paris, LGF, 1990 ; *Difficile liberté*, Paris, LGF, 2003 ; *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Livre de Poche, 1987.

▽ DERRIDA J., « Violence et métaphysique », *in L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1979 ; RICŒUR P., *Autrement*, Paris, PUF, 1997.

Libéralisme. Le libéralisme ne constitue pas un courant de pensée unifié. Il ne s'incarne ni dans un corps de doctrine précis, ni dans la référence à une autorité intellectuelle fondatrice. Il constitue plutôt une sensibilité intellectuelle et morale rassemblant une grande diversité d'auteurs (philosophes, économistes, historiens...) dont le point commun est de placer au centre du débat philosophique et social la protection de l'individu, de sa liberté et de ses droits.

Le mot « libéralisme » ne prend son sens contemporain qu'au milieu du XIX^e^ s. : il désigne alors tous les partisans de la liberté individuelle inquiets de la montée en puissance des thèses « socialistes* » favorables aux solutions collectivistes. La pensée libérale prend néanmoins sa source plus tôt, dans l'Angleterre de la fin du XVII^e^ s. et du XVIII^e^ s., sous la plume d'auteurs hostiles aux contraintes qu'exerce l'État sur les individus et les communautés. D'une manière générale, les penseurs libéraux estiment que la liberté* individuelle est le principe fondamental qui guide l'existence humaine. La liberté doit primer sur les exigences de la vie collective, sauf lorsque celles-ci sont nécessaires pour protéger cette même liberté. Cette conviction s'appuie sur l'idée que la vie privée a une valeur primordiale, car c'est là que chaque individu peut y réaliser son bonheur. À l'inverse, pour les libéraux, les institutions politiques, économiques ou sociales représentent un danger dès lors qu'elles acquièrent la capacité d'empiéter sur les libertés privées. Il ne convient certes pas de faire disparaître ces institutions – le libéralisme modéré rejette l'anarchisme* ou le libertarisme* –, mais il appartient de les limiter étroitement afin qu'elles n'abusent pas de leur autorité.

On a pris l'habitude d'identifier deux sources bien distinctes du libéralisme qui, jusqu'à aujourd'hui, ont conservé leurs particularités. Le libéralisme *politique* naît de la critique de l'absolutisme monarchique, considéré comme la source de l'injustice sociale. Forgé à partir des réflexions de Locke* (*Traité du gouvernement civil,* 1689-1690) et de Montesquieu* (*L'Esprit des lois,* 1748), il condamne la concentration du pouvoir au sein de l'État. Il prend la défense des « droits naturels* », droits inviolables et imprescriptibles dont dispose chaque être humain quelle que soit son origine et son statut social. Au XVIII[e] s., ces droits sont identifiés à la sûreté (ou sécurité), à la propriété et aux libertés d'opinion et de conscience. Dans les premiers temps, ce libéralisme politique prend la forme d'un libéralisme « constitutionnel » dans la mesure où les auteurs voient dans le droit et l'aménagement des institutions la principale garantie contre les abus de pouvoir.

Le libéralisme *économique* est la seconde source importante de la pensée libérale. Il naît avec les premiers travaux d'Adam Smith (*De la richesse des nations,* 1776), Robert Malthus (*Essai sur le principe de population,* 1798) et David Ricardo (*Principe de l'économie politique et de l'impôt,* 1817), que prolongent ceux de James Mill et Jean-Baptiste Say. Tous ces auteurs s'intéressent moins aux libertés civiles et politiques qu'à la liberté du commerce et à la libre jouissance des biens dans la sphère économique. Pour eux, il appartient de protéger la propriété et de garantir les contrats privés, et donc de briser toutes les entraves qui pèsent sur les systèmes de production et les échanges. L'État est invité à limiter strictement son rôle et à ne jamais brider l'initiative privée par sa législation.

La philosophie « utilitariste » anglaise, forgée par Jeremy Bentham (1748-1832) et par son disciple James Mill (1773-1836), a contribué à donner une solide assise théorique à la pensée libérale, d'abord en Grande-Bretagne, puis aux États-Unis. S'inspirant des Lumières françaises et de la réflexion des encyclopédistes sur la recherche du bonheur, Bentham forge un « principe de l'utilité », étalon permettant de juger d'une action en fonction de son aptitude à favoriser le bien-être des êtres humains (*Introduction aux principes de la morale et de la législation,* 1789). L'utilitarisme place ainsi au centre de la réflexion morale la quête du bonheur individuel, un bonheur qui ne peut se concevoir que dans l'espace de la vie privée, à l'abri de toute ingérence de l'État. Dans cette conception, la recherche du bonheur du plus grand nombre est naturellement le résultat de la maximisation des utilités individuelles (satisfactions, plaisirs, désirs, préférences...), et non la réalisation d'un idéal collectif imposé par le gouvernement civil. Le rôle de l'État est d'assurer l'ordre public afin que rien ne trouble l'accomplissement des aspirations individuelles. Dès le milieu du XIX[e] s., l'utilitarisme constitue le socle du libéralisme anglais. Il se diffuse au États-Unis quelques décennies plus tard. Son succès y sera encore plus grand.

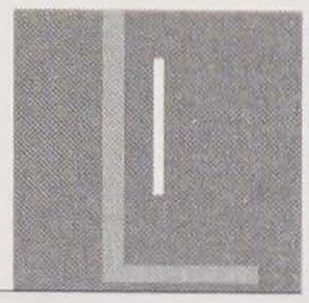
Sur le plan politique et social, les libéraux sont restés assez longtemps élitistes. C'est le cas dans l'Angleterre du XIX^e s. où les élites libérales qui dominent le Parlement expriment les plus vives réticences à l'égard de l'extension du suffrage. C'est aussi le cas en France parmi les députés révolutionnaires de 1789, décidés à briser les règles de la société féodale qui entravent leur ascension politique, mais réticents à l'égard de toute idée de république populaire. D'une manière générale, les premiers libéraux se méfient du peuple et de sa soif d'égalité qui ne reconnaît pas la valeur des talents individuels. Ils cherchent à promouvoir les individus qui font preuve d'aptitudes supérieures. Ils considèrent les théories révolutionnaires proclamant la toute-puissance du peuple comme un grand danger pour la liberté, car elles mènent généralement aux mêmes dérives despotiques que la monarchie absolue. Pour les élites libérales, le peuple est une masse aisément manipulable et peu éduquée qui prend des décisions excessives si elle est invitée à décider de tout.

Néanmoins, la pensée politique libérale s'est progressivement ouverte à l'idéal démocratique. L'idée que la liberté peut se concilier avec l'égalité est en effet soutenue dès le XIX^e s., au moment où les premières théories socialistes sont défendues en France et où les classes intermédiaires *(middle-class)* réclament l'ouverture du système politique en Angleterre. Des auteurs comme Benjamin Constant, John Stuart Mill et surtout Alexis de Tocqueville* contribuent activement à cette conciliation. Peu à peu émerge l'idée d'une « démocratie libérale » ouverte au plus grand nombre, mais respectueuse de la liberté des personnes. Cette conception modérée du libéralisme politique s'appuie sur quelques grands principes qui sont au cœur de la pensée politique moderne : 1/ le refus de la concentration du pouvoir au sein de l'État ; 2/ la promotion de la liberté individuelle (et plus largement des droits de la personne) qui garantit l'autonomie et renforce la responsabilité de l'individu ; 3/ le pluralisme à tous les niveaux de la société, ce qui conduit les libéraux à défendre la séparation des pouvoirs institutionnels et le rôle de la société civile ; 4/ l'idée démocratique qui reconnaît aux citoyens le pouvoir de désigner régulièrement ceux qui les gouvernent ; 5/ enfin, le gouvernement représentatif qui entend confier à des représentants élus la réalité du pouvoir entre deux élections.

Les théories libérales triomphent à la fin du XIX^e s. Sur le plan politique, le modèle de la démocratie parlementaire et constitutionnelle s'enracine en Europe de l'ouest et en Amérique du nord. Sur le plan économique, les partisans du libre-échangisme gagnent du terrain, même si les tensions diplomatiques et militaires provoquent régulièrement des réactions protectionnistes. Le libéralisme est néanmoins confronté, dès le début du XX^e s., à plusieurs défis qui obligeront les gouvernements libéraux à opérer des infléchissements. Le premier défi est celui du socialisme*. Portée par un mouvement ouvrier

de plus en plus puissant, la pensée socialiste – à laquelle le marxisme* apporte une indéniable cohérence théorique – conteste à la fois les règles du parlementarisme (incapables d'intégrer les classes les plus modestes dans la vie politique) et l'ensemble des valeurs économiques libérales (qui s'accommodent trop facilement des inégalités sociales). Le second défi est posé par le reflux de régimes parlementaires en Europe après la Première guerre mondiale, conséquence de l'expansion simultanée du communisme soviétique, du nazisme et du fascisme. Le modèle libéral apparaît désormais menacé par des régimes autoritaires privilégiant la voie de l'étatisme et du collectivisme. Il ne demeure incontesté qu'en Grande-Bretagne et aux États-Unis. Le troisième défi est la crise économique dans laquelle s'enfoncent les nations industrielles à la suite de l'effondrement boursier de 1929.

Si les gouvernements libéraux réagissent en général par la fermeté aux menaces venues des régimes autoritaires, ils adaptent néanmoins leur système socio-économique dès les années 1930. La montée en puissance des revendications socialistes et la crise économique poussent en effet les régimes libéraux à accepter des mécanismes d'intervention de l'État dans les domaines économique et social afin de lutter contre les inégalités (notamment dans les domaines de la santé et de l'éducation) et soutenir la croissance. Contre le credo du « laisser-faire, laisser passer », se généralise un libéralisme tempéré inspiré par les théories de l'économiste J. M. Keynes. Sans remettre en question les bases de la société capitaliste et libérale (propriété privée, liberté économique), ce dernier justifiera de façon pragmatique l'interventionnisme étatique. C'est ainsi dans des pays acquis aux grands principes du libéralisme que se développera « l'économie mixte » dans l'après-guerre, assurant ainsi le développement continu de « l'État-providence ». Durant toutes ces années, le caractère pragmatique du libéralisme ne favorise pas de réflexion doctrinale importante. La menace que fait peser le modèle soviétique incite bien quelques auteurs, comme Raymond Aron* (*Essai sur les libertés*, 1965), Karl Popper* (*La société ouverte et ses ennemis*, 1945) ou Hannah Arendt* (*Condition de l'homme moderne*, 1972), à prendre la défense des valeurs politiques libérales (liberté, responsabilité individuelle, pluralisme, hostilité à l'État bureaucratique), considérées comme le seul rempart contre le totalitarisme. De même, en économie, Ludwig von Mises (*Human Action*, 1949) et Friedrich von Hayek (*La route de la servitude*, 1944), gardiens de la tradition libérale, Milton Friedman et les tenants du monétarisme (*Capitalisme et liberté*, 1962), l'école du « public choice » (James Buchanan, Gordon Tullock) ou encore les théoriciens des anticipations rationnelles (Robert Lucas, Thomas Sargent, John Wallace), entendent défendre un libéralisme « pur » hostile à tout compromis avec les thèses keynésiennes. Mais d'une manière générale, le libéra-



lisme, dans le contexte de croissance et de développement industriel, n'a plus le dynamisme d'une véritable théorie sociale.

Le renouveau de la pensée libérale s'opère au cours des trois dernières décennies du XX^e^ s., à la faveur de plusieurs changements : le déclin des idées marxistes (dénonciation de la « barbarie rouge » dans les années 1970), les difficultés rencontrées par l'État-providence (après les chocs pétroliers de 1973 et 1979), et enfin la disparition du modèle soviétique (1989-1993). Non seulement les nations occidentales amorcent un tournant « néo-libéral » marqué par le retrait de l'État et la confiance accrue dans les mécanismes de marché (avec Ronald Reagan et Margaret Thatcher notamment), mais le dernier grand modèle alternatif à la démocratie libérale, le communisme soviétique, disparaît avec l'effondrement du mur de Berlin. En quelques années, le modèle de la démocratie représentative n'est plus contesté, tandis que les politiques déréglatrices (privatisations, déréglementations, rigueur budgétaire, retraits de l'État de certains services publics) mettent définitivement fin au modèle de l'État interventionniste. La victoire du camp libéral est telle – sur le plan politique comme sur le plan économique – que certains intellectuels se risquent, au début des années 1990, à évoquer une nouvelle « fin de l'histoire » (F. Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme,* 1992) – thèse qui sera vite démentie par l'apparition de nouveaux clivages internationaux et le développement du terrorisme contre les pays occidentaux).

Désormais, « l'ultra-libéralisme » gagne du terrain : de plus en plus d'auteurs en appellent au désengagement maximal de l'État, à la promotion de l'initiative privée et à la confiance dans les règles de marché, conditions d'une justice sociale fondée sur la responsabilité et le mérite. Les plaidoyers ultra-libéraux ne se limitent pas au champ de l'économie. De nombreux philosophes et intellectuels (pour la plupart américains), dans la lignée de Hayek (*Droit, législation et liberté,* 1973-1979) et de Robert Nozick (*Anarchie, État et Utopie,* 1974), animent un courant idéologique particulièrement actif : le « libertarisme* ». Ses animateurs (Ayn Rand, David Friedman, Vernon Smith, Charles Murray, David Boaz) n'hésitent pas à prôner l'établissement d'une société où règnerait la « liberté absolue », où les relations sociales, dans tous les domaines, seraient réglées par les contrats privés et les règles du marché, et où l'État serait réduit à un rôle de « veilleur de nuit » (n'intervenant sporadiquement que pour limiter les comportement malveillants qui nuisent aux libertés et aux contrats). Les critiques de l'ultra-libéralisme restent néanmoins nombreuses : face à la « mondialisation libérale », de nouveaux mouvements sociaux dits « alter-mondialistes » émergent à la fin des années 1990 et condamnent frontalement l'extension ininterrompue du capitalisme, appelant à limiter les règles du marché partout où persistent des inégalités de richesse

(notamment entre « pays du nord » et « pays du sud ») et où se font jour des menaces pour l'équilibre écologique de la planète.

► ***Liberté, Libertarisme, État, Démocratie, Individualisme, Montesquieu, Locke, Aron, Popper, Arendt***

LOCKE J., *Traité du gouvernement civil,* Paris, Flammarion, 1999 ; MONTESQUIEU Ch. de, *De l'Esprit des lois,* Paris, Larousse, 1995 ; ARON R., *Essai sur les libertés,* Paris, Hachette, 2005 ; BENTHAM J., *Garanties contre l'abus de pouvoir,* Paris, Rue d'Ulm, 2002 ; SMITH A., *La richesse des nations,* Paris, Flammarion, 1999 ; HAYEK F., *Droit, législation et liberté,* Paris, PUF, 1995 ; NOZICK R., *Anarchie, État et utopie,* Paris, PUF, 2003.

MANENT P., *Histoire intellectuelle du libéralisme,* Paris, Hachette, 1997 ; LAURENT A., *Les grands courants du libéralisme,* Paris, A. Colin, 1998 ; ROSANVALLON P., *Le libéralisme économique,* Paris, Seuil, 1989.

Libertarisme. Le libertarisme est un courant philosophique et politique qui prend son essor dans les années 1970 au *Center for Libertarian Studies* (États-Unis). Ses représentants combattent l'interventionnisme de l'État au nom des vertus de l'économie de marché et du respect absolu de la liberté individuelle.

Dans la filiation des « Lumières écossaises » (Adam Smith, David Hume) et de la philosophie de Locke*, les pères de la pensée libertarienne, Friedrich Hayek, Murray Rothbard et Robert Nozick, partagent avec les penseurs libéraux (au sens américain du terme), comme J. Rawls* ou R. Dworkin*, des présupposés individualistes et le même attachement aux principes de l'économie de marché et à l'État de droit. Radicalement opposés aux philosophies marxistes* ou collectivistes d'un côté, aux arguments communautariens* et multiculturalistes* de l'autre, les libertariens considèrent en effet que seuls les individus peuvent être l'objet d'une attention morale. Aussi, les étalons de valeurs permettant de penser la justice dans la société doivent être fixés en fonction de l'individu, de sa raison et de ses droits, et non en fonction d'hypothétiques normes partagées (celles d'une classe sociale ou d'une communauté).

Le libertarisme se distingue néanmoins du libéralisme politique contemporain par le rejet de toute intervention publique destinée à atténuer les inégalités économiques et sociales. Pour les libertariens, en effet, l'État redistributeur a pour effet pervers, en voulant imposer des mécanismes de solidarité, de perturber le libre jeu du marché et de porter atteinte au respect absolu de la propriété de soi (nul individu ne peut astreindre un autre individu à payer pour les plus démunis).

Il existe bien parmi les libertariens un courant minoritaire d'auteurs « anarcho-capitalistes » (par exemple Murray Rothbard) qui envisagent la réalisation d'une « société sans État » dans laquelle les fonctions de justice et de police seraient assurées par des entrepreneurs privés. Ces auteurs envisagent également la possibilité de l'existence de l'État, mais à la stricte

condition que celui-ci soit le résultat d'un contrat associant des individus consentants. Les anarcho-capitalistes prônent parfois la « panarchie » (terme inventé en 1860 par le belge Paul Émile de Puydt), théorie qui envisage la possibilité, pour chaque individu, de contracter avec le gouvernement de son choix ou de décider de ne s'affilier à aucun gouvernement, dans un système international où tous les types de systèmes politiques coexisteraient.

Pour la majorité des libertariens, cependant, le combat mené contre l'État-providence ne revient pas pour autant à défendre un point de vue anarchiste* (c'est-à-dire la volonté de détruire l'État). Hayek comme Nozick se prononcent en faveur d'un « État minimal », un « État veilleur de nuit » se bornant à protéger les individus contre la violence d'une part, à faire respecter les contrats d'autre part. Pour Hayek, l'interventionnisme de l'État est dangereux, dès lors qu'au nom d'une plus grande sécurité garantie par la puissance publique, dans le domaine social en particulier, les individus sont amenés à perdre une partie de leurs libertés individuelles. Le prix Nobel d'économie insiste, à cet égard, sur la tension dans la société entre la quête de liberté et la recherche de sécurité (contrairement à l'idée courante en philosophie politique qui oppose la liberté et l'égalité). Quant au principe d'égalité, Hayek le restreint aux droits fondamentaux (les « droits-libertés ») : tous les membres de la société doivent disposer des mêmes droits leur garantissant des chances identiques de prendre part au marché et de s'élever dans la société. Pour l'économiste, le principe d'égalité ne peut être étendu aux droits économiques et sociaux (les « droits-créances »), car toute idée de corriger le marché pour rétablir une égalité matérielle entre les individus suppose de reconnaître des droits à certains individus (les plus défavorisés) que l'on refuserait à d'autres (les privilégiés). Ce serait donc contraire à l'égalité des droits.

Les libertariens comptent aujourd'hui plus d'économistes de renom (James Buchanan, Vernon Smith, David D. Friedman) que de philosophes ou de juristes. Bien organisés, leurs nombreux centres de recherche *(think tanks)* sont très actifs dans les médias. Ils influent sur la vie politique américaine, où ils sont classés à droite et à l'extrême droite, en raison de leurs positions ultralibérales (rien à voir avec les mouvements d'extrême droite xénophobes et populistes que l'on trouve en Europe). Leur positionnement idéologique est cependant à l'opposé du conservatisme, notamment sur le plan moral. Dès lors que la liberté d'autrui n'est pas mise en danger, dès lors qu'il y a consentement, il n'y a nul scandale, par exemple, à laisser une personne louer son corps ou consommer des drogues (chacun est libre de disposer de son corps).

P. Vallentyne oppose au libertarisme de droite un « libertarisme de gauche » (H. Steiner, Ph. Van Parijs, P. Vallentyne), plus minoritaire, qui s'écarte du premier sur le sujet de l'appropriation des ressources natu-

relles. Les libertariens de gauche soutiennent que les ressources naturelles appartiennent aux membres de la société de manière égalitaire. Si chacun doit pouvoir bénéficier des ressources non encore utilisées, ceux qui se les approprient doivent en contrepartie indemniser ceux qui sont désavantagés par cette appropriation, ce que refusent les libertariens de droite. C'est donc le souci de l'égalité et de la redistribution qui distingue le libertarisme de gauche.

Les libertariens (de gauche ou de droite) partagent avec les penseurs dits « libertaires » (situés à l'extrême gauche) la défense acharnée des libertés individuelles et le rejet de l'État, perçu comme un instrument d'aliénation. Les philosophes libertaires se distinguent néanmoins des libertariens par leur rejet frontal des règles du marché. À l'instar de leur représentant le plus célèbre, le linguiste américain Noam Chomsky, ils voient dans le capitalisme un système de captation des richesses au service des intérêts d'une minorité d'hommes d'affaires contrôlant la finance et entretenant des relations de collusion avec les élites d'État et les hommes de médias. L'ultra-libéralisme est pour eux le système d'aliénation de la majorité (vouée à s'appauvrir). Il enrichit les élites des grandes nations développées, notamment les États-Unis, et réduit en servitude les populations des pays les plus faibles.

Bien implantée aujourd'hui dans les rouages de l'administration américaine, la pensée libertarienne est dénoncée en retour à la fois par les auteurs libéraux, socialistes et marxistes, pour son incapacité à traiter le problème des inégalités économiques et sociales.

► ***Libéralisme, Liberté, Anarchisme***

▼ HAYEK F., *Droit, législation et liberté*, Paris, PUF, 1995 ; NOZICK R., *Anarchie, État et utopie*, Paris, PUF, 2003 ; MURRAY Ch., *What it means to be a Libertarian*, New York, Broadway Books, 1997.

▽ ARVON H., *Les libertariens américains : de l'anarchisme individualiste à l'anarcho-capitalisme*, Paris, PUF, 1983 ; SAVIDAN P., « Le libertarisme de Hayek et de Nozick », *in* RENAUT A., *Les philosophies politiques contemporaines*, Paris, Calmann-Lévy, 1999 (361-382).

Liberté. Dans la culture et dans la philosophie antiques, la liberté se définit comme un statut social et politique : seul le citoyen est « libre » en tant qu'il dispose de sa personne et peut participer activement à la vie publique, par opposition à l'esclave qui est sous la dépendance absolue d'un maître. À cette époque, il n'est pas concevable de penser la liberté en dehors de la cité : la première se réalise dans la seconde, au contact de la vie publique. L'idée d'une liberté purement individuelle, bien qu'elle conserve une lointaine filiation avec la philosophie stoïcienne, est une idée moderne. Il faut attendre en effet que les philosophes, entre les XV^e^ et XVIII^e^ s., se libèrent de la tutelle de la cosmologie chrétienne et envisagent l'individu comme un être doté d'une conscience propre, pour penser la liberté comme une indépendance privée.

Cette « liberté-indépendance » peut se concevoir de deux manières. Elle peut être considérée dans le cadre de la vie subjective : elle est, en ce sens, la capacité de pouvoir agir par la voie de la raison et de juger la portée de ses actes (sur un plan moral notamment). Elle peut se concevoir également dans le cadre de la société : elle est alors une protection des droits individuels contre les atteintes d'autrui et, dans le domaine public, contre les excès du pouvoir politique ou religieux. Dans la philosophie politique, la liberté-indépendance commence à être défendue au XVII^e s., au moment où R. Descartes et B. Spinoza* affirment que la raison* humaine donne à chaque individu une autonomie de jugement. La revendication de la liberté de penser et, dans le domaine religieux, de la liberté de conscience, s'amplifie au siècle des Lumières. Elle est portée en France par les philosophes rationalistes (comme Voltaire ou Diderot), par les révolutionnaires de 1789 puis, au XIX^e s., par les républicains – notamment par le mouvement de la « libre-pensée » qui dénonce les immixtions du clergé dans les affaires publiques (en particulier dans le domaine de l'éducation). Au cours de ces deux siècles, théoriciens du droit naturel, philosophes « éclairés » et intellectuels libéraux élargissent le respect des libertés individuelles à la sûreté, à la propriété et à l'égalité des droits.

L'importance accordée à la protection de ces « libertés négatives » (selon l'expression d'Isaiah Berlin) dans la société moderne comporte néanmoins certains risques. Déjà, au XIX^e s., Tocqueville* exprimait son inquiétude face à la tendance des citoyens, dans les pays démocratiques, à privilégier leur vie privée au risque de perdre l'esprit de civisme nécessaire au maintien de la démocratie. « L'individualisme, écrit-il, est un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis ; de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même » (*De la démocratie en Amérique,* 1835-1840). Hannah Arendt soutient dans le même sens que la liberté des Modernes, nécessaire dans son principe, peut aboutir au repli de l'individu sur soi et provoquer une désaffection pour la vie publique, c'est-à-dire pour les « libertés positives » chères aux Anciens (*Condition de l'homme moderne*, 1972). La recherche absolue de l'indépendance individuelle peut même aboutir à la négation de la liberté. Selon Rousseau*, on ne peut penser de liberté véritable sans l'existence de la loi : « quand chacun fait ce qui lui plaît, écrit-il, on fait souvent ce qui déplaît à d'autres, et cela ne s'appelle pas un État libre » (*Lettres écrites de la montagne*, 1864). Ainsi, pour le philosophe genevois, la loi est à la fois la négation de la « liberté naturelle », primitive, et la condition de l'instauration d'une « liberté civile » – du moins dans le cadre d'un régime démocratique ou républicain dans lequel chacun obéit à la loi qu'il s'est

prescrite à lui-même par le biais de la volonté générale. Tant que les individus sont au fondement de la loi, le respect de celle-ci n'est pas une « contrainte », mais une « obligation » à laquelle le sujet-citoyen consent librement.

Le philosophe français Alain Renaut préfère parler de « liberté-autonomie » plutôt que de liberté-indépendance (*L'ère de l'individu,* 1989). Alors que cette dernière peut se concevoir de manière radicale, comme une « liberté sans règle », la première fait de l'existence de la loi la condition de la liberté réelle. Tandis que la liberté-indépendance est responsable de la dérive individualiste dans les sociétés contemporaines, la liberté-autonomie peut contribuer à promouvoir et à vivifier la citoyenneté*. Une telle distinction a l'intérêt d'atténuer l'opposition classique entre la liberté des Anciens et la liberté des Modernes : en effet, la liberté-autonomie n'existe pas sans la participation active à la vie citoyenne (conception des Anciens), mais dans le même temps, elle repose clairement sur l'exercice de la raison et s'appuie sur le respect de la loi humaine (conception des Modernes).

► ***Libéralisme, Lumières, Raison, Citoyenneté, Anciens et Modernes, Spinoza, Locke, Burke, Paine, Aron, Arendt, Popper***

▽ ARENDT H., *Condition de l'homme moderne*, Paris, Presses Pocket, 1994; BERLIN I., « Deux conceptions de la liberté », *in Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1994; RENAUT A., *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.

▽ LAUPIES F., *La liberté*, Paris, PUF, 2004; HATZENBERGER A., *La liberté*, Paris, Flammarion, 1999; ROSENFIELD D., *Politique et liberté*, Paris, Aubier, 1992.

Locke (John). Médecin et philosophe anglais, John Locke (1632-1704) est avec Montesquieu* l'un des pères du libéralisme politique. Il est l'un des premiers philosophes à faire de la liberté individuelle un droit fondamental de la personne, opposable à toutes les formes de despotisme. Marqué par les guerres de religion qui ont ensanglanté l'Angleterre, Locke est, avec Baruch Spinoza*, l'un des principaux défenseurs de la liberté de conscience. Hostile à l'emprise de l'Eglise institutionnelle, il considère que la foi est du ressort de la conscience individuelle et, par conséquent, que plusieurs religions peuvent cohabiter dans le royaume dans un esprit de concorde et de tolérance (*Essai sur la tolérance,* 1667). C'est néanmoins en 1688-1689 que Locke divulgue les principes de son projet politique, alors que la « Glorieuse révolution » d'Angleterre vient de renverser la monarchie absolue des Stuart. Il publie un *Traité sur le gouvernement civil* (1689) dans lequel il s'en prend à la pensée absolutiste, représentée à ses yeux par deux hommes : Robert Filmer (*De Patriarcha,* 1680) et Thomas Hobbes* (*Léviathan,* 1651).

La partie la plus originale de la pensée de Locke prend appui sur la théorie du contrat* qu'Hobbes a contribué à diffuser en Angleterre. Le philosophe forge néanmoins des arguments diamétralement opposés

aux idées hobbesiennes. Pour Locke, le pacte social est bien l'étape par laquelle les êtres humains ont accepté de déléguer une part de leur souveraineté à un « gouvernement civil » chargé de les protéger. Mais contrairement à la thèse du *Léviathan*, le *Traité* affirme que cette délégation ne peut conduire ces individus à abandonner définitivement leur liberté naturelle. Locke assure en effet que les hommes sont détenteurs de droits fondamentaux attachés à leur personne (liberté, sûreté, propriété) qu'aucun gouvernement ne saurait leur disputer. Aussi, si le pouvoir civil a bien un droit de commandement sur ceux qui ont accepté de déléguer leur souveraineté, il perd ce droit dès qu'il porte atteinte aux droits naturels de l'individu et renonce ainsi à poursuivre les « fins » qui lui ont été assignées : la poursuite du bien public et la conservation de la société. Avec Locke, les prémisses de la pensée libérale sont posées : le gouvernement civil n'a de légitimité que s'il garantit et protège la liberté ; il perd toute autorité dès qu'il perd de vue le plus grand bien commun et verse dans la politique arbitraire.

L'originalité du *Traité sur le gouvernement civil* est de s'interroger non pas sur l'« essence » du pouvoir civil (son origine, sa nature, ses fondements), mais sur son organisation institutionnelle. Locke retient trois principes essentiels, fondateurs du libéralisme politique. Le premier est la séparation du gouvernement civil en plusieurs entités. Une telle organisation doit empêcher toute concentration de la puissance dans les mains d'un seul pouvoir et, par conséquent, contribuer à limiter les dérives absolutistes. Cette intuition sera développée quelques décennies plus tard par Montesquieu qui lui donnera une solide ossature juridique (*L'Esprit des lois,* 1748). Le second principe qui se dégage du *Traité* est le respect absolu de la loi. Lieu où s'officialise le droit, cette dernière doit être scrupuleusement respectée par les sujets, mais aussi par les gouvernants. Seul un pouvoir civil respectueux des lois qu'il promulgue peut préserver la liberté de ses sujets. À l'inverse, pour Locke, l'instabilité de la loi est la mère de toutes les injustices. Le troisième principe est celui du gouvernement représentatif. Le philosophe est en effet convaincu que le bien de la société peut être réellement poursuivi lorsque les gouvernants sont des « représentants » issus de la société anglaise. La monarchie parlementaire est à cet égard, pour Locke, la meilleure garantie contre les excès de l'absolutisme royal. Séparation des pouvoirs, constitutionnalisme, parlementarisme et, surtout, protection des libertés privées : l'essence même du libéralisme est tout entier contenu dans l'œuvre de Locke, même si l'auteur du *Traité* écrit trop tôt pour voir dans la raison* le ressort essentiel de la justice. Les philosophes des Lumières s'en chargeront.

► ***Libéralisme, Liberté, Contrat social, Droit, État de droit, Montesquieu***

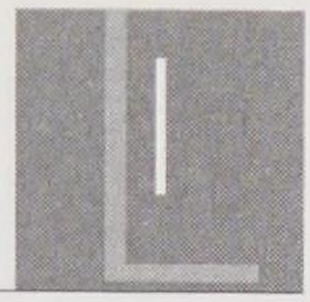
LOCKE J., *Lettre sur la tolérance,* Paris, PUF, 1997 ; *Traité du gouvernement civil,* Paris, GF-Flammarion, 1992.

▽ SPITZ J.-F., *John Locke et les fondements de la liberté moderne*, Paris, PUF, 2001 ; CLÉRO J.-P., *Locke*, Paris, Ellipses, 2004 ; FONBAUSTIER L., *John Locke : le droit avant l'État*, Paris, Michalon, 2004.

Lumières. Les « Lumières » (*Aufklärung* en allemand ; *Enlightenment* en anglais) désignent le vaste mouvement de transformation de la pensée qui, au XVIII^e^ s., accompagne l'essor de la philosophie rationaliste et la remise en cause des croyances métaphysiques. Les analyses et les doctrines des penseurs des Lumières, bien que très diverses, ouvrent la réflexion philosophique et politique à trois grands principes majeurs de la modernité : la raison, la liberté et le bonheur.

Dans la théologie chrétienne, comme le rapporte au XVII^e^ s. Gottfried Leibniz (1646-1716), la raison est une « lumière naturelle » dont les êtres humains peuvent faire usage, mais elle n'est effective qu'à la condition d'être guidée par la connaissance divine issue des Évangiles, des textes des Pères de l'Église, des décisions officielles de Rome et des interprétations des grands théologiens. La philosophie, science profane, n'est que « la servante de la théologie ». Les philosophes rationalistes des Lumières se dressent contre cette conception de la connaissance. L'enseignement théologique de l'Église est à leurs yeux un facteur d'obscurantisme, en raison de son caractère dogmatique. Il empêche les individus de développer leur aptitude naturelle au raisonnement, et par conséquent, d'accéder à la liberté de penser, source de l'épanouissement individuel. Le bonheur, quant à lui, est le prolongement naturel de la raison et la liberté : il naît de l'émancipation de l'individu à l'égard des superstitions et de sa capacité à prendre en main sa propre destinée. Tournée vers la vie terrestre plutôt que vers le salut de l'âme, l'existence humaine devient un but en soi. Le bien-être peut devenir à la fois l'un des objectifs de la société et la condition de l'accomplissement individuel.

Par-delà ces traits communs des Lumières, les cheminements intellectuels des philosophes et les débats dévoilent une très grande diversité de conceptions et de visions du monde. En Allemagne, les Lumières tournent le dos à l'individualisme. La plupart des grands représentants de l'*Aufklärung* estiment que la raison et la liberté doivent s'épanouir dans la collectivité. Dans un article intitulé *Qu'est-ce que les Lumières ?* (1784), Emmanuel Kant* réaffirme ainsi la nécessité de faire « sortir l'homme de sa minorité dont il est lui-même responsable ». Selon le philosophe allemand, l'individu a tendance à s'en remettre inévitablement à une autorité extérieure lorsqu'il n'est pas en mesure de formuler son propre jugement, ce qui l'empêche de conquérir sa liberté. La seule issue possible est l'instauration d'un principe de « publicité » (*Öffentlichkeit*) : dès lors que les pensées des uns et des autres sont exprimées sur la place publique dans un échange régulier, une opinion conforme à la raison universelle doit pouvoir se former.



En Angleterre et en Écosse, les Lumières refusent à la fois les synthèses universelles et le rationalisme abstrait. Le philosophe écossais David Hume (1711-1776) affiche son attachement à l'empirisme. Selon lui, les expériences qui touchent les sens se transforment toujours en pensée et viennent alimenter la raison (*Essais philosophiques sur l'entendement humain*, 1748). Cette doctrine amène à jeter un regard critique sur une théologie qui refuse de s'appuyer sur l'expérience et repose uniquement sur des considérations métaphysiques. Les théologiens sont accusés de diffuser des idées et des principes qui empêchent le développement de la raison expérimentale. Le scepticisme de Hume constitue néanmoins une exception outre-manche où le système de Newton associant science et religion continue de faire référence. La plupart des savants et des philosophes britanniques du XVIII^e^ s. (dont beaucoup sont des hommes d'Église) tentent de concilier les lumières de la raison et la recherche de la liberté avec l'enseignement du Christ (John Locke, George Berkeley).

En France, les Lumières combinent l'individualisme et l'universalisme abstrait. Les philosophes rationalistes estiment que les individus sont capables, grâce à la raison, de dépasser leurs intérêts particuliers pour former une humanité éclairée. Ils conçoivent l'universel comme une construction humaine et non comme un ordre du monde agencé par des lois providentielles. L'ambition des Lumières françaises de libérer la raison du tissu de préjugés et de superstitions des siècles précédents s'exprime pleinement dans l'entreprise éditoriale de *L'Encyclopédie* (1751-1772). L'objectif est de présenter dans un même corpus l'ensemble des savoirs et des connaissances accumulés sur le monde. Denis Diderot (1713-1784) et Jean Le Rond D'Alembert (1717-1783) sont les maîtres d'œuvre du projet. Ils obtiennent des contributions des esprits éclairés les plus en vue (Montesquieu*, Rousseau*, Voltaire*). Les « encyclopédistes » acquièrent une grande célébrité dans toute l'Europe. Ils affirment pouvoir dégager les enseignements de la connaissance, qu'ils entendent répandre dans le monde. Une attention toute particulière est portée en France à l'éducation. Dans ses *Cinq mémoires sur l'instruction publique* (1790), le marquis de Condorcet (1743-1794) préconise une généralisation de l'accès à l'instruction. Un système scolaire sécularisé est selon lui de nature à « rendre la raison populaire ».

Au XVIII^e^ s., de nombreux monarques sont séduits par l'aventure intellectuelle des Lumières. Ils n'hésitent pas à s'entourer des esprits les plus audacieux pour « éclairer » leurs décisions et redonner prestige à leur cour. De leur côté, les philosophes voient là l'occasion de mettre leurs idées en pratique et d'introduire les germes de la pensée nouvelle dans les méthodes de gouvernement des monarchies européennes. Ainsi prend forme le « despotisme éclairé », alliance des monarques et des philosophes. Catherine de Russie obtient la collaboration de Diderot. Sous son

influence, elle rédige en 1765-1767 un traité de « bonne politique » baptisé *Nakaz* (*Instruction*) et présenté comme un « catéchisme civique ». Elle proclame la nécessité de l'instruction, prône l'égalité devant la loi, dénonce les dénis de justice et affirme que « la saine politique veut la conformité aux lois ». Le roi de Prusse Frédéric II s'attache les services de Voltaire*. Avec l'aide du philosophe français, il rédige un *Testament politique* (1752) dans lequel il affirme la nécessité de procéder à des réformes « rationnelles » pour éclairer le peuple. L'empereur Habsbourg Joseph II (1741-1790) entame son règne en proclamant la nécessité de « faire le bonheur des peuples » et lance un programme de réformes administratives. Le roi de Pologne, Stanislas Poniatowski (1732-1798), prétend « se servir de la philosophie pour reconstruire la Pologne ». Il lutte activement contre la sorcellerie et organise la formation des médecins.

Le despotisme éclairé fait entrer la raison dans le gouvernement et provoque le déclassement soudain des références au droit divin. Il se solde néanmoins par un échec, car les grands projets de réformes portés en Russie, en Prusse, en Autriche-Hongrie ou en Pologne ne débouchent pas sur la libéralisation des monarchies. Bien au contraire, les ardeurs philosophiques des monarques éclairés cèdent rapidement la place à des pratiques politiques arbitraires.

► ***Raison, Liberté, Individualisme, Démocratie, Modernité, Kant, Locke, Montesquieu, Rousseau, Voltaire***

▼ KANT E., *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Hatier, 1999 ; HUME D., *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, GF-Flammarion, 1999 ; CONDORCET, *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, Paris, GF-Flammarion, 1993 ; DIDEROT D. et d'ALEMBERT J. (dir.), *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, GF-Flammarion, 1993 ; DIDEROT D., *Œuvres* (t. I : Philosophie), Paris, Robert Laffont, 1995.

▽ BEAUREPAIRE P.-Y., *L'Europe des Lumières*, Paris, PUF, 2004 ; CASSIRER E., *La philosophie des Lumières*, Fayard, 1990 ; DARBEAU B., *Les Lumières : anthologie*, GF-Flammarion, 2002 ; GOYARD-FABRE S., *La philosophie des Lumières en France*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1972 ; GUSDORF G., *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1971 ; ICHER F., *Les Lumières : textes réunis et présentés*, Paris, La Martinière, 2004 ; RAULET G., *Aufklärung : les Lumières allemandes*, Paris, GF-Flammarion, 1997.

Machiavel (Nicolas). Niccolò Machiavelli (1469-1527) est l'un des premiers philosophes de la Renaissance à proposer une réflexion politique dépouillée des idées sur le bien et la justice. Son ouvrage-clé, *Le Prince* (1513), n'établit certes pas une théorie de l'État. Mais il s'écarte délibérément de la philosophie des moralistes anciens et de l'humanisme chrétien pour exposer les règles essentielles devant régir le fonctionnement du pouvoir. Refusant d'étudier les principes de la justice *idéale* comme le font les philosophes « humanistes » de son temps, Machiavel délaisse le terrain de la morale. Dans la tradition des « miroirs des princes », il entend prodiguer aux gouvernants des conseils leur permettant de protéger leur pouvoir. Dans un monde où règnent la violence, la passion et les désirs de conquêtes, le gouvernement politique se justifie moins par ses fins éthiques que par sa capacité à maintenir l'ordre social et à se garder des dangers qui le menacent.

La politique machiavélienne invite à suivre une priorité : la conservation du pouvoir. Le prince doit gouverner avec le souci de préserver son autorité quitte, lorsque la « nécessité » l'exige, à s'écarter de la morale. Il peut agir avec bonté lorsque cela sert le pouvoir, mais doit aussi savoir être dur et cruel lorsque ses intérêts sont menacés. Il doit être disposé à « ne pas s'écarter du bien, s'il le peut », mais aussi à « savoir entrer dans le mal, s'il le faut ». Aussi, selon Machiavel, la « vertu » du dirigeant – c'est-à-dire son aptitude à diriger – se révèle non dans les valeurs qu'il professe, mais dans son courage et sa détermination à combattre les forces qui portent atteinte à son autorité. Le prince machiavélien doit savoir, pour cela, user simultanément de la force et de la ruse. Par la force, il doit protéger les lois et détruire les résistances internes ou externes qui peuvent le menacer. Seul un pouvoir qui inspire la crainte et qui châtie impitoyablement ceux qui conspirent contre lui peut espérer s'autopréserver. Mais l'utilisation de la violence brute, reconnaît Machiavel, peut aussi avoir des effets négatifs en attisant le mécontentement du plus grand nombre. Aussi, le gouvernant doit-il savoir également utiliser la ruse afin de ne point trop montrer sa brutalité et de paraître détenir de grandes qualités morales. Son habileté à dissimuler ses agissements et à conserver l'amitié du peuple – qu'il vaut mieux avoir avec soi que contre soi – est donc l'une des principales qualités du prince machiavélien.

Sur le fond, le Secrétaire florentin assume une difficile postérité. Fermement condamné par la plupart de ses contemporains, il subit de féroces critiques de la part des philosophes modernes. Ses appréciations sur l'usage de la force comme réponse à l'incertitude qui pèse sur le pouvoir vont en effet à l'encontre des grandes valeurs qui s'affirment avec la modernité. Machiavel fait peu de cas des droits de la personne. Il n'accorde au peuple que le devoir de se soumettre à la politique du prince. Il formule des idées aux antipodes des valeurs libérales. On aurait tort néanmoins de considérer le philo-

sophe italien comme le défenseur d'un despotisme cruel et immoral. Sa politique est tout entière guidée par l'exigence de préserver l'ordre politique. Pour Machiavel, la morale, si importante aux yeux des philosophes humanistes, est valable en temps de paix, mais elle reste toujours dangereuse, car elle ne tient pas compte des mœurs dégradées de la vie politique. Elle doit toujours s'incliner devant les exigences du pouvoir lorsque la menace du désordre grandit.

D'une manière générale, la réflexion machiavélienne apporte une contribution essentielle à la naissance de la pensée « moderne ». Elle libère la philosophie politique du carcan métaphysique qui domine encore largement le XVI[e] s. : elle procède à une lecture réaliste de la société et s'évertue à formuler des propositions concrètes au service de l'autorité de l'État, dégagées de toute morale collective. Ensuite et surtout, dans le *Prince*, la société humaine n'est plus totalement démunie face aux forces naturelles ou divines qui l'entourent. Par la puissance princière, ce sont tous les êtres humains qui, paradoxalement, apparaissent comme les premiers maîtres de leur destinée. Avec Machiavel, l'avenir ne se lit plus comme le déroulement d'un schéma divin. Il prend forme dans la vie de la cité.

► ***Pouvoir, État, Raison d'État, Hobbes, Schmitt***

▽ MACHIAVEL, *Le Prince*, Paris, LGF, 2000.

▽ DUPOUEY P., *Le Prince*, Paris, Nathan, 2004 ; GOFFI J.-Y., *Machiavel*, Paris, Ellipses, 2000.

Maoïsme. Le maoïsme ne constitue pas une doctrine politique systématique et cohérente. Les penseurs et acteurs politiques qui s'en réclament puisent leurs références dans les écrits épars de Mao Zedong (1893-1976), rédigés au gré de luttes politiques étalées sur plus de quatre décennies. Si les textes de Mao affichent leur attachement au marxisme-léninisme*, ils en amendent régulièrement les principes et y introduisent d'importants ajouts.

Dans les années 1920, Mao Zedong, jeune étudiant, met l'accent sur les capacités révolutionnaires de la paysannerie chinoise et souligne la nécessité d'encourager un soulèvement des campagnes. Ces préconisations ne sont pas retenues par la direction du Parti communiste chinois (PCC) tout juste créé. Elles se trouvent pourtant renforcées en 1927, après la répression sanglante de l'insurrection ouvrière de Shanghai. Mao Zedong propose alors de mettre sur pied une armée révolutionnaire. Après la défaite infligée par les troupes nationalistes de Chiang Kai-shek en 1934, il organise la retraite des bataillons qu'il dirige sur près de 12000 kilomètres. Au terme de cette « Longue marche », il prend le contrôle du PCC. Il définit alors le principe de la « guerre populaire prolongée », selon lequel la lutte des classes engagée dans un contexte où prédomine l'impérialisme impose de s'appuyer sur une armée populaire,

placée sous le contrôle étroit du parti. L'avant-garde militaire peut être constituée par le prolétariat industriel (encore peu développé en Chine), mais l'effectif principal est nécessairement formé par les masses paysannes.

Mis entre parenthèses pendant la deuxième guerre mondiale, le conflit entre communistes et nationalistes éclate à nouveau en 1945. Il se solde, quatre ans plus tard, par la victoire des communistes et l'instauration de la République populaire de Chine. Aux commandes du pays, Mao Zedong développe alors la « théorie des contradictions » selon laquelle une société socialiste peut abriter des intérêts antagoniques. Cette théorie justifie la lutte incessante contre les forces anti-révolutionnaires censées être toujours actives dans la Chine communiste. Elle est mise en avant, en 1957, au cours de la période des « Cent fleurs » (les citoyens chinois sont alors invités à exprimer leurs critiques envers les fonctionnaires ou les membres du Parti qu'ils jugent trop distants).

En 1966, la « grande révolution culturelle » ouvre une phase de radicalisation du régime. Des citations de Mao Zedong sont publiées dans un recueil, connu en Occident sous le nom de *Petit livre rouge*. Tout citoyen chinois est sommé d'en posséder un exemplaire, de le porter sur lui en permanence et d'en connaître le contenu, sous peine de châtiments. Les citations sont classées en trente-trois rubriques : elles présentent un caractère métaphorique et dressent un code de vertu plus qu'elles ne forment un corps de doctrine. À la mort de Mao Zedong (1976), et plus encore après l'arrivée de Deng Xiao-ping au pouvoir (1978), le régime cesse de recourir aux citations du Grand Timonier, interprétées comme une inclination coupable au culte de la personnalité.

Hors des frontières chinoises, de nombreux intellectuels et militants révolutionnaires ont tenté de diffuser les thèses maoïstes, notamment dans les années 1960. Ils acquièrent une visibilité particulière en France à l'occasion des événements de mai 1968. Leur principal organe, la Gauche prolétarienne (GP), développe alors une thèse dite « spontanéiste » qui enjoint les militants à contourner les organisations ouvrières jugées « déviationnistes » ou « révisionnistes », pour faire émerger depuis la base (dans les usines et dans les campagnes) un parti communiste « authentique ». Les « gépistes » encouragent les grèves spontanées. Ils participent au « mouvement des établis » (des intellectuels décident alors d'aller travailler dans les usines ou dans les entreprises agricoles auprès des classes laborieuses). Après la dissolution de la Gauche prolétarienne par le gouvernement, en 1970, ses militants continueront pendant trois ans d'exposer leurs idées dans le journal *La Cause du peuple*.

Dans les pays en voie de développement, plusieurs guérillas se proclament maoïstes. La plus significative est menée dans les années 1980 par le Parti Communiste du Pérou (surnommé le *Sentier Lumineux*), sous

la direction d'Abimaël Guzman. Le Parti communiste des Philippines se livre également à des coups de force sporadiques en mobilisant, selon les principes énoncés par Mao Zedong, une « Nouvelle Armée Populaire ». Au Népal, le Parti communiste maoïste mène de la même façon une « guerre populaire » contre la monarchie constitutionnelle.

► ***Marx, Marxisme-léninisme, Gauchisme***

HU CHI-HSI (textes présentés), *Mao Tsé-Toung et la construction du socialisme*, Paris, Seuil, 1975 ; CHALIAND G. (textes choisis), *Mao : stratège révolutionnaire*, Paris, Éditions du Félin, 2002.

CHEVRIER Y., *Mao et la révolution chinoise*, Paris, Casterman, 1993 ; MARMOR F., *Le petit livre rouge*, Paris, Hatier, 1977 ; SPENCE J., *Mao Zedong*, Paris, Fides, 2002 ; BIARD R., « Gauche prolétarienne (GP) », *in Dictionnaire de l'extrême gauche de 1945 à nos jours*, Paris, Belfond, 1978 (162-168).

Marc Aurèle. L'empereur romain Marc Aurèle (121-180) est l'auteur d'un recueil d'aphorismes sur le pouvoir, la nature et la connaissance, pétri de morale stoïcienne*, intitulé les *Pensées*. Il y revendique, comme dirigeant de l'empire universel, le droit à la tempérance et le devoir de bonté. L'empereur, pour être juste, doit pouvoir s'inspirer de l'équilibre et de la mesure qui gouvernent la vie naturelle. Ses actions ne doivent pas être guidées par le désir de pouvoir, mais par la recherche du bien, source de toute justice. Il doit rechercher à se conformer à la raison universelle inscrite dans les mécanismes de la nature, et qui est le reflet de l'harmonie de l'univers. Dans le monde des hommes, profondément imparfait, il doit faire preuve de sagesse et de tempérance. La connaissance philosophique constitue à cet égard le fondement de la vertu politique, car elle seule peut pousser le prince à se détourner de l'appétit de pouvoir et à se forger une morale de l'action raisonnable.

► ***Stoïcisme, Antiquité, Morale***

MARC AURÈLE, *Pensées pour moi-même*, Paris, Arléa, 2004.

CARATINI R., *Marc Aurèle : l'empereur philosophe*, Michel Lafon, 2004.

Marx (Karl). L'œuvre de Marx (1818-1883) constitue la plus importante contribution doctrinale à la pensée socialiste contemporaine. Amorcée dans les années 1840 et développée durant plus de quatre décennies – avec le soutien de Friedrich Engels (1820-1895), inlassable compagnon de route de Marx – elle apporte au mouvement ouvrier une théorie sociale critique d'une cohérence implacable. Elle constitue pendant près d'un siècle le socle idéologique fédérateur sur lequel s'appuieront de nombreux mouvements socialistes nationaux dans la réalisation de leur projet révolutionnaire.

Les grands principes de la pensée de Marx sont exposés dès 1848, dans une courte déclaration destinée à mobiliser le monde ouvrier contre le capitalisme industriel et bancaire : le

Manifeste du parti communiste. Mais c'est dans les trois tomes du *Capital* (1867, posth. 1885 et 1894) qu'est développé l'essentiel de son œuvre théorique. L'objectif assumé du philosophe allemand est la réalisation d'une théorie scientifique capable de rallier les masses autour d'un projet révolutionnaire international et de contribuer au renversement de l'ordre bourgeois qui domine la société du XIX^e^ s. Pour Marx, cet objectif se justifie par un constat dramatique : le système « capitaliste » né avec l'industrialisation – c'est-à-dire le système de production et d'échange fondé sur la propriété, le libre-échange et le profit – est le terreau d'une société fondamentalement inégalitaire. Ce système permet en effet à une minorité possédante (la « bourgeoisie ») de s'enrichir par l'exploitation économique de la masse ouvrière (le « prolétariat »).

Comme de nombreuses démonstrations philosophiques du XIX^e^ s. (celles de Hegel*, de Saint-Simon*, de Comte* ou de Tocqueville*), l'analyse marxiste repose sur une interprétation globale de l'histoire* des sociétés. Elle défend un point de vue matérialiste* : le mouvement historique général est porté par les forces *matérielles* qui façonnent le monde social et le transforment régulièrement. C'est en particulier au niveau de l'« infrastructure » économique (la main d'œuvre, les procédés de production, le régime de la propriété, le système d'organisation du travail et les modes de répartition des richesses) que ces forces prennent corps. Selon le philosophe allemand, le système économique détermine largement l'organisation de la société à un moment donné, dans les domaines politique, juridique, religieux, philosophique, moral et artistique. C'est également la transformation des structures économiques qui permet d'expliquer les grandes évolutions socio-historiques. D'une manière générale, Marx estime que tous les systèmes économiques génèrent, dans l'histoire, un antagonisme social irréductible. Celui-ci prend la forme d'une confrontation entre une classe sociale dominante et une (ou plusieurs) classe(s) exploitée(s). Marx considère qu'à chaque période de l'histoire, les conflits de classes aboutissent inexorablement à une crise majeure dont l'issue est le passage à une nouvelle phase historique. La « lutte des classes » est donc le moteur par lequel les sociétés évoluent au long des siècles. Selon le philosophe allemand, l'opposition entre la bourgeoisie et le prolétariat au XIX^e^ s. est la dernière phase de confrontation des classes : elle doit déboucher, après la grande révolution prolétarienne et l'installation d'un système socialiste de type collectiviste (le « communisme »), sur une société heureuse, libérée de la misère et de la violence.

La critique de la société capitaliste, chez Marx, prend appui sur l'étude scrupuleuse des mécanismes de captation des richesses par la bourgeoisie. L'exploitation économique de la classe ouvrière est due au fait que les employeurs versent aux prolétaires une rémunération bien inférieure à la

« valeur réelle » des biens créés. Ils captent ainsi indûment une « plus-value » qui leur permet d'accroître leur capital sans réaliser d'effort particulier. Les ouvriers, quant à eux, sont maintenus dans des conditions de servitude économique et sociale. Leurs salaires, calculés au plus juste, leur permettent simplement de survivre et sont très loin de correspondre à la richesse produite. Leur force de travail est utilisée comme une simple marchandise par les détenteurs du capital. Transformés en instrument d'accumulation du capital, exploités, mais aussi divisés et isolés, sans porte-voix et sans programme, les prolétaires sont réduits à l'impuissance. Ils n'ont aucun espoir d'échapper à l'asservissement capitaliste.

L'espoir, selon Marx, vient du fait que le système capitaliste est inéluctablement condamné à dépérir par l'effet de ses contradictions internes. La compétition effrénée entre employeurs pour contrôler les marchés les conduit en effet à investir massivement afin d'améliorer leur outil de production et accroître leur compétitivité. Cette course à l'investissement est incessante. Elle a pour conséquence, selon l'auteur du *Capital,* d'accroître les coûts de production, repoussant sans cesse l'espoir de rétablir le profit. Sur le long terme, la baisse tendancielle du taux de profit ne peut que saper les bases du capitalisme. Elle provoquera des « crises » successives de plus en plus violentes et, à terme, l'effondrement de la société bourgeoise.

Pour Marx, le fait que le système capitaliste soit conduit à dépérir sous l'effet de ses propres lois ne doit pas empêcher la mobilisation prolétarienne. Bien au contraire, par leur engagement dans l'action révolutionnaire, les ouvriers peuvent accélérer le passage à une ère nouvelle et forger plus rapidement les bases de la société égalitaire tant espérée. Le philosophe allemand s'efforce à ce titre de façonner une doctrine capable de provoquer un sursaut révolutionnaire dans le monde ouvrier. Selon lui, le prolétariat est bien l'acteur qui, dans l'histoire en mouvement, doit détruire le capitalisme. Mais une mobilisation spontanée est improbable. Aussi, il est essentiel que les classes laborieuses, dans leur action, adhèrent à une doctrine révolutionnaire, qu'elles soient guidées par des « avant-gardes » fortement mobilisées et qu'elles soient encadrées par des partis révolutionnaires (théorie développée ensuite par Lénine). C'est à ces conditions que pourra s'effectuer la rupture définitive avec l'ordre bourgeois.

Cette rupture doit être envisagée, selon Marx, en plusieurs phases. Dans un premier temps, tout le pouvoir doit être donné à la classe ouvrière, afin que les résistances bourgeoises puissent être rapidement anéanties. Cette phase de « dictature du prolétariat » est nécessairement violente. Mais elle n'est qu'une phase de transition appelée à déboucher sur une période plus paisible d'édification du socialisme. Au cours de cette période, l'État, qui était auparavant l'instrument de la domination bourgeoise, est mis au service de la transformation de la

société et participe à la mise en place d'un système économique de type « socialiste », fondé sur la propriété collective des moyens de production. Enfin, lorsque l'état d'esprit de l'ensemble des hommes aura changé, la société pourra s'engager dans la phase ultime de l'Histoire, celle du « communisme ». Cette dernière période marque le passage à la société post-révolutionnaire, marquée par la disparition de l'État, l'extinction de la lutte des classes et l'avènement d'une égalité parfaite. À ce niveau, Marx ne résiste pas à la tentation de décrire une société idéale, totalement réconciliée et parfaitement heureuse, loin de l'ambition « scientifique » qui avait soutenu sa critique de la société capitaliste.

► ***Marxismes, Marxisme-léninisme, Socialisme, Communisme, Matérialisme, Historicisme, Proudhon***

▼ MARX K. (avec F. ENGELS), *Manifeste du parti communiste*, Paris, 10/18, 2004 ; *Le Capital*, Paris, Champs Flammarion, 1999 ; *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Mille et une nuits, 1997.

▽ BALIBAR E., *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 2001 ; MENDRAS E., *Les grands auteurs de la sociologie : Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber*, Paris, Hatier, 2004.

Marxismes. Outre l'austro-marxisme*, le marxisme-léninisme*, le trotskysme* et le maoïsme*, divers courants de pensée ont cherché, au XX^e^ s., à réinterpréter, à adapter, voire à amender les thèses de Karl Marx*. Des responsables politiques et des mouvements révolutionnaires se sont par ailleurs proclamés marxistes malgré des écarts importants avec la doctrine originelle. Dans tous les cas, la question se pose de savoir si le socle théorique du *Capital* est préservé (les modifications intervenant alors à la marge) ou si le recours aux idées et concepts fondateurs (lutte des classes, aliénation par le travail, appropriation collective des moyens de production...) présente un simple caractère rhétorique et vise à légitimer des ambitions séditieuses ou révolutionnaires. En toute hypothèse, deux tendances peuvent être dégagées parmi les auteurs qui réinterprètent l'œuvre de Marx. Certains entendent assouplir la doctrine en l'interprétant à la lumière de théories ou de disciplines nouvelles. D'autres se proposent au contraire d'épurer le schéma d'analyse marxiste en recentrant la réflexion sur ses éléments les plus déterminants.

Les tentatives d'assouplissement peuvent elles-mêmes répondre à deux objectifs. Certains intellectuels entendent adapter le modèle élaboré par Marx à des contextes spécifiques. Antonio Gramsci*, par exemple, souligne la nécessité de prendre en compte l'« hégémonie culturelle » exercée par la bourgeoisie dans les sociétés capitalistes occidentales. D'autres auteurs marxistes expriment le souhait de combiner les catégories d'analyse originelles avec des traditions intellectuelles distinctes. Wilhelm Reich (1897-1957) entend ainsi croiser les thèses de Marx avec celles de Sigmund Freud, démarche qu'il baptise « freudo-

marxisme » (*Matérialisme dialectique et psychanalyse*, 1927). L'attrait de la classe ouvrière pour le fascisme révèle selon lui que les prolétaires se méprennent sur leur vraie destinée révolutionnaire. Leur égarement est à mettre sur le compte d'une sexualité refoulée, disposition psychique elle-même induite par le fonctionnement du mode de production capitaliste. La soumission à un chef charismatique joue un rôle compensatoire. En se référant aux sciences sociales plutôt qu'à la psychanalyse, les philosophes de l'école de Francfort* entendent également enrichir la théorie marxiste d'une réflexion sur le caractère aliénant de la culture de masse (Theodor Adorno et Max Horkheimer, *La dialectique de la raison*, 1944).

En France, Henri Lefebvre (1901-1991) donne un écho à ces thèses et dénonce la « société bureaucratique de consommation dirigée » (*Critique de la vie quotidienne*, 1947). Le prolétariat est selon lui abusé par « la modernité », c'est-à-dire par l'ensemble des instruments idéologiques qui le détournent de son énergie créatrice et l'enferment dans une consommation passive. La vie quotidienne devient de la sorte le terrain privilégié de l'exploitation. Seules quelques minorités – notamment la jeunesse, les travailleurs étrangers ou les intellectuels – échappent à cette logique. Elles peuvent être les ferments de la révolution et favoriser une reconquête de la conscience de classe. Dans les années 1950 et 1960, Herbert Marcuse (1898-1979) se propose de combiner les apports du freudo-marxisme et de l'École de Francfort (*Eros et civilisation*, 1955 ; *L'homme unidimensionnel*, 1964). Il tente de démontrer que le mode de production capitaliste se perpétue en imposant aux masses des besoins « artificiels » et en les détournant des plaisirs « instinctuels ». Le combat contre les inégalités de classes suppose selon lui de s'attaquer au prolongement du capitalisme moderne : la société de consommation.

Loin de chercher un assouplissement de l'œuvre fondatrice, plusieurs auteurs entendent la soumettre à une lecture sélective pour en raffermir les bases théoriques. Principale figure du marxisme structuraliste, Louis Althusser* considère que Marx a élaboré de nouveaux concepts dont il n'a pas envisagé toute la portée, en les mêlant à des considérations pratiques. Le travail des théoriciens consiste selon lui à isoler les catégories d'analyse pleinement scientifiques et à indiquer comment les mobiliser. Dans la philosophie anglo-saxonne, les tenants du « marxisme analytique » (Gerald Cohen, John Roemer, Robert Brenner, Jon Elster, Erik Olin Wright) soumettent également les thèses de Marx à un examen critique. Ils utilisent pour cela les outils méthodologiques de la philosophie analytique et des sciences sociales dites « bourgeoises ». Selon eux, le marxisme ne doit plus être porteur d'une conception globale du monde. Il convient plutôt de l'appréhender comme un ensemble d'énoncés théoriques isolables et éventuellement réfutables. Certains éléments de la théorie du

capitalisme peuvent d'ailleurs être écartés s'ils ne sont pas suffisamment clairs et précis pour être soumis à un principe de vérification.

Au-delà des interprétations théoriques variées, les idées élaborées par Marx sont reprises, au cours du XX^e^ s., par de nombreux dirigeants politiques dans les partis de gauche ou dans les organisations révolutionnaires. Les références marxistes sont fréquemment mobilisées pour soutenir des mouvements d'indépendance ou de construction nationale. L'orientation internationaliste des théories de Marx est alors abandonnée au profit d'une vulgate marxiste révolutionnaire axée sur des enjeux de libération ou d'émancipation de la nation vis-à-vis d'une tutelle étatique ou impérialiste. Les dirigeants de la Yougoslavie communiste opposent, par exemple, un marxisme original aux modèles soviétiques et chinois. En 1948, le maréchal Josip Broz Tito (1892-1980) rompt avec Moscou. Avec le soutien du théoricien Edvard Kardelj (1910-1979), il défend un principe d'organisation communiste fondé sur l'autogestion dans le domaine économique et sur l'indépendance nationale vis-à-vis des grandes puissances (il est l'un des principaux représentants du « non alignement » dans les années 1950-1970). De la même façon, les mouvements indépendantistes dressés contre les puissances coloniales combinent fréquemment le marxisme avec les luttes de libération nationale. C'est le cas par exemple du Parti communiste indochinois, puis du Viêt-minh, dirigés par Hô Chi Minh (1890-1969) dans la lutte contre l'occupant français. Les guérillas révolutionnaires contre les dictatures en Amérique latine puisent également dans les références marxistes. Dans les années 1950, Fidel Castro et Ernesto Guevara (dit *le Che*) recourent à la vulgate marxiste pour donner aux paysans une conscience révolutionnaire et légitimer les actions de sabotage contre la dictature de Batista. Après la révolution cubaine (1959), le contexte de la guerre froide et la nécessité d'obtenir la protection de l'URSS provoquent, chez Castro, un retour à un marxisme-léninisme plus classique. D'une manière générale, dans les années 1950-1970, la plupart des pays en développement sont le terrain d'un affrontement indirect entre les deux superpuissances soviétique et américaine. Dans ce contexte, de nombreux mouvements d'indépendance nationale obtiennent le soutien financier et logistique de Moscou et adoptent, comme en Angola ou au Mozambique (jusqu'en 1975), un discours indépendantiste axé sur la rhétorique libératrice du marxisme vulgaire.

Des régimes dictatoriaux utilisent également les références marxistes. Ils justifient le changement institutionnel et la terreur par les nécessités de la révolution, au prix d'adaptations et de simplifications qui les éloignent considérablement du projet du *Capital*. Entre 1975 et 1979, les Khmers rouges au pouvoir au Cambodge s'appuient sur une rhétorique marxiste très élémentaire pour prôner l'édification d'une société à

deux classes (paysans et ouvriers). Ils dénoncent le « révisionnisme » des grandes puissances communistes, l'URSS et la Chine, qui ont selon eux maintenu la propriété, la cellule familiale et le commerce privé. En Éthiopie, le colonel Mengistu engage en 1974 une réforme agraire qui vise à « débarrasser les paysans du fardeau du féodalisme » et à « déchaîner les forces productives ». En 1979, il lance « Révolution verte » qui, par la collectivisation des terres et à l'agrandissement des fermes d'État, doit aboutir à « l'extinction du mode de production paysan ».

À partir des années 1960, plusieurs économistes et sociologues recourent également à la pensée marxiste pour rendre compte des mouvements révolutionnaires formés dans les pays en développement. Élaborée par Samir Amin et André Gunder Frank, la théorie de la dépendance caractérise ainsi l'exploitation des pays du sud par les puissances capitalistes de l'hémisphère nord. Elle trouve un écho dans les écrits de Gustavo Gutiérrez, prêtre péruvien, initiateur de la « théologie de la libération ». Réinterprétant l'Évangile à la lumière de concepts marxistes, les théologiens de la libération voient dans le marxisme la seule théorie capable d'offrir une analyse systématique des causes de la pauvreté et des moyens de l'abolir. Selon eux, le Christ a été crucifié pour la raison qu'il dénonçait les privilèges de son époque. À son image, le chrétien doit participer au processus historique de libération des opprimés. Forts de cette conviction, certains prêtres sud-américains se joignent à des mouvements de guérilla – notamment au Front sandiniste de libération nationale (FSLN) au Nicaragua et au Front Farabundo Marti (FMLN) au Salvador. La théologie de la libération est condamnée à deux reprises par le Vatican, en 1984 et 1986.

► ***Marx, Marxisme-léninisme, Communisme Socialisme, Trotskysme, Maoïsme, Austro-marxisme, Althusser, Gramsci, Francfort (École de)***

REICH W., *Matérialisme dialectique, matérialisme historique et psychanalyse*, Paris, Éditions de la pensée molle, 1969 ; ADORNO T., HORKHEIMER M., *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1983 ; LEFEBVRE H., *Critique de la vie quotidienne*, Paris, L'Arche, 1997 ; MARCUSE H., *Eros et civilisation*, Paris, Éditions de Minuit, 1963 ; *L'homme unidimensionnel*, Paris, Éditions de Minuit, 1969 ; ALTHUSSER L., *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 1996.

BIDET J., KOUVELAKIS E. (dir.), *Dictionnaire Marx contemporain*, Paris, PUF, 2001 ; BAUDOUIN J., *Le déclin du marxisme*, Paris, Montchrestien, 1991 ; FAVRE P. et M., *Les marxismes après Marx*, Paris, PUF, 1975 ; DREYFUS M. *et al.*, *Le siècle des communismes*, Paris, Éditions de l'atelier, 2000.

Marxisme-Léninisme. Le syntagme « marxisme-léninisme » est forgé à la fin des années 1920 par les autorités soviétiques afin de souligner le rôle fondamental joué par Lénine dans l'interprétation de la théorie marxiste. Le marxisme-léninisme devient alors la doctrine officielle de l'URSS. Il convient, à cet égard, de distinguer

les thèses de Lénine de leur récupération ultérieure par le régime stalinien.

Dans ses différents ouvrages, Vladimir Illich Oulianov, dit Lénine (1870-1924), entend donner un prolongement stratégique aux analyses de Marx*. Tout en conservant les objectifs révolutionnaires du *Capital*, le chef de file du parti bolchevique en réinterprète de nombreux points pour adapter la doctrine marxiste aux spécificités de l'action révolutionnaire en Russie. Ses principales réflexions portent sur la formation d'un « parti d'avant-garde » et sur l'instauration de la « dictature du prolétariat » pour rompre avec le mode de production capitaliste.

La thèse du parti d'avant-garde est développée dans deux opuscules : *Que faire?* (1902) et *Un pas en avant, deux pas en arrière* (1904). Lénine y juge impérative l'appropriation collective des moyens de production, mais refuse d'admettre que l'« attentisme » soit le meilleur moyen d'y parvenir. Selon lui, l'idée selon laquelle la révolution n'est envisageable que dans les sociétés industrielles où la bourgeoisie a conquis le pouvoir repose sur une lecture trop littérale des écrits de Marx. Tant que les dirigeants socialistes en font le principe directeur du mouvement ouvrier, le réformisme a toutes les chances de s'étendre en Europe, au détriment de l'action révolutionnaire. Le risque est alors que le prolétariat perde sa conscience révolutionnaire et reste inactif le jour où les contradictions du système capitaliste atteindront leur paroxysme. Pour éviter un tel scénario, Lénine propose de constituer un parti d'avant-garde capable de guider le prolétariat sur la voie de la révolution. À la différence du parti de masse, le parti d'avant-garde repose sur un effectif réduit composé de militants aguerris aux techniques de l'action révolutionnaire. Ses membres sont guidés par leur conscience de classe plutôt que par leur origine ouvrière. Combinant travail théorique et activisme politique, disciplinés et capables de se conformer à un plan d'action soigneusement établi, ils sont de véritables révolutionnaires professionnels. L'organisation du parti s'apparente à celle d'une armée : ses unités sont segmentées; le commandement est centralisé; à la base, aucun contact n'est autorisé entre les unités. Le parti ainsi constitué se substitue au prolétariat en tant qu'agent révolutionnaire. Une fois émancipées, les masses laborieuses découvriront rétrospectivement l'exploitation dont elles étaient victimes et participeront à l'édification du socialisme.

Ces analyses sont contestées par la plupart des théoriciens marxistes de la II^de^ Internationale. Dans *Questions d'organisation de la social-démocratie russe* (1904), Rosa Luxemburg (1871-1919) reproche à Lénine de s'écarter des lois scientifiques dégagées par Marx et de ne pas admettre que la révolution doit surgir de l'effondrement mécanique des contradictions économiques du capitalisme. Elle condamne également son inclination au centralisme, dans laquelle elle perçoit un risque d'étouffement du pro-

létariat. Le Hongrois György Lukàcs (1885-1971) apporte son soutien à la théorie volontariste de Lénine. Dans *Histoire et conscience de classe* (1923), il affirme la nécessité de distinguer la « conscience psychologique de l'exploitation », que le prolétaire acquiert sur son lieu de travail en fonction de réalités locales, et la « conscience de classe » qui permet à chacun d'inscrire sa condition dans une vision d'ensemble. La première est spontanée, mais elle est stérile car elle ne conduit pas à la mobilisation collective. La seconde est indispensable au succès de la révolution, mais elle ne peut être qu'« adjugée », c'est-à-dire introduite depuis l'extérieur.

La thèse de la dictature du prolétariat constitue le second principe fondamental du léninisme. Marx et Engels en ont posé le principe dans les années 1870, sans en préciser les implications pour la conduite de la révolution. Dans *L'État et la Révolution* (1916), Lénine affirme que la prise du pouvoir par la révolution ne sera pas suffisante pour provoquer la disparition rapide de l'État et qu'il est dès lors nécessaire de prévoir une phase intermédiaire de dictature. Durant cette période, l'appareil administratif de l'État devra être mis au service de la classe ouvrière et sera autorisé à recourir à la violence pour venir à bout de la résistance acharnée que livreront les forces bourgeoises. À mesure que les résidus du mode de production capitaliste seront éliminés et que les différences de classes s'effaceront, l'État dépérira de lui-même et la dictature n'aura plus lieu d'être.

En 1924, à la mort de Lénine, Staline (1879-1953) reprend les thèses du parti d'avant-garde et de la dictature du prolétariat (*Les principes du léninisme,* 1924), deux thèmes qu'il inscrira au cœur de la rhétorique soviétique (*Précis de l'histoire du PC de l'URSS,* 1938). La première thèse lui permet de consolider les principes du « centralisme démocratique », introduits par Lénine en 1921 à l'occasion du X^e^ Congrès du Parti Communiste de l'Union Soviétique (PCUS). Selon ces principes, les débats dans le parti sont autorisés avant toute prise de décision ; mais la décision, une fois adoptée par un organe officiel, doit être strictement respectée. Une discipline quasi-militaire est exigée dans l'exécution des décisions et aucune critique n'est tolérée à l'extérieur des enceintes officielles.

Staline reprend la thèse de la dictature pour renforcer son emprise sur les institutions du régime. Il y trouve tout d'abord le moyen de légitimer le rôle prépondérant de l'appareil administratif de l'État dans la conduite de l'action révolutionnaire. Selon lui, la lutte des classes ne doit pas cesser après le renversement de la société bourgeoise ; elle est au contraire appelée à s'intensifier en prenant appui sur l'État et ses instruments répressifs, car les exploiteurs acculés continuent de livrer un combat sans merci pour restaurer les bases du capitalisme. Ensuite, alors même que le mode de production socialiste a fini par s'imposer, l'État doit continuer d'agir pour faire disparaître les

résidus de la « mentalité bourgeoise » qui peuvent toujours demeurer dans les esprits. Enfin, pour Staline, l'appareil administratif demeure un rempart nécessaire contre la menace représentée par les puissances capitalistes qui encerclent l'URSS : il doit permettre au prolétariat soviétique d'assurer sa propre défense à l'échelle internationale. La critique de cette appropriation stalinienne des idées de Lénine est l'un des fondements du trotskysme*.

► ***Marx, Marxismes, Socialisme, Totalitarisme***

▼ LÉNINE, *Œuvres choisies*, Paris, Éditions du Progrès, 1989 ; STALINE J., *Le matérialisme historique et le matérialisme dialectique*, Paris, Le Temps des cerises, 2003 ; LUKACS G., *Histoire et conscience de classe*, Paris, Éditions de Minuit, 1984 ; LUXEMBURG R., *Écrits politiques*, Paris, La Découverte, 2002.

▽ COLAS D., *Lénine et le léninisme*, Paris, PUF, 1987 ; *Le léninisme*, Paris, PUF, 1998.

Matérialisme. Le matérialisme, en philosophie, renvoie à l'ensemble des doctrines qui posent pour principe que la « matière » (c'est-à-dire les choses concrètes et les faits observables tels qu'ils existent dans les domaines physique, social, économique) est la seule réalité fondatrice sur la base de laquelle on peut expliquer l'ensemble des autres phénomènes, notamment ceux qui relèvent de la « conscience », des « idées » ou de « l'esprit ». Au XVIII^e^ s., les encyclopédistes (Diderot, La Mettrie, d'Holbach, Helvétius) défendent par exemple des positions strictement matérialistes dans leur analyse du fonctionnement de la nature, de la société et de l'existence individuelle : pour eux, l'ensemble des phénomènes de la vie peuvent s'expliquer par des principes physiques ou mécaniques. En philosophie, on oppose généralement le matérialisme à l'idéalisme* et au spiritualisme.

Le « matérialisme historique » de Marx* et Engels s'appuie sur l'idée que l'idéologie, la morale, la religion, le droit ou l'art sont des manifestations « spirituelles » qui n'ont pas d'autonomie en soi et qui découlent directement de l'état des structures socio-économiques et de leur évolution. « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience », écrit Marx. La force qui bâtit l'Histoire, pour Marx, ne correspond ni aux idéaux et aux buts que se fixent consciemment les individus (comme le pensent les penseurs libéraux), ni à un état de la conscience universelle (comme le pense Hegel*) : elle découle de la confrontation entre les « classes sociales » dont les intérêts sont antagoniques. On prendra soin de ne pas confondre cette philosophie de l'histoire avec les thèses sur le « matérialisme dialectique » développées en URSS dans l'entre-deux-guerres. Reprenant l'expression forgée par Marx et Engels (qui renvoie à la réflexion de Hegel* sur le mouvement dialectique de l'histoire), Staline en fait une explication systéma-

tique et grossière de la totalité des phénomènes de la nature et de la société (*Matérialisme historique et matérialisme dialectique*, 1938).

► ***Idéalisme, Marx***

▼ MARX K., ENGELS F., *L'idéologie allemande*, Paris, Nathan, 1998; LEFEBVRE H., *Le matérialisme dialectique*, Paris, PUF, 1990; QUINIOU Y., *Problèmes du matérialisme*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1987.

▽ BALAN B., *Enjeux du matérialisme*, Rouen, PUR, 1998; BLOCH O., *Le matérialisme*, Paris, PUF, 1995.

Maurras (Charles). Écrivain, journaliste, théoricien et activiste français, Charles Maurras (1868-1952) est l'auteur d'une doctrine politique nationaliste et monarchiste, profondément hostile au libéralisme et à la démocratie parlementaire.

Méfiant à l'égard du sentimentalisme romantique, Maurras admire « l'ordre classique » de l'Antiquité et oppose la « raison gréco-latine » à l'« émotivité germanique ». Foncièrement agnostique, hostile à toutes les formes de spiritualisme, il estime que le principe de la monarchie de droit divin est dépassé. À ses yeux, il convient de « démontrer la nécessité de la monarchie comme un théorème », en valorisant la qualité du raisonnement et la force logique des arguments. Convaincu du rôle essentiel de la science, admirateur d'Auguste Comte*, Maurras préconise de recourir à la méthode de l'« empirisme organisateur » : l'analyse rigoureuse de l'histoire politique et des faits sociaux doivent selon lui aider à découvrir les « vérités certaines » et à identifier les principes nécessaires à la réorganisation de la société. Il s'agit en somme de décomposer le passé pour recomposer le présent et préparer l'avenir.

Maurras tire de cette démarche rationaliste des conclusions sur la décadence historique de la société. Il estime que certaines catégories de la population sont par essence nécessaires au renforcement de la communauté nationale, alors que d'autres groupes, placés sous influence étrangère, apparaissent particulièrement dangereux pour l'équilibre de la société. Il dénonce notamment la présence corruptrice des protestants, des juifs, des francs-maçons et des « métèques » (« étrangers de l'intérieur »). Selon lui, ces quatre « États confédérés » sont dépourvus de racines dans la société française, mais ils y prospèrent secrètement en s'infiltrant dans les rouages de l'État, le monde de la finance et la vie intellectuelle. Ils profitent à cet égard de l'affaiblissement de la société engendrée par l'instabilité parlementaire et la corruption généralisée. Ils répandent l'idéologie démocratique, l'internationalisme et le socialisme afin de tromper le peuple et d'affaiblir les résistances de la nation. Bien que minoritaires dans la société, ils profitent de la centralisation de l'État français dont ils captent toutes les ressources. Aussi, une ardente politique de décentralisation est nécessaire pour casser leur emprise sur les institutions centrales. La monarchie seule est en mesure de l'imposer : le

roi est invité à se concentrer sur les tâches dont il est seul à pouvoir s'acquitter et laisser ses sujets, dans les régions, gérer librement leurs affaires. Il doit ainsi être possible de se conformer à la maxime : « autorité en haut, libertés en bas ». D'une manière générale, pour évoquer la IIIe République, Maurras opère une distinction entre le « pays légal » (les élites bénéficiant des positions de pouvoir) et le « pays réel » (le peuple « éternel » de France). Les quatre États confédérés, selon lui, font en sorte que le premier l'emporte sur le second.

Maurras estime que la transformation politique de la France doit s'accompagner d'une réorganisation économique. Il convient de mettre un terme à « l'affairisme bourgeois » qui, sous la République, transforme la société en « une collection d'atomes sans dépendance mutuelle ». La corruption généralisée donne au pays légal les moyens de prospérer sur le dos de la nation française. Pour l'éradiquer, Maurras propose de créer un réseau d'associations professionnelles qui s'inspire ouvertement du fédéralisme de Proudhon*. Il conçoit le syndicalisme comme « l'instrument de transition indiqué pour faire passer le monde du travail de l'état chaotique à l'état organique ». Il ne se déclare donc pas l'ennemi du socialisme : il admet qu'un accord est possible entre les monarchistes et les « collectivistes conséquents ». Une hostilité est seulement marquée envers le socialisme « pétri d'individualisme » promu par les socialistes français, notamment par Jean Jaurès.

Charles Maurras est le principal animateur de l'Action française de 1900 à 1944, même s'il faut se garder de confondre l'homme et le mouvement politique créé en 1899 en réaction à l'Affaire Dreyfus. Soutenu par un journal éponyme et un réseau de militants acquis à la cause monarchiste (les « Camelots du Roi »), l'Action française obtient une audience significative dès les années 1900 dans les milieux conservateurs (y compris chez les catholiques) et obtient en 1917 une trentaine de sièges au Parlement. Le choix de privilégier le débat intellectuel sur l'action politique directe dans l'entre-deux-guerres provoque néanmoins le mécontentement des militants les plus radicaux dont certains rejoignent dans les années 1930 les ligues d'extrême-droite et cautionnent la violence (émeutes du 6 février 1934). Maurras désapprouve cette évolution. En 1940, il soutient le maréchal Pétain et qualifie de « divine surprise » la naissance du régime de Vichy. Cette position lui vaut d'être arrêté en 1944, puis condamné à la prison à perpétuité.

Selon une thèse communément retenue, l'Action française aurait préservé la France du fascisme en canalisant une partie du mécontentement antiparlementaire, en assumant le débat d'idées et en refusant de préconiser l'encadrement de la société par l'État. L'historien Zeev Sternhell voit à l'inverse le mouvement monarchiste français comme une préfiguration historique du fascisme : Maurras et ses compagnons ont donné, selon lui, une légitimité

intellectuelle à des principes politiques que d'autres se sont chargés de mettre en application dans des États voisins : hostilité au Parlement, référence à un peuple « éternel » et impératif de régénération sociale et politique.

►***Nationalisme, Comte, Proudhon***

MAURRAS C., *Mes idées politiques*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2002 ; *L'avenir de l'intelligence*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2002.

BIRNBAUM P., *La France aux français : histoire des haines nationalistes*, Paris, Seuil, 1993 ; GOYET B., *Charles Maurras*, Paris, Presses de Sciences Po, 2000 ; STERNHELL Z., *La droite révolutionnaire 1885-1914 : les origines françaises du fascisme*, Paris, Seuil, 1978 ; WEBER E., *L'Action française*, Paris, Fayard, 1985 ; WINOCK M., *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Paris, Seuil, 1982.

Milet (École de). Les savants de la cité ionienne de Milet forment, au VI^e^ s. avant notre ère, la première école philosophique de la Grèce antique. Ses trois grands représentants, Thalès, Anaximandre et Anaximène, ne sont pas les auteurs d'une réflexion politique sur la cité. Mais ils développent les premiers grands systèmes explicatifs de l'univers qui ne recourent pas (ou très peu) à la religion et à ses mythes. En formulant une interprétation nouvelle du cosmos détachée des puissances et des mystères du sacré, ils forgent une nouvelle conception du monde et de la nature qui ouvre la voie à la philosophie rationnelle de l'Antiquité grecque.

Observateurs du monde physique dont ils recherchent inlassablement la composition et les lois internes, les « physiciens » de Milet tentent d'édifier des explications systématiques et cohérentes à partir de l'examen attentif du monde matériel et de ses mécanismes propres. Ils sont les premiers à se libérer ainsi des représentations divines et de la mythologie pour forger des interprétations autonomes sur les forces et les équilibres spontanés qui gouvernent la matière. Bien avant Socrate, ils affirment ainsi que les connaissances tirées de l'observation et l'accumulation des savoirs sont les clés essentielles pour accéder à la compréhension des choses. Certes, ils n'érigent pas l'expérimentation en principe de méthode (comme le feront les philosophes et les savants du XVII^e^ s.). Mais en se libérant des superstitions et des récits cosmogoniques qui dominent alors la pensée religieuse comme la poésie épique, en établissant des explications rationnelles sur les phénomènes naturels, ils forgent certains traits essentiels de la démarche scientifique et, surtout, des règles de pensée (l'observation, l'argumentation, la réflexion analogique) sur lesquelles les philosophes grecs prendront systématiquement appui à partir du V^e^ s. avant J.-C.

►***Antiquité, Raison***

ANAXIMANDRE, *Fragments et témoignages*, Paris, PUF, 1991.

VERNANT J.-P., *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 2004 ; REVEL J.-F.,

Histoire de la philosophie occidentale, Paris, Pocket, 2003.

Modernité. La notion de modernité désigne à la fois un modèle de société et une conception philosophique qui se sont imposés en Europe, puis dans le monde, au cours des derniers siècles. Elle est marquée par la rupture avec la légitimité de la tradition, la reconnaissance de l'aptitude de l'homme à construire son histoire et l'espoir dans le progrès continu de l'humanité.

Les historiens font généralement remonter la naissance de la pensée moderne aux XV^e^-XVI^e^ s., lorsque les grandes découvertes, l'essor des connaissances expérimentales et la réforme protestante portent les premiers coups de boutoir contre les représentations théologiques de l'univers. Aux XVII^e^ et XVIII^e^ s., le développement continu des sciences, le succès du rationalisme cartésien et le rejet croissant de l'intolérance religieuse achèvent de poser les fondements philosophiques de la modernité. Les philosophes des Lumières prennent pleinement conscience de ce « Temps nouveau » (Koselleck, 1990) dans lequel le présent est perçu comme une phase de transition entre un passé enlisé dans l'obscurantisme et un avenir qui prépare l'amélioration du genre humain. La croyance placée dans la raison philosophique et dans le développement des sciences nourrit l'idée de progrès (qui est au cœur des thèses de Kant*, de Condorcet*, de Saint-Simon* ou de Comte*).

La philosophie moderne accorde également une place déterminante à l'homme, hissé depuis Descartes « au rang du seul et réel fondement » (Heidegger). Les philosophes pensent en effet l'être humain comme un être doué d'une volonté d'autoréalisation, tendu vers l'avenir et largement émancipé des déterminismes de la nature et du schéma divin. L'homme moderne est assigné à *faire* son histoire, à soumettre son devenir à sa raison. L'homme n'est plus seulement « maître et possesseur de la nature », mais maître et possesseur de son propre destin. Il est doté de droits qu'aucun pouvoir ne peut limiter ou entraver. Il faudra néanmoins attendre la fin du XVIII^e^ s., avec la Révolution de 1789, pour que l'ordre féodal de l'Ancien régime soit définitivement ébranlé et que les nouveaux savoirs soient mis au service du gouvernement politique.

Les idées modernes subissent de violentes attaques après la Révolution française. À la fin du XVIII^e^ s. et au début du XIX^e^ s., elles sont dénoncées par les partisans de la contre-révolution (E. Burke*, L. de Bonald, J. de Maistre) et par les représentants du romantisme allemand (J.G. Hamann, G. Herder, F.H. Jacobi, Novalis). Pour de nombreux observateurs européens, la Révolution de 1789 a montré que les théories prônant la liberté et l'égalité, derrière leur apparente générosité, font peser de sérieuses menaces sur l'ordre social lorsqu'elles érigent le peuple en souverain et reconnaissent des droits abstraits aux individus. La pensée moderne est également critiquée par

les auteurs socialistes* dès 1830-1840. Ceux-ci dénoncent la conception universaliste de l'individu et de ses droits, entretenue par la classe bourgeoise pour s'assurer une position dominante dans la société. Les droits de l'individu n'ont en effet pas de sens concret pour les plus pauvres qui ne disposent pas de la capacité de les mettre en œuvre concrètement.

Pour beaucoup d'intellectuels du XX^e s., les désastres provoqués par les deux guerres mondiales d'une part, la déshumanisation de la société créée par l'essor ininterrompu des sciences et de la technique d'autre part, ouvrent une crise de la conscience moderne (l'école de Francfort*, Sartre*, Foucault*, Derrida*, Ellul). Jean-François Lyotard invente une nouvelle notion, la « postmodernité* », pour désigner une époque marquée par la désillusion à l'égard de l'idée de progrès. Le droit, la raison et la science sont-ils pour autant définitivement condamnés par la philosophie politique contemporaine ? Les tentatives philosophiques désireuses de repenser l'émancipation individuelle, les droits et la liberté, loin de s'achever avec l'essor de la technique et avec les guerres du XX^e s., conservent une grande vigueur et continuent d'alimenter la réflexion sur le progrès de l'humanité.

► ***Raison, Lumières, Démocratie, Droits de l'homme, État de droit, Humanisme, Postmodernité***

▽ KANT E., *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Hatier, 1999 ; HEIDEGGER M., « L'époque des conceptions du monde », *in Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1986 ; ARENDT H., *Condition de l'homme moderne*, Paris, Presses Pocket, 2002 ; HABERMAS J., « La modernité : un projet inachevé », *in Critique*, 413, 1981 ; KOSELLECK R., *Le futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1990.

▽ GAILLARD F., POULAIN J., SCHUSTERMAN R. (dir.), *La modernité en question*, Paris, Cerf, 1998 ; NOUSS A., *La modernité*, Paris, PUF, 1995.

Montesquieu (Charles de). Charles de Montesquieu (1689-1755) est l'auteur d'une vaste réflexion historique, sociologique et juridique qui ouvre la voie du libéralisme politique français et dégage les grands principes constitutionnels (avec Rousseau et les « pères fondateurs » de la Constitution américaine) dont s'inspireront les révolutionnaires de 1789. L'œuvre de Montesquieu est particulièrement représentative des tensions qui traversent le siècle des Lumières. Elle combat ouvertement les dérives de l'absolutisme monarchique, se méfie des affirmations métaphysiques et expose une lecture proprement rationnelle de la société, mais elle reste sensible à l'esprit aristocratique de la société d'Ancien régime et exprime une hostilité non dissimulée à l'égard de l'idée de gouvernement populaire.

La réflexion qui nourrit le principal ouvrage de Montesquieu, *L'Esprit des lois* (1748), est pour une grande part inspirée de l'observation de la monarchie constitutionnelle anglaise.

Modérée, équilibrée et stable, celle-ci incite l'aristocrate français à réfléchir à la question du meilleur régime. Le principal souci de Montesquieu est de construire une société où le pouvoir, partagé entre toutes les communautés du royaume – les trois « ordres », mais aussi les métiers, les villes et les provinces – ne se concentrerait pas dans les mains d'un seul homme. Cette quête de l'équilibre, protecteur des libertés et source de la modération politique, doit être recherchée à tous les niveaux de la vie sociale.

Néanmoins, à la différence de John Locke*, Montesquieu considère que la liberté individuelle ne se construit pas exclusivement dans la société, c'est-à-dire *en dehors* de l'État. Pour le philosophe français, la liberté a forcément un caractère politique, car elle n'est envisageable que dans le cadre d'un gouvernement modéré. La loi, à cet égard, joue un rôle essentiel. Lorsqu'elle est stable, respectée par tous et appliquée dans un « esprit » de modération et d'équilibre, elle protège les libertés. Il n'est pas rare cependant que le titulaire du pouvoir soit porté à en abuser et, notamment, à bafouer ses propres lois. Le « despotisme » monarchique est la traduction directe de cette dérive : il conduit à un système de pouvoir arbitraire où les caprices du prince font office de lois.

Aussi est-il nécessaire d'aménager le gouvernement civil de façon à éviter qu'il détruise la liberté des citoyens et garantissent des lois justes et établies. Montesquieu propose à cet égard de répartir le pouvoir entre plusieurs entités dans le but d'empêcher toute concentration de la puissance dans l'État : « il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir » écrit-il. *L'Esprit des lois* prévoit de « distribuer » le pouvoir en trois entités distinctes : la puissance législative, la puissance exécutive et la puissance judiciaire. Chaque entité dispose d'un pouvoir distinct : celui d'élaborer les lois, celui de les exécuter et celui de garantir leur application effective. Chaque puissance doit être en mesure d'exercer son rôle sans jamais subir l'intrusion des autres puissances. Ainsi, chacune pourra arrêter les décisions abusives des autres, tandis qu'aucune ne pourra concentrer toute la force. On doit noter néanmoins que Montesquieu ne prévoit pas de « séparer » les trois pouvoirs de façon rigide. Ceux-ci doivent être « combinés » de façon à pouvoir collaborer et former un ensemble harmonieux, même si le pouvoir judiciaire mérite d'être mieux protégé que les autres dans la mesure où il a la tâche essentielle de garantir l'application des lois.

D'une manière générale, la quête du gouvernement équilibré pousse Montesquieu à prendre la défense de la monarchie constitutionnelle, en condamnant à la fois les excès de l'absolutisme monarchique et les abus des républiques populaires. Le despote règne par la terreur, tandis que le peuple manque d'éducation et n'a point de compétence pour diriger. Le meilleur régime est celui où non seulement les corps intermédiaires formés naturellement dans la société peuvent jouer un rôle stabili-

sateur face à l'État, mais aussi où le pouvoir civil est partagé entre le parlement, chargé d'élaborer la loi, et le roi, chargé de l'exécuter, sous le contrôle du pouvoir judiciaire, chargé de protéger la loi contre les abus des autres pouvoirs.

Pour Montesquieu, le parlement a bien la vocation historique de se voir confier le pouvoir législatif, dans la mesure où, étant composé de représentants des différents « corps » présents dans la société, il est le plus à même d'en exprimer la diversité. De façon à préserver les équilibres naturels de la société, il a tout avantage à être lui-même divisé en deux chambres, l'une représentant la noblesse, l'autre le tiers état. La démocratie reste bien absente de ce schéma institutionnel. Mais de nombreux principes institutionnels des régimes modernes sont parfaitement exposés. Ils feront l'objet de premières tentatives d'application lors des révolutions française et américaine. Ils seront par la suite sans cesse approfondis au fur et à mesure de la lente ouverture démocratique des régimes européens et nord-américains.

► ***Lumières, Libéralisme, Liberté, Droit, État de droit, Locke***

▼ MONTESQUIEU Ch. de, *De l'Esprit des lois*, Paris, Larousse, 1995.

▽ BINOCHE B., *Introduction à « De l'esprit des lois » de Montesquieu*, Paris, PUF, 1998; CASABIANCA D. de, *L'Esprit des lois : Montesquieu*, Paris, Ellipses, 2003.

Morale. La morale désigne, dans le langage courant, un ensemble de règles de conduites individuelles ou sociales déterminées par des normes et des valeurs partagées relatives au Bien et au Juste. La notion revêt néanmoins plusieurs significations qui ne se superposent pas forcément. La morale peut reposer sur un point de vue « téléologique » lorsqu'elle se donne pour principe l'accès de l'individu à la « vie bonne ». Elle concerne alors toutes les théories portant sur la détermination des fins de l'action humaine. Une telle perspective se rencontre par exemple dans l'épicurisme pour lequel le « bien » est le résultat de l'usage raisonné des plaisirs. La morale peut également être associée aux mœurs d'une communauté sociale. Elle suppose alors la conformité aux institutions, aux coutumes et aux usages sociaux reconnus comme légitimes. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'idée hégélienne de *Sittlichtkeit* (« morale concrète » sédimentée par les institutions). La morale peut enfin avoir un sens « déontologique », systématisé par Kant*. Elle désigne alors un ensemble de règles de conduite inconditionnelles qui se conforment à des principes d'action universels que la raison humaine est en mesure de découvrir.

On appelle « philosophie morale » le champ de la réflexion philosophique s'intéressant aux principes normatifs de l'action. Alors que la pensée savante antique et la théologie chrétienne supposent l'existence de normes morales transcendantes (l'idée du Bien ou l'amour de Dieu),

la philosophie « moderne », édifiée à partir du XVII^e s., entend faire reposer la morale sur la raison, non sans supposer l'universalité de la nature humaine. Le rationalisme philosophique est très tôt critiqué pour son abstraction et sa prétention à l'universalisme par les tenants de la tradition (E. Burke, L. de Bonald, J. de Maistre) et par les auteurs romantiques allemands (G. Herder, J.G. Hamann). Ces derniers rejettent la raison des Lumières, dans la mesure où elle ne prend pas en compte la réalité des mœurs et la spécificité de la culture des communautés historiques – critique que l'on retrouve aujourd'hui chez certains auteurs communautariens* de sensibilité conservatrice comme A. MacIntyre.

La philosophie morale est également violemment prise à partie dans les années 1880-1890 par Nietzsche*. Dans une série d'essais philosophiques sans concessions (comme *Par-delà le Bien et le Mal,* 1886, ou *La Généalogie de la morale,* 1887), le philosophe allemand condamne toutes les « valeurs humanistes et chrétiennes » qui ont contribué à la décadence des sociétés européennes en réduisant l'homme à l'impuissance. Ces valeurs s'opposent en tous points aux « valeurs vitales » qui doivent s'exprimer pour libérer le pouvoir créateur de l'homme et qui sont la source de la « volonté de puissance ». Contre cette démarche « nihiliste » (qui conteste toutes les valeurs, d'où qu'elles viennent), deux voies philosophiques se sont dessinées au XX^e s. Certains auteurs ont renoué avec une partie de l'héritage philosophique des Anciens (par exemple Léo Strauss*, Hannah Arendt* ou certains auteurs communautariens américains). D'autres ont renouvelé l'héritage universaliste des Modernes (par exemple John Rawls* ou Jürgen Habermas* dont les philosophies tentent de repenser les normes morales universelles dégagées par la raison).

► ***Philosophie politique, Modernité, Anciens et Modernes, Justice, Droit***

ARISTOTE, *L'éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 2004; KANT E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave, 1999; HEGEL F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1999; NIETZSCHE F., *La généalogie de la morale*, Paris, Flammarion, 2000; RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1996; HABERMAS J., *Morale et communication*, Paris, Cerf, 1991.

CANTO-SPERBER M., *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2004; GRENIER H., *Les grandes doctrines morales*, Paris, PUF, 1994.

Moyen Âge. Le Moyen Âge a pendant longtemps été perçu comme une ère d'instabilité et de stagnation dominée par les conflits et le dogmatisme religieux. Il est vrai qu'après la disparition de l'empire romain d'Occident (476), l'installation des « royaumes barbares » (VI^e-VIII^e s.) s'accompagne du déclin rapide des principes du droit universel romain. Il est également vrai que les premiers temps de la féodalité (fin IX^e-XI^e s.) sont marqués par la désagrégation des grandes royautés et la privatisation

des liens d'allégeance. Des travaux récents montrent néanmoins que le Moyen Âge ne se réduit pas à l'image caricaturale qu'en produisaient les historiens du XIXe s. et qu'il ne peut être considéré simplement comme une longue phase de régression entre le monde antique et les sociétés modernes. Ces travaux révèlent notamment qu'au cours des XIIe et XIIIe s., parallèlement aux transformations économiques et sociales, s'opère en Europe un renouveau sans précédent de la pensée savante qui prépare le formidable épanouissement de la Renaissance.

Le Haut Moyen Âge est marqué par l'irrésistible essor du christianisme et, avec lui, celui de l'Église de Rome. La pensée chrétienne connaît alors un formidable développement. En quelques siècles, elle s'impose comme un système d'interprétation de l'univers commun à l'ensemble de l'Occident médiéval. À cet égard, l'une des grandes particularités du christianisme romain est, depuis Saint Augustin* (Ve s.), la distinction établie entre le domaine spirituel et le domaine temporel. Pour les docteurs de l'Église, en effet, la parole du Christ (telle qu'elle a été retranscrite dans l'Évangile) distingue clairement deux mondes : d'un côté, celui du chrétien et de la foi, orienté vers la rédemption divine; de l'autre, celui de la vie humaine, enfermé dans la corruption et le péché. Cette séparation des sphères spirituelle et temporelle fait du christianisme romain une religion apparemment éloignée de tous les ordres temporels. Néanmoins, la tentation de l'Église de Rome d'étendre son magistère sur l'ensemble de l'Europe et la rivalité qui l'oppose au Saint Empire germanique à partir du XIe s., conduisent les papes à développer une interprétation politique de la thèse de la séparation, affirmant la supériorité de la sphère spirituelle sur tous pouvoirs séculiers. Ainsi se forge l'idée de la « République chrétienne », union de tous les chrétiens dans laquelle l'Église, institution suprême détentrice d'une autorité universelle, serait appelée à régner sur toutes les institutions temporelles (v. *Christianisme et politique*).

Durant tous ces siècles, les grandes idées antiques sont largement oubliées. L'aspiration au droit universel disparaît (à l'exception de la période carolingienne, au début du IXe s.). La théologie devient l'unique connaissance savante fournissant des explications sur l'univers, la nature et la vie humaine. Le message chrétien, contrôlé par les clercs de l'Église, devient le seul moyen de penser la société humaine. Mais à partir du XIIe s., alors que l'Occident paraît figé dans les structures du féodalisme, une succession d'inflexions concourt à élargir le champ du savoir et à faire émerger des interrogations nouvelles sur la société. Ces inflexions doivent beaucoup au développement des villes, lieux de brassage social où de nouvelles professions intellectuelles se développent et s'ouvrent à des disciplines inédites, appelées « arts libéraux » (par exemple la grammaire, l'arithmétique, la géométrie ou l'astronomie). Les changements sont également impulsés par

le développement des « universités » au cours du XIII^e s. C'est là que se diffusent les sciences nouvelles qui bouleversent les représentations du monde et ouvrent la réflexion savante à des idées inédites, distinctes de l'enseignement traditionnel de l'Église. Dans le mouvement de renouveau intellectuel, le droit et la philosophie accomplissent les progrès les plus fulgurants.

Les XII^e et XIII^e s. sont marqués par le développement sans précédent du droit savant. Paradoxalement, l'Église romaine joue un rôle important dans ce renouveau juridique. La grande « réforme grégorienne » (fin XI^e s.), souhaitant réaffirmer l'autorité du pape sur la communauté ecclésiastique (trop souvent inféodée aux seigneurs locaux), stimule la production d'un corps de doctrine propre à l'Église, appelé « droit canon ». Ce droit ecclésial constitue une législation à vocation universelle destinée à réunir l'ensemble des épiscopats sous la loi commune de l'Église de Rome. Discipline à part entière, il puise ses références dans les grands textes chrétiens et dans les décisions solennelles prises par les conciles (assemblées d'évêques et de théologiens réunis par le pape pour régler des questions relatives au dogme, à la liturgie et à la discipline ecclésiastique). Le droit canon fait l'objet d'une première grande codification dans le *Décret* de Gratien en 1140.

Ce renouveau de l'esprit juridique dans l'Église donne un formidable élan à la renaissance du droit romain. À Bologne, des juristes réputés réactualisent les règles universelles tirées de l'Antiquité, portés par la redécouverte du *Code* et du *Digeste* de Justinien (empereur d'Orient qui, au VI^e s., avait tenté de compiler tous les textes juridiques et règles de jurisprudence forgés au cours des siècles de domination romaine). Ainsi naît, sous la plume des clercs des universités, une nouvelle discipline juridique distincte du droit canon. Celle-ci acquiert rapidement le statut de science morale. Elle s'éloigne sensiblement, par ses modes de raisonnement logique, des discussions métaphysiques propres à la théologie. Elle est rapidement mise à profit par les grands princes séculiers qui y voient une arme intellectuelle pour réaffirmer leur autorité sur les seigneurs féodaux et limiter les ambitions temporelles de l'Église de Rome.

Durant ces siècles, la philosophie accomplit également des progrès fulgurants. Le mouvement des idées doit beaucoup à l'étude des textes antiques – redécouverts par le biais des traités grecs ou arabes ramenés d'Espagne et des croisades – qui permettent d'assimiler de très nombreuses connaissances philosophiques et scientifiques jusque-là méconnues. Les clercs les plus audacieux, comme Abélard ou Jean de Salisbury, n'hésitent pas à croiser ces « savoirs profanes » avec les vérités chrétiennes. Il en ressort un attrait plus fort pour les connaissances de la nature et un intérêt plus marqué pour le raisonnement empirique. Parallèlement, au cœur même de la théologie, se diffusent de nouvelles méthodes de réflexion qui donnent une formidable impulsion à la pensée

logique. Cet ensemble de méthodes – la « scolastique » – aiguisent le regard critique par le recours à la pensée déductive et au débat contradictoire. Il ouvre un dialogue entre la foi et la raison. Aucun savoir n'est désormais à l'abri du jugement de la raison, pas même la théologie (malgré l'importance que joue le dogme dans l'Église romaine).

Mais c'est surtout la redécouverte des textes d'Aristote, au XIII^e s., qui donne l'élan essentiel à la philosophie. Les « commentaires » arabes – ceux d'Al-Farabi, d'Avicenne et d'Averroès – permettent d'ouvrir l'espace du savoir aux travaux du Stagirite, en particulier sa réflexion sur l'ordre naturel. Avec Albert le Grand et Thomas d'Aquin*, « l'aristotélisme » devient le courant philosophique le plus vigoureux du Moyen Âge tardif. Il entend associer et combiner la philosophie « naturaliste » d'Aristote avec le contenu de la révélation chrétienne. La résistance des théologiens traditionalistes reste forte, mais en quelques décennies, la métaphysique religieuse s'ouvre à des interrogations nouvelles portant sur le fonctionnement de la nature et sur l'organisation de la société humaine. Plus largement, avec l'aristotélisme, la « vie naturelle » – c'est-à-dire l'existence sur terre – n'apparaît plus seulement comme le lieu de la corruption humaine, mais aussi comme le lieu de la réalisation du bien. Et la raison philosophique semble désormais compatible avec la tradition et la religion. La théologie demeure certes la voie incontournable pour accéder aux vérités essentielles – tout comme la foi reste la condition du salut – mais elle ne peut se passer dorénavant de la connaissance et de l'observation du réel. C'est durant ces siècles que prend racine cette curiosité intellectuelle vis-à-vis de la nature qui alimentera le formidable essor des connaissances de la Renaissance.

► ***Christianisme et politique, Droit, Philosophie politique, Thomas d'Aquin***

▽ JEAN DE SALISBURY, *Le Policratique*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1991 ; AVERROÈS, *L'Islam et la raison*, Paris, Flammarion, 2000 ; THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1997.

▽ GAUDEMET J., *Les naissances du droit : le temps, le pouvoir et la science au service du droit*, Paris, Montchrestien, 1997 ; GILSON E., *La philosophie du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1999 ; LE GOFF J., *Un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1999 ; *L'Europe est-elle née au Moyen Âge ?*, Paris, Seuil, 2003 ; DE LIBERA A., *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1997 ; SKINNER Q., *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2001.

Multiculturalisme. En tant que fait social et politique, le multiculturalisme fait référence à la coexistence d'une diversité de cultures au sein d'une même société. Dans le débat philosophique contemporain, la notion désigne un ensemble de théories sociales et politiques qui prennent la défense des identités culturelles minoritaires ou fragiles, contre les

tendances assimilatrices de la culture « dominante » autour de laquelle s'organise la vie publique.

Les thèses multiculturalistes sont un des prolongements du débat qui a opposé aux États-Unis et au Canada, dans les années 1970-1980, philosophes « libéraux* » et « communautariens* ». Les partisans du multiculturalisme ont en effet la conviction que l'individu tire des satisfactions morales essentielles au contact des communautés auxquelles il appartient. La plupart d'entre eux soulignent les limites du projet libéral de John Rawls* (*Théorie de la justice*, 1971), résolument ancré dans une conception des droits universels qui évacue la question centrale de l'identité. À la différence des communautariens les plus radicaux, toutefois, les auteurs multiculturalistes ne sont pas anti-libéraux. Ils ne contestent pas les grands principes du libéralisme : la liberté et l'égalité des droits. Ils les défendent même ardemment et cherchent à les conforter en exigeant d'y associer le droit des cultures minoritaires. La pensée multiculturaliste ne condamne donc pas la société libérale : elle tente de limiter son inclination à l'universalisme qui incite le législateur à refuser de reconnaître la diversité culturelle comme un principe constitutif de son système juridique et politique.

Dans la pensée libérale, il n'est pas envisageable, en effet, que l'État privilégie une culture au détriment d'une autre. Daniel Weinstock identifie trois principes ancrés dans la philosophie libérale qui s'opposent à la reconnaissance officielle des cultures minoritaires. Le principe de neutralité de l'État interdit tout d'abord que l'État privilégie une conception particulière de la « vie bonne » aux dépens des autres – argument que les défenseurs du multiculturalisme trouvent tout à fait justifié sur un plan moral, mais qui conduit selon eux certains États, sous couvert de neutralité, à privilégier dans la vie publique les valeurs du groupe dominant (par exemple aux États-Unis la majorité blanche de confession chrétienne) et à étouffer celles des minorités linguistiques, ethniques ou religieuses vivant dans le même pays. Le principe de l'individualisme moral suppose ensuite que « seuls les individus peuvent être des sources de valeur morale ». Le respect de ce principe est incompatible, selon Weinstock, avec l'idée d'accorder des droits à des groupes, des droits « collectifs », sous peine « d'hypothéquer les droits individuels de certains de ses membres ». Le principe d'équité, enfin, implique que l'État traite les citoyens de manière égale, quelle que soit leur culture d'appartenance.

De surcroît, pour une grande partie des penseurs libéraux, la reconnaissance et la préservation des cultures ne nécessitent pas d'intervention particulière de l'État, car celles-ci s'expriment tout à fait librement dans le cadre de la vie privée, grâce au respect des libertés d'opinion, d'expression, de conscience et de culte. Leur existence dépend simplement de leur dynamisme propre, c'est-à-dire de

leur aptitude à attirer de nouveaux membres et à retenir les leurs.

C'est précisément contre cette version rigide et, finalement, peu réaliste, que s'élèvent des philosophes comme Charles Taylor (*Multiculturalisme*, 1994) ou Will Kymlicka (*La citoyenneté multiculturelle*, 1995). Les deux penseurs canadiens montrent que dans leur pays, les principes du libéralisme ne sont pas incompatibles avec la reconnaissance de « droits culturels » aux individus appartenant aux minorités dont la culture n'est pas suffisamment protégée. Selon Taylor, tout individu, pour construire son identité, a besoin d'un contexte de vie sociale qui ne le déprécie pas. Or, si la culture à laquelle il appartient est elle-même méprisée ou fragilisée, l'individu est victime d'une « haine de soi paralysante ». C'est la raison pour laquelle une justice équitable ne consiste pas seulement à imposer à tous les individus une stricte égalité juridique, mais à distribuer plus à ceux qui possèdent le moins, ce qui peut justifier par exemple une politique de « discrimination positive » en faveur des minorités les plus fragiles.

Kymlicka met en avant deux principaux facteurs justifiant la légitimité du multiculturalisme, l'un sociologique (les individus vivent concrètement dans des lieux et dans des espaces où leur culture d'appartenance joue un rôle essentiel), l'autre moral (l'appartenance communautaire est un bien social dont toute personne a besoin, comme la santé, la sécurité ou l'éducation). Aussi, pour le philosophe canadien, la société libérale doit être à la fois garante et protectrice des cultures menacées d'être assimilées par la culture dominante. Les droits ne seraient pas équitables « si l'État n'intervenait pas afin de permettre aux membres de cultures minoritaires de pouvoir jouir aussi facilement que les membres de la majorité de ce bien premier qu'est l'appartenance communautaire ».

L'originalité de la démarche de Kymlicka tient dans le fait qu'il restreint la garantie de droits culturels à des groupes minoritaires qui répondent à certains critères, dans le but d'éviter la surenchère permanente des revendications identitaires. Seules les « cultures sociétales » – c'est-à-dire les cultures complexes et instituées qui structurent véritablement les choix, les croyances et les modes de vie – peuvent prétendre à une protection juridique dans le cadre de l'État. Ces critères permettent en particulier de distinguer, d'un côté, les minorités « nationales » (par exemple les Indiens natifs d'Amérique du Nord) et, de l'autre, les minorités issues de l'immigration. Les premières, surtout lorsqu'elles sont concentrées sur un territoire, peuvent obtenir une large autonomie dans certains domaines, notamment l'éducation et la culture. Les secondes, en revanche, ne peuvent se voir accorder qu'un nombre limité de droits afin « d'adoucir le choc de l'assimilation à une culture nouvelle » (par exemple le droit à des subventions aidant les associations communautaires).

Cette politique de la reconnaissance n'a pas manqué de susciter

des réactions, comme celle d'Allen Buchanan (*Secession*, 1991). Tout d'abord, il est reproché à Kymlicka de se contredire : d'un côté, il affirme que l'appartenance communautaire est un bien social premier ; de l'autre, il condamne les minorités issues de l'immigration à l'assimilation à la culture de la communauté majoritaire. Ensuite, Buchanan montre que certaines minorités nationales bien implantées sur le territoire ne partagent pas une réelle « culture sociétale » (cas de certaines minorités autochtones d'Amérique du Nord), alors que c'est le cas de certaines communautés immigrées (cas de la communauté chinoise par exemple). Enfin, certaines minorités ne rentrent dans aucune catégorie, comme c'est le cas, dans certains États des États-Unis, de groupes hispaniques devenus désormais majoritaires (cas de la Floride).

► ***Communauté, Communautarisme, Libéralisme, Justice***

▼ TAYLOR Ch., *Multiculturalisme : différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994 ; KYMLICKA W., *La citoyenneté multiculturelle*, Paris, La Découverte, 2001.

▽ DOYTCHEVA M., *Le multiculturalisme*, Paris, La Découverte, 2005 ; SEMPRINI A., *Le multiculturalisme*, Paris, PUF, 1997 ; WEINSTOCK D., « La problématique multiculturaliste », *in* RENAUT A. (dir.), *Les philosophies politiques contemporaines*, Paris, Calmann-Lévy, 1999.

Nation. L'idée de nation renvoie à diverses théories et conceptions qui sont toutes le produit d'une histoire particulière et reposent sur des bases doctrinales plus ou moins fermes. La conception anglaise ne s'embarrasse guère de principes. Elle puise son origine dans la « Guerre des deux roses » qui, au XV^e^ s., décime la noblesse anglaise et ouvre un espace au sommet de la hiérarchie sociale. Une nouvelle élite est progressivement formée par les agents du roi recrutés dans la bourgeoisie foncière (*gentry*). La référence à la nation est alors mobilisée par la Couronne pour légitimer cette évolution. Dans les propos du roi, la population anglaise forme désormais une même nation, chaque communauté s'y insérant sans rien abandonner de ses caractères distinctifs : la bourgeoisie foncière peut ainsi accéder aux rangs les plus élevés sans que les privilèges aristocratiques ne soient remis en cause. Jamais formalisée ni érigée en doctrine, la définition anglaise de la nation ne donne guère prise aux controverses théoriques. Tout au plus les colons d'Amérique la retournent-elle contre la Couronne dans les années 1770, en s'insurgeant contre la négation des droits auxquels ils estiment avoir accès.

Les conceptions française et allemande de la nation ont fait l'objet de théorisations plus poussées et ont connu de ce fait un large rayonnement international. Une opposition est communément retenue entre une tradition française soucieuse d'universalisme et une tradition allemande pétrie de particularisme. La première met l'accent sur des principes abstraits : l'identification à l'État et la volonté de vivre ensemble. La seconde valorise des attributs culturels distinctifs : la culture, la langue et l'histoire. Ces conceptions apparemment très différentes pourraient laisser penser que l'idée de nation a suivi une trajectoire intellectuelle bien spécifique dans chacun des deux pays. Dans les faits, on observe des influences intellectuelles réciproques. Quatres phases historiques peuvent être distinguées.

La dynamique d'unification territoriale qui s'amorce à partir des XII^e^-XIII^e^ s. en France constitue une première phase d'émergence du sentiment national. La monarchie s'y consolide à mesure que les fiefs seigneuriaux font allégeance à l'autorité royale. La nation française est dès lors pensée en termes politiques et référée à un cadre institutionnel : l'État monarchique. Elle inclut tous les corps constitués reconnus par la Couronne de France. Le Saint Empire romain germanique, à la sortie du Moyen Âge, ne s'appuie pas *sur un centre politique unificateur. Il assemble des royaumes, des principautés et des villes disposant d'une large autonomie politique. Aussi, aucun cadre institutionnel ne permet de concevoir les peuples germaniques comme un corps social unifié.

Une deuxième étape est franchie à la fin du XVIII^e^ s. En France, la référence à la nation gagne en abstraction en même temps qu'elle devient un argument politique mobilisé par une

bourgeoisie en plein essor. L'abbé Sieyès (1748-1836) s'en sert en 1789 pour réclamer l'abolition des privilèges aristocratiques et une réforme de l'État. Il forge la célèbre maxime : « Qu'est-ce qu'une nation ? Un corps d'associés vivant sous une loi commune et représentés par une même législature » (*Qu'est-ce que le tiers-état ?*, 1789). Cette conception nouvelle de la nation est au cœur des discours patriotiques révolutionnaires. À Valmy, le 20 septembre 1792, l'armée française, formée de citoyens de toutes conditions, livre bataille au cri de « Vive la Nation ! » contre des officiers prussiens de noble extraction. Outre-Rhin, la nécessité est alors ressentie de trouver un substitut aux principes abstraits promus par les révolutionnaires français : si la nation allemande ne coïncide pas avec une entité politique unifiée, il n'est pas question de conclure à son inexistence. Dès le début des années 1780, Herder* a commencé à chercher ses fondements historiques. Le philosophe allemand affirme qu'une nation est le produit d'une longue adaptation à un environnement donné et qu'elle trouve son expression la plus manifeste dans une langue partagée.

En 1806, la victoire des armées napoléoniennes sur la Prusse ouvre une troisième phase d'édification de l'idée nationale allemande. Napoléon justifie ses visées expansionnistes par la nécessité de diffuser la conception abstraite et volontariste de la nation, héritée de la Révolution française. Le romantisme allemand se forme en réaction à ce discours : il invite à rejeter le rationalisme abstrait pour exalter les élans spontanés du peuple allemand. Ses représentants présentent la nation comme une unité organique qui se développe indépendamment de toute volonté, conformément à « l'esprit du peuple » (*Volkszeigt*). Dans ses *Discours à la nation allemande* (1807), Fichte* explique ainsi qu'une entité nationale n'existe qu'à la condition de reposer sur des attributs spécifiques et irréductibles. Il conteste qu'une nation puisse être fondée sur des principes politiques universels.

La guerre franco-allemande de 1870-1871 ouvre une quatrième étape au cours de laquelle se consolident deux visions contrastées de la nation. Les prétentions allemandes sur l'Alsace-Lorraine sont appuyées sur des considérations culturelles et linguistiques inspirées des thèses de Herder et de Fichte. L'historien berlinois Theodor Mommsen (1817-1903) fait paraître dans la presse milanaise trois *Lettres au peuple italien* (1870). Il y justifie la guerre livrée à la France par la nécessité d'obtenir une unité politique qui reflète l'unité culturelle du peuple allemand. Son homologue strasbourgeois Numa Denis Fustel de Coulanges (1830-1899) lui rétorque que « ce qui distingue les nations, ce n'est ni la race, ni la langue. Les hommes sentent dans leur cœur qu'ils sont un même peuple lorsqu'ils ont une communauté d'idées, d'intérêts, d'affections, de souvenirs et d'espérances ».

En 1882, Ernest Renan* affine l'argumentaire français dans une conférence intitulée *Qu'est-ce qu'une nation ?* L'appartenance à une même entité nationale ne peut à ses yeux être attestée que par un consentement diffus, fondé sur une histoire commune. La nation est une « grande solidarité, constituée par le sentiment des sacrifices qu'on a faits et de ceux qu'on est disposé à faire encore ». Elle présente dès lors une double dimension élective et impérative : les hommes et les femmes qu'elle regroupe manifestent au quotidien la volonté de lui appartenir, mais leur choix est guidé par la force de la communauté historique. Vingt-cinq ans plus tard, l'historien allemand Friedrich Meinecke s'efforce de mettre un terme à la controverse (*Cosmopolitisme et État-nation,* 1907). Renonçant à poser une définition théorique de la nation, il reconnaît une égale légitimité à « l'État-nation* » (*Staatsnation*) et à la « Culture-nation » (*Kulturnation*). Selon sa définition, l'État-nation regroupe tous les individus qui expriment la volonté de vivre ensemble et s'unissent par le « plébiscite » (*Volksentscheid*). La Culture-nation a une existence objective, indépendante de la volonté de ses membres, dont l'étendue ne peut être évaluée qu'au moyen d'un « recensement » (*Volkszählung*).

Les conceptions française et allemande de la nation ont été forgées selon des contingences historiques. Elles ont inspiré de nombreux mouvements d'indépendance nationale. Certaines revendications linguistiques et culturelles de populations minoritaires ont pu ainsi prendre appui sur les analyses de Fichte et de Herder. La définition abstraite de la nation a également permis aux autorités en place de combattre l'aspiration de certaines minorités à l'autonomie politique. Les austro-marxistes* ont prétendu dépasser les conceptions française et allemande, considérées comme trop rigides, mais leurs travaux n'ont guère eu d'échos dans la politique des États modernes.

► ***État-Nation, Austro-marxisme, Herder, Fichte, Renan***

▼ SIEYÈS E.-J., *Qu'est-ce que le Tiers-État ?*, Paris, Flammarion, 2002 ; HERDER J. G., *Histoire et culture : une autre philosophie de l'histoire*, Paris, GF-Flammarion, 2000 ; FICHTE J. G., *Discours à la nation allemande*, Paris, Imprimerie nationale, 1992 ; FUSTEL DE COULANGES N. D., « Réponse à M. Mommsen », *in* HARTOG F., *Le XIXe s. et l'histoire : le cas Fustel de Coulanges*, Paris, PUF, 1988 ; RENAN E., *Qu'est ce qu'une nation ?*, Paris, Presses Pocket, 1993.

▽ GUIOMAR J.-Y., *La Nation entre l'histoire et la raison*, Paris, La Découverte, 1990 ; BRUBAKER R., *Citoyenneté et nationalité en France et en Allemagne*, Paris, Belin, 1997 ; DIECKHOFF A., *La nation dans tous ses états*, Paris, Flammarion, 2000 ; DUMONT L., *L'idéologie allemande : France, Allemagne et retour*, Paris, Gallimard, 1991.

Nationalisme. Le nationalisme est une doctrine ou une attitude politique qui consiste, pour un groupe, à revendiquer le droit de former une

nation* souveraine et à affirmer la primauté des intérêts nationaux.

Les mouvements nationalistes peuvent chercher à renforcer la puissance d'un État déjà constitué. Mais ils aspirent le plus souvent à affirmer le droit à l'autonomie de la communauté et, ainsi, à se soustraire à la domination politique et économique d'un pouvoir considéré comme illégitime. Ces mouvements peuvent être « irrédentistes » (volonté d'annexer à la communauté des populations de même culture ou de même langue), séparatistes (volonté de constituer un nouvel État en marge de l'État existant) ou anti-impérialistes (volonté de lutter contre l'occupation du territoire ou la tutelle exercée par une puissance étrangère).

Le nationalisme prend également des formes différentes selon les conceptions de la nation*. Il est toujours consolidé par des constructions historiographiques (édification d'un mythe des origines et mise en évidence d'une continuité historique) et par une narration épique (glorification de quelques hauts faits historiques). Les doctrines nationalistes sont parfois associées à des arguments xénophobes, voire racistes, mais l'association des différents registres n'est pas systématique.

► ***Nation, National-populisme, État-nation, Pangermanisme, Panslavisme***

▽ HERMET G., *Histoire des nations et du nationalisme*, Paris, Seuil, 1996 ; CHABOT J.-L., *Le nationalisme*, Paris, PUF, 1997 ; HOBSBAWM E., *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard, 2001 ; SALY P., *Nations et nationalismes en Europe, 1848-1914*, Paris, A. Colin, 1997 ; THIESSE A.-M., *La création des identités nationales*, Paris, Seuil, 2001.

National-populisme. Le sociologue argentin Gino Germani a forgé le terme « national-populisme » dans les années 1970 pour décrire les hybridations idéologiques alors observées dans les pays d'Amérique latine. Il range sous cette étiquette les régimes autoritaires qui parviennent à mobiliser les foules au nom d'un impératif de développement national, en prétendant combiner les avantages du collectivisme et de l'économie de marché.

Dans les années 1980, les mouvements d'extrême droite formés dans les démocratie d'Europe de l'ouest ont été qualifiés de « nationaux-populistes ». Sans s'appuyer sur une base doctrinale unifiée, ils partagent un même style de discours. Ils se réclament du « peuple » en l'envisageant à la fois comme *démos* (les masses populaires) et comme *ethnos* (entité nationale homogène dotée d'une identité singulière). Leur message est tourné aussi bien contre les élites, considérées comme corrompues et coupées de la masse (« ceux d'en haut »), que contre les étrangers et les immigrés (« ceux d'ailleurs »). Les deux orientations sont souvent combinées, dans la mesure où les élites en place sont fréquemment soupçonnées de servir des intérêts étrangers.

► ***Peuple, Nationalisme, Nation***

GERMANI G., *Authoritarianism, Fascism and National Populism*, New Brunswick, Transactions books, 1978.

HERMET G., *Les populismes dans le monde : une histoire sociologique, XIX^e-XX^e s.*, Paris, Fayard, 2001 ; TAGUIEFF P.-A., « Populisme, nationalisme, national-populisme », *in* DELANNOI G. et TAGUIEFF P.-A., *Nationalismes en perspective*, Paris, Berg International, 2001.

National-socialisme. Le national-socialisme (ou « nazisme ») est la théorie élaborée par Adolf Hitler (1889-1945) dans *Mein Kampf* (1925), source doctrinale du Parti national-socialiste allemand des travailleurs (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*, NSDAP) qui deviendra l'idéologie officielle de l'Allemagne de 1933 à 1945. Les thèses nazies puisent à différentes sources : le pangermanisme* (Friedrich Ratzel, Karl Haushofer), le darwinisme* social (Herbert Spencer), les thèses du XIX^e s. relatives à la hiérarchie des races* (Georges Vacher de Lapouge, Houston Stewart Chamberlain). Réinterprétées et articulées de façon grossière, elles alimentent une violente rhétorique expansionniste, raciste et xénophobe.

Dans *Mein Kampf*, Hitler affirme la nécessité de défendre la pureté de la « race aryenne », fondement du « peuple allemand », contre les facteurs de dégénérescence répandus dans la société européenne. Il fait de la « race juive », en particulier, le principal foyer de décadence et de corruption. Pour Hitler, les juifs ne sont pas porteurs d'une « civilisation » propre. Ils ne subsistent à travers l'histoire qu'en vampirisant les peuples qu'ils côtoient. Dispersés dans le monde entier, ils contrôlent la finance internationale. Présents dans chaque société, ils sont particulièrement influents dans la presse, la vie intellectuelle et la culture. Ils sont parvenus au XVIII^e s. à pénétrer la bourgeoisie et à la mobiliser contre l'ordre féodal. Par le contrôle de la vie parlementaire et la promotion acharnée des droits de l'homme, ils empêchent, depuis le XIX^e s., les peuples de s'exprimer librement et permettent aux élites corrompues de prospérer. Grâce à l'idéologie marxiste, ils manipulent désormais les ouvriers afin de les soulever contre le patronat et d'affaiblir les économies nationales (pour mieux les conquérir). Les représentants de la race aryenne doivent se mobiliser pour mettre un terme à ces agissements.

Ce sursaut interne doit s'accompagner d'une expansion du territoire national, afin que les populations germaniques puissent disposer de l'« espace vital » (*Lebensraum*) nécessaire à l'épanouissement de leurs capacités naturelles. Une fois le Reich constitué, le « principe du Führer » (*Führerprinzip*) pourra maintenir le peuple allemand soudé autour d'un chef tout-puissant. Le recours à la propagande permettra à ce dernier d'entretenir un rapport fusionnel avec les masses : la répétition inlassable de messages standardisés fera

taire tous les raisonnements spécieux des intellectuels et libérera l'énergie vitale des hommes et des femmes de race aryenne (le « génie aryen »).

La généalogie et les applications immédiates du nazisme ont fait l'objet d'interprétations contradictoires. Un premier débat porte sur l'inscription du national-socialisme dans une filiation idéologique précise. Il oppose les historiens qui associent la pensée de Hitler à une expression dévoyée du romantisme allemand à ceux qui identifient des sources d'inspiration moins spécifiquement nationales et mettent notamment l'accent sur le rôle joué par les théoriciens français dans la formation de l'idée d'inégalité des races*. En 1983, l'anthropologue Louis Dumont (1911-1998) adopte une lecture plus nuancée. Il voit dans le national-socialisme le produit logique, sinon inévitable, d'une interaction entre la tradition intellectuelle allemande qui définit la collectivité comme un « tout » organique et les thèses « individualistes » qui prévalent dans les sociétés voisines. Le national-socialisme constitue selon lui une réaction exacerbée de « l'idéologie allemande » aux principes du libre-échange promus dans l'entre-deux-guerres par les gouvernements des démocraties parlementaires. Cette explication prolonge la thèse formulée plus tôt par Karl Polanyi (1886-1964), selon laquelle la glorification d'un peuple allemand homogène est une réaction exacerbée à l'individualisme porté depuis le XVIII[e] s. par le libéralisme économique. En 1986, Ernst Nolte (né en 1923) déplace l'angle d'analyse et provoque une nouvelle polémique en affirmant que la doctrine du III[e] Reich s'est principalement construite en réaction au bolchevisme soviétique (v. *Totalitarisme**).

Un second débat porte sur les incidences historiques des idées nazies, et notamment sur l'existence d'un rapport de causalité entre les principes du national-socialisme et la mise en œuvre de la « solution finale ». Selon Eberhard Jäckel (né en 1929), les thèses formulées par Hitler constituent un programme parfaitement cohérent, dont les principes ont été appliqués par la suite de façon méthodique. L'extermination des juifs a donc été planifiée de longue date. Hans Mommsen (né en 1930) conteste cette lecture. Selon lui, le caractère approximatif des thèses de Hitler, de même que les rivalités constatées sous le III[e] Reich entre le parti, l'administration et l'armée, interdisent d'attribuer une rationalité d'ensemble à la politique nazie. Des décisions adoptées au gré des circonstances expliquent la mise en place du génocide.

► ***Totalitarisme, National-populisme, Pangermanisme, Race***

▽ AYCOBERRY P., *La question nazie*, Paris, Seuil, 1979 ; FERRAL T., *Le national-socialisme*, Paris, Ellipses, 1999 ; HOFFER W., *Le national-socialisme par les textes*, Paris, Plon, 1963 ; JACKEL E., *Hitler idéologue*, Paris, Gallimard, 1995 ; KERSHAW I., *Qu'est ce que le nazisme ?*, Paris, Galli-

mard, 1992; MOMMSEN H., *Le national-socialisme et la société allemande*, Paris, MSH, 1998; NOLTE E., *Les Fondements historiques du national-socialisme*, Paris, Presses Pocket, 2004; POLANYI K., *La grande transformation*, Paris, Gallimard, 1983; DUMONT L., *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983.

Nietzsche (Friedrich). Friedrich Nietzsche (1844-1900) est sans aucun doute l'un des philosophes les plus iconoclastes du XIX^e^ s., tranchant de manière radicale avec l'idéalisme* de Kant*, de Fichte* ou de Hegel*. Le projet de Nietzsche a pour ambition clairement affichée d'en finir avec la métaphysique qui, depuis ses origines grecques jusqu'au christianisme et à l'humanisme* moderne, érige des valeurs transcendantes (Dieu, l'âme, la raison, le droit, l'État, etc.) en normes incontestables dans le seul but de détruire les « forces vitales » de l'être humain (la puissance et la créativité liées à l'instinct). Interprétant la diffusion historique des « valeurs » en termes de rapports de puissance, Nietzsche s'en prend en particulier au christianisme qu'il dénonce comme une morale de la culpabilité et du ressentiment destinée à servir les plus faibles qui veulent freiner la « volonté de puissance » des plus forts (*Généalogie de la morale*, 1887).

Nietzsche est hostile à la démocratie. La société aristocratique qu'il appelle de ses vœux n'est ni celle des « rois-philosophes » chère à Platon*, ni celle de la domination héréditaire d'Ancien régime. Elle doit mener au pouvoir l'élite des « grands hommes » capables de gouverner par leur détermination et leur puissance (grands conquérants, grands hommes d'État, grands artistes...). Les défenseurs de Nietzsche – en France notamment : G. Deleuze*, M. Foucault*, J. Derrida* – refusent de caricaturer cette apologie de la puissance qui a pu être dénoncée par ses détracteurs comme l'un des fondements philosophiques du fascisme ou du nazisme. Les nazis instrumentaliseront en effet la philosophie nietzschéenne pour en faire l'une des principales sources d'inspiration de l'idéologie du régime. Il faut certes reconnaître que certains textes de Nietzsche, souvent provocateurs, sont parfois nourris d'un « biologisme » qui fait tristement écho à l'idéologie racialiste du national-socialisme. Mais il importe de lever un contresens majeur sur l'une des notions centrales de la pensée nietzschéenne : la « volonté de puissance ». Celle-ci ne signifie pas désir de dominer ou de détruire, mais accroissement illimité des forces créatrices. C'est ainsi que les plus « puissants », pour Nietzsche, ne sont pas nécessairement les plus « forts ».

► ***Humanisme, Morale, Postmodernité***

▼ NIETZSCHE F., *La généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, 1985; *Par-delà le bien et le mal*, Paris, Gallimard, 1985; *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Flammarion, 1999.

DELEUZE G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 2003 ; HAYMAN R., *Nietzsche*, Paris, Seuil, 2000 ; MONTEBELLO P., *Nietzsche : la volonté de puissance*, Paris, PUF, 2001 ; BOYER A., COMTE-SPONVILLE A., DESCOMBES V., *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris, Livre de Poche, 2002.

Paine (Thomas). C'est au États-Unis que le jeune journaliste anglais Thomas Paine (1737-1809) acquiert la notoriété en prenant parti pour les Insurgés qui ont proclamé l'indépendance des colonies vis-à-vis de la Couronne d'Angleterre, dans un opuscule tiré à plus de cent mille exemplaires : *Sens commun* (1776). Nommé secrétaire d'État aux Affaires étrangères, il participe alors à la rédaction de divers textes politiques dont la constitution de Pennsylvanie. On lui prête même l'invention du nom de la nouvelle république autoproclamée : les « États-Unis d'Amérique ».

Paine joue par la suite un rôle décisif lors de la Révolution de 1789, alors qu'il séjourne en France. Il y forge sa réputation de révolutionnaire par la publication d'un pamphlet, *Droits de l'homme* (1791-92), où il réplique violemment aux critiques adressées un an plus tôt par Edmund Burke*. Pourfendeur des privilèges aristocratiques et de l'absolutisme d'Ancien régime, républicain convaincu, il y prend la défense des libertés individuelles et de l'égalité qu'il considère comme les principaux remparts contre le despotisme et la guerre. Imaginatif et ambitieux, il y définit les conditions d'une intervention publique en faveur des plus déshérités, notamment dans les domaines de la santé et de l'éducation. Sa notoriété est telle qu'il est reconnu « citoyen français » en 1792, ce qui lui permet d'être élu à la Convention. Il est néanmoins considéré comme un ennemi de la Révolution lors de la Terreur (1793-1794) en raison de son hostilité à la condamnation à mort du roi. Il est alors condamné et emprisonné. Cette réclusion forcée sera l'occasion de travailler à un nouveau livre, *L'âge de raison* (1794-96), où il dénonce les ravages causés par les religions et le cortège de superstitions qu'elles inspirent. Il ne regagne les États-Unis qu'en 1802. Il y mourra dans le mépris et l'indifférence pour avoir vivement critiqué George Washington, le héros de la guerre d'indépendance.

► ***Droit naturel, Burke***

▽ PAINE T., *Les droits de l'homme*, Paris, Belin, 1987 ; *Le sens commun*, Paris, Aubier, 1992.

▽ JULIN M., *Thomas Paine : un intellectuel d'une révolution à l'autre*, Bruxelles, Complexe, 2004 ; VINCENT B., *Thomas Paine ou la religion de la liberté*, Paris, Aubier, 1992 ; EZRAN M., *Thomas Paine : le combattant des deux révolutions américaine et française*, Paris, L'Harmattan, 2004.

Pangermanisme. Selon la doctrine pangermaniste, le peuple allemand ne peut vivre librement et prospérer qu'à la condition d'étendre ses frontières et d'affirmer sa domination sur un espace élargi.

Friedrich Ratzel (1844-1904) prétend donner une base scientifique à cette doctrine (*Anthropogéographie*, 1882-1891). Selon le géographe allemand, les activités humaines sont déterminées par le milieu naturel. Il est nécessaire de distinguer les « peuples de nature » (*Naturvölker*)

des « peuples de culture » (*Kulturvölker*). Évoluant sur des sols pauvres, les premiers consacrent toute leur énergie à assurer leur subsistance et sont condamnés à la stagnation. Installés sur des terrains fertiles, les seconds peuvent développer des activités diversifiées et avancer sur la voie du progrès technologique. Passé un seuil de développement, les peuples de culture ne peuvent subsister qu'à la condition d'étendre leur « espace vital » (*Lebensraum*) au détriment des peuples de nature. Un processus de sélection naturelle est ainsi à l'œuvre qui reproduit à l'échelle des collectivités les lois de l'évolution dégagées par Darwin. Le peuple allemand étant un peuple de culture, il n'est pas tenu de se cantonner à l'intérieur des frontières administratives du Reich. À partir de 1894, une Ligue pangermaniste assure la diffusion de ces thèses dans les universités et les milieux industriels allemands.

Après la première guerre mondiale, le général bavarois Karl Haushofer (1869-1946) affine la définition de l'espace vital. Il fonde une nouvelle discipline qu'il baptise « géopolitique » et qu'il définit comme la « science de la distribution des États sur la surface terrestre et de leur dépendance à l'égard du milieu naturel ». Selon Haushofer, les frontières ne sont pas intangibles ; elles sont l'enjeu d'un combat perpétuel. Les « États puissants » ont vocation à se développer. Les « États faibles » trouvent au contraire un intérêt au *statu quo* territorial. Pour qu'un équilibre géopolitique puisse être établi, les États forts doivent étendre leur domination à l'espace couvert par les États faibles environnants. Pour le général, l'Allemagne a ainsi une légitimité à affirmer sa force en Europe, en Afrique et au Moyen-Orient. L'Asie centrale et la péninsule indienne doivent revenir à une Russie libérée du communisme. Le Japon a une vocation naturelle à étendre son influence en Asie orientale. Les États-Unis sont fondés à placer les deux continents américains sous leur contrôle. Si Haushofer n'a jamais adhéré officiellement au nazisme*, ses thèses ont exercé une influence majeure sur la politique étrangère du III[e] Reich.

► ***Nation, National-socialisme, Darwinisme, Panslavisme, Guerre***

▼ RATZEL F., *Géographie politique*, Paris, Economica, 1988 ; HAUSHOFER K., *De la géopolitique*, Paris, Fayard, 1986.

▽ KORINMAN M., *Deutschland über alles : le pangermanisme, 1890-1945*, Paris, Fayard, 1999.

Panslavisme. Le panslavisme affirme qu'il existe une communauté d'intérêts politiques entre les populations d'origine slave. Il ne repose pas sur une base doctrinale solide dans la mesure où il sert des intérêts très différents et parfois concurrents. Dans la première moitié du XIX[e] s., il permet aux peuples slaves de l'Empire austro-hongrois et de l'Empire ottoman de justifier leur émancipation et leur rapprochement. En juin 1848, le premier Congrès panslave est organisé à Prague. Une divi-

sion s'y dessine rapidement entre les Slaves du sud qui attendent un soutien des armées russes (Slovènes, Croates, Serbes, Bulgares) et les Polonais qui exècrent l'empire des tsars.

Au début des années 1860, le panslavisme se développe en Russie. Il prend le relais du mouvement slavophile qui se contentait jusqu'alors de soutenir les traditions orthodoxes contre les influences occidentales. Dans un ouvrage intitulé *La Russie et l'Europe* (1871), le philosophe Nikolaï Iakovlevitch Danilevski (1822-1885) met l'accent sur la « mission sacrée du peuple russe », seul capable à ses yeux de combattre l'empire Ottoman et de construire une « union fédérative panslave ». En 1908, les panslavistes d'Europe centrale et orientale se réunissent à Prague et rejettent d'une même voix la tutelle russe. Staline s'efforce de reprendre le mouvement en main pendant la seconde guerre mondiale, dans le but de mobiliser les peuples d'Europe centrale et orientale contre l'Allemagne nazie.

►***Pangermanisme***

▽ CASTELLAN G., *Histoire des peuples d'Europe centrale*, Paris, Fayard, 1994; HELLER M., *Histoire de la Russie et de son empire*, Paris, Plon, 1997; PETROVICH M. B., *Emergence of Russian Panslavism 1856-1870*, New-York, Greenwood Publishing Group, 1985.

Pascal (Blaise). Mathématicien, physicien, philosophe et écrivain, Blaise Pascal (1623-1662) est l'un des esprits les plus complets et les plus imaginatifs de son siècle. Partagé entre son inclination à faire usage de la raison scientifique et son attachement à la foi chrétienne, Pascal est le penseur des déchirements de la condition humaine (Les *Pensées*, 1657-1662). Son scepticisme le conduit à remettre en cause le fondement « naturel » de l'ordre politique. Pour le philosophe français, en effet, le pouvoir monarchique repose sur une convention traduisant elle-même un rapport de force qui, par le discours, tente de se faire passer pour juste. En démystifiant la théâtralité de la vie politique, avec ses jeux de masques et de symboles qui façonnent la légitimité du pouvoir, Pascal est un précurseur de la critique des idéologies. Mais sa lecture de la justice reste ancrée dans la conception chrétienne de l'univers. La véritable justice, en effet, ne peut découler du droit en vigueur dans le royaume, qui n'est que « trop humain » : elle doit être guidée par le cœur plus que par la raison ; elle suppose de suivre la voie de Dieu.

►***Justice, Raison***

▽ PASCAL B., *Pensées*, Paris, Gallimard, 2004.

▽ DERRIDA J., *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994; LAZERRI C., *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF, 1993.

Peuple. Le terme « peuple » désigne le plus souvent une population vivant sur un territoire délimité et partageant une même culture, des mœurs et un gouvernement. Dans la pensée politique, la notion revêt toutefois

des sens différents. Elle désigne tantôt la fraction la plus démunie de la population, supposée encline aux emportements et aux excès, tantôt un « corps politique » associant des individus capables de prendre part à la vie publique en y faisant usage de leur raison.

Les philosophes de la Grèce antique sont les premiers à considérer le peuple (*démos*) comme une communauté de citoyens disposant d'un droit légitime à participer à la vie politique. Le peuple athénien réunit les « citoyens » (les individus qui jouissent d'une pleine liberté dans la cité) et tient à l'écart les esclaves, les femmes et les métèques. Dans la République romaine, le peuple (*populus*) est considéré comme une unité politique. Il est habilité à se prévaloir de la *majestas* (puissance, pouvoir, grandeur) face aux autres peuples et aux pouvoirs étrangers. Les emportements de la plèbe n'en sont pas moins redoutés : si les institutions républicaines prévoient dès le Ve s. que le peuple bénéficie d'organes propres (assemblée populaire, tribun de la plèbe) disposant de réels pouvoirs de contrainte sur les autres magistratures, la vie politique romaine reste jusqu'au IIIe s. sous l'influence déterminante du patriciat.

Au Moyen Âge, les théologiens tendent à privilégier une définition unitaire du peuple : le « peuple chrétien » unit tous les fidèles par-delà les limites des royaumes. Au XIIIe s., Thomas d'Aquin* tente de concilier cette approche avec l'héritage de l'Antiquité : le peuple peut jouer, selon le dominicain italien, un rôle dans la dévolution du pouvoir, dès lors qu'il se conforme à la volonté de Dieu. Le bon fonctionnement de la cité exige néanmoins qu'il renonce à se gouverner lui-même et accepte de se placer sous l'autorité de la « partie majeure » de la société.

La référence au peuple prend aux XVe et XVIe s. un tour plus offensif. Le registre unitaire est toujours privilégié. Les monarchomaques reconnaissent le droit du peuple à se révolter contre le souverain, lorsque ce dernier se transforme en tyran et gouverne contre les lois de Dieu. John Locke* définit le peuple comme le produit du pacte associant des individus libres et égaux par nature. Jean-Jacques Rousseau* le définit comme un « corps moral et collectif ». Dans le sillage de l'abbé Sieyès (1748-1836), les députés de 1789 se réfèrent à la nation* plutôt qu'au peuple et contestent les appels à la république populaire des groupes révolutionnaires les plus radicaux. Les sections jacobines dénoncent cette limitation de la souveraineté populaire et investissent régulièrement la Convention pour obtenir le départ des députés modérés qui confisquent la Révolution. Robespierre (1758-1794) prétendra, entre 1793 et 1794, exercer le pouvoir au nom du peuple tout entier – comme le rappelle sa célèbre proclamation : « je ne suis pas le défenseur du peuple (...) ; je suis le peuple, je n'ai jamais été que cela, je ne veux être que cela ; je méprise quiconque a la volonté de vouloir être quelque chose de plus ».

Le modèle de la démocratie représentative sur lequel s'appuient

aujourd'hui les régimes politiques occidentaux concilie l'idée révolutionnaire du peuple souverain avec la technique du gouvernement représentatif défendue par les philosophes libéraux. Néanmoins, aux XIX^e^ et XX^e^ s., de nombreux régimes autoritaires se sont également prévalu de la volonté du peuple, censée être une source de légitimité bien plus grande que la volonté des représentants. Les régimes césaro-plébiscitaires napoléoniens, les ordres fascistes et nazis, le communisme soviétique, comme les formes plus modérées du populisme contemporain, par-delà leurs spécificités, font de l'intervention spontanée du peuple la source fondamentale de la légitimité politique. L'idée de souveraineté populaire, associée à des projets politiques ou idéologiques autoritaires, peut tout à fait conduire à la négation de la démocratie* et de ses valeurs fondamentales, l'égalité et la liberté.

► ***Antiquité, Démocratie, Nation, Souveraineté, Contrat social, Locke, Rousseau***

▼ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1997 ; LOCKE J., *Traité du gouvernement civil*, Paris, GF-Flammarion, 1992 ; ROUSSEAU J.-J., *Du contrat social*, Paris, GF-Flammarion, 2001 ; ROBESPIERRE M. de, *Écrits*, Paris, Messidor, 1989.

▽ DAVID M., *La souveraineté du peuple*, Paris, PUF, 1996 ; HERMET G., *Le peuple contre la démocratie*, Paris, Fayard, 1989.

Philosophie politique. La philosophie, comme discipline de l'esprit, naît dans la Grèce antique entre le VI^e^ et le IV^e^ s. avant notre ère. Elle se présente comme un discours associant la métaphysique, la morale, la logique et l'esthétique, dont le but est d'expliquer les principes et les fondements des choses. Elle recourt à la raison, à la connaissance et à l'observation, afin d'organiser la réflexion en un système cohérent. Elle porte sur des questions variées considérées comme inextricablement mêlées les unes aux autres : l'univers, la nature, la matière, les idées et la connaissance, l'être et sa conscience, la raison, la morale, la beauté, le sens du « vivre ensemble ». La philosophie politique constitue une branche à part entière de la réflexion philosophique. Dans l'histoire de la pensée, elle a pu être mêlée à la pensée métaphysique, à la philosophie morale (qui s'intéresse au fondement des valeurs) et à la philosophie sociale (qui s'appuie sur l'observation de la société et de ses mécanismes). Elle peut donc porter à la fois sur l'ordre général du monde (l'univers, la nature, l'Histoire), sur les attitudes morales de l'être humain (la vertu comme conception du bien dans la relation à Dieu, à l'autre et à la société), et sur l'organisation de la cité (la communauté, la vie publique, le meilleur régime).

La philosophie politique se distingue des discours du sens commun dans la mesure où elle s'appuie sur l'observation et le raisonnement. Alors que les « opinions » (c'est-à-dire les appréciations et les jugements tirés des sensations et des impressions immédiates) sont

instables, contingentes et souvent infondées, la philosophie politique, dans la tradition ouverte par Platon, se donne pour projet de rechercher les principes universels du bon gouvernement. En soumettant les problèmes de la justice* et de la légitimité du pouvoir* à la lumière de la réflexion, elle suppose de rechercher les contours de la cité idéale et donc de rompre avec la vie réelle de la cité, notamment avec ses traditions ancestrales. Mue par la recherche désintéressée de la vérité, elle n'a pas à défendre, à la différence de l'homme politique ou de l'idéologue, les intérêts d'une caste, d'un parti ou d'une cité. Le philosophe politique est donc dans une position singulière : il est à la fois *dans* la cité, tenu d'en comprendre les ressorts et les problèmes, et par la pensée, *hors* de cette cité, pour l'évaluer et la transformer à l'aune de principes dégagés par la raison.

Initialement donc, et au moins jusqu'à l'apparition des sciences sociales, la philosophie politique comporte à la fois une dimension descriptive (rendre compte de la vie collective et décrire le fonctionnement du gouvernement politique), explicative (s'interroger sur l'origine de la cité et des lois, comprendre les causes de l'évolution des régimes) et normative (définir le régime le plus juste). Dans la mesure où elle cherche à définir les principes du bon gouvernement par la recherche de principes éthiques, la philosophie politique est étroitement liée à la philosophie morale. La réflexion sur la morale, et singulièrement sur les vertus, contribue à cet égard à définir ce que doit être une cité bien gouvernée. Les références au Bien, au Juste et au Vrai chez Platon, à la prudence et à la tempérance chez Aristote, sont autant de principes éthiques qui ont vocation à être appliqués dans l'ordre politique. Il n'est donc pas question, du point de vue de la philosophie politique antique, d'asseoir le politique sur des règles formelles organisant le pouvoir, mais plutôt de le fonder *idéalement* sur des principes métaphysiques et moraux.

La pensée médiévale, ancrée dans la théologie augustinienne (qui s'appuie essentiellement sur l'autorité des Évangiles), s'écarte très sensiblement de la pensée antique qui puisait ses sources dans la raison et l'observation. Elle poursuit néanmoins l'objectif de fixer un horizon éthique à l'exercice du pouvoir. Certes, selon la parole du Christ, la justice humaine ne se confond pas avec la justice de Dieu. Mais la politique ici-bas, celle de la « cité terrestre », doit se conformer aux règles d'amour, de charité et d'obéissance à Dieu. Le politique est tout entier confondu avec les exigences morales posées par l'enseignement des textes chrétiens. Aux XII^e^-XIII^e^ s., la redécouverte des textes profanes des philosophes antiques conduira à une ouverture de la pensée. Thomas d'Aquin* sera le premier à édifier une synthèse des représentations chrétiennes de l'univers et des idées antiques sur la nature et la société.

C'est à partir de la Renaissance que s'opère, avec Machiavel*, une rupture décisive dans l'évolution des

idées philosophiques. Alors que, depuis Socrate et Platon, les philosophes avaient toujours tenté de concevoir la cité en fonction de normes reflétant un idéal de justice, le penseur florentin forge une approche « réaliste » du gouvernement politique. Il appréhende ce dernier comme un ensemble de méthodes de conquête et de conservation du pouvoir. Le machiavélisme ouvre une ère nouvelle : le pouvoir est étudié dans ses fonctions internes et non comme le résultat d'un ordre supérieur. Certes, au cours des siècles suivants, les philosophes ne renoncent pas à rechercher les fondements éthiques de l'ordre politique. Mais à la différence des réflexions antiques et médiévales, les principes moraux ne sont plus recherchés dans un monde extérieur à celui des hommes, mais sont élaborés à partir des ressources de la raison humaine. Avec les penseurs modernes, la philosophie politique abandonne les représentations d'un monde fondé sur une nature idéalisée ou sur l'ordre créé par Dieu, pour privilégier une lecture « anthropocentrique » de la société et du pouvoir, fondée sur l'être humain et son devenir.

Le siècle des Lumières* consacre assurément le triomphe de la philosophie moderne. La pensée abandonne le terrain des croyances religieuses pour se consacrer à la réflexion sur l'homme et, de manière corrélative, sur la société et son histoire. Elle s'interroge sur des thèmes nouveaux centrés sur la réalisation de l'existence humaine : la liberté, la raison, le bonheur, le progrès. Même si le XIX^e^ s. voit ressurgir des systèmes philosophiques où l'individu tend à s'effacer au profit des forces universelles qui transforment les sociétés (que l'on retrouve chez Hegel*, Condorcet, Saint Simon*, Comte* ou Marx*), la pensée ne se détache plus de la préoccupation centrale des Modernes : la réalisation de la liberté humaine. De même, si dans la seconde moitié du XIX^e^ s., l'essor du positivisme et la confiance générale dans les connaissances scientifiques (ce qu'on appelle le « scientisme ») réintroduisent une croyance métaphysique dans le rôle quasi-messianique des sciences, les philosophes continuent de penser que le savoir est placé au service du progrès d'une humanité en mouvement, et n'est plus voué à la reproduction fidèle d'un ordre universel fixé dans les origines.

À la fin du XIX^e^ s. et tout au long du XX^e^ s., le développement des sciences sociales (histoire, économie, psychologie, sociologie, anthropologie, droit, science politique) constitue un redoutable défi pour la philosophie politique. Ces sciences entendent déchiffrer et comprendre les faits sociaux et politiques *tels qu'ils existent*, plutôt que de tenter de dégager des normes morales permettant de fixer les règles et les principes organisant la vie politique. Elles s'appuient sur l'observation, la description et l'explication systématique des faits. Elles s'inspirent des méthodes des sciences exactes (collecte systématique des données,

expérimentation, raisonnement hypothético-déductif). Affichant une neutralité face aux valeurs, elles tentent d'évacuer les démarches normatives qui pourraient déformer la connaissance objective de la réalité. Ce mouvement général de développement des sciences sociales contribue, sur la période, à la perte d'influence de la philosophie sur le terrain de la réflexion politique. Les grandes références du début du XX^e^ s. s'appellent Max Weber, Émile Durkheim, Sigmund Freud, Hans Kelsen, Léon Duguit, Lucien Febvre ou Marc Bloch, tous représentants des nouvelles disciplines.

La réaction de Leo Strauss* face à la domination des sciences sociales dans la réflexion sur le politique est restée célèbre (*Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, 1959). Le philosophe s'élève contre l'assimilation de plus en plus courante de la philosophie politique à une discipline sociale comme une autre. Il regrette ainsi que, désormais, « par idée politique, nous pouvons comprendre n'importe quel fantasme, notion, espèce ou quoi que ce soit à propos de quoi l'esprit peut s'employer à penser sur les fondements de la politique ». L'auteur reproche notamment à l'approche « positiviste » privilégiée par la science politique de refuser de se prononcer du point de vue des valeurs. Les recherches sur le politique cèdent au « relativisme » en rendant impossible l'évaluation morale des régimes politiques, des lois et des gouvernements, en termes de bien et de mal, de juste et d'injuste.

Dans l'après-guerre, la philosophie politique reconquiert un public plus large, après plusieurs décennies passées dans l'ombre de l'histoire, de la psycha-nalyse et de la sociologie. Elle se reconstitue dans les années 1950-1970 autour de la critique des formes d'aliénation dans la société. Jean-Paul Sartre*, Louis Althusser*, Henri Lefebvre, Jacques Derrida*, Michel Foucault* ou Gilles Deleuze sont décidés à faire de la philosophie un instrument d'intervention sociale. Les philosophes de l'école de Francfort* (M. Horkheimer, T. Adorno, H. Marcuse) contribuent également à redonner toute sa place à la critique philosophique et esthétique de la société industrielle. Leo Strauss*, Hannah Arendt* ou Raymond Aron* sont les rares grands philosophes à oser s'élever contre le marxisme, en cherchant à concilier l'ordre et la liberté. La véritable renaissance de la philosophie politique se réalise néanmoins dans le dernier tiers du XX^e^ s., aux États-Unis, à la faveur des débats entre les philosophes libéraux* et communautariens*. Elle s'accompagne d'une réflexion particulièrement riche, en constant renouvellement, sur les fondements de la justice dans les sociétés démocratiques et libérales.

► ***Antiquité, Moyen Âge, Lumières, Justice, Morale, Raison, Justice (Théories de la)***

ARENDT H., *Condition de l'homme moderne*, Paris, Pocket, 1994 ; LEFORT C., *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 2001 ;

STRAUSS L., *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, Paris, PUF, 1992.

FERRY L., *Philosophie politique*, Paris, PUF, 1999 ; GOYARD-FAVRE S., *Philosophie politique, XVI^e-XX^e s.*, Paris, PUF, 1997 ; RENAUT A. (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999 ; RAYNAUD Ph., « Philosophie politique », *in* RAYNAUD Ph., RIALS S. (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1996 ; NAY O., *Histoire des idées politiques*, Paris, A. Colin, 2004.

Platon. La philosophie platonicienne joue un rôle capital dans l'essor de la pensée politique grecque. Disciple de Socrate dont il admire la liberté d'esprit et la sagesse, Platon (427-346) forge la première grande réflexion philosophique sur la cité et son organisation. Issu d'une famille aristocratique, il assiste à la lente agonie de la cité d'Athènes qui, à la suite de la guerre du Péloponnèse, est entrée dans une phase d'instabilité politique et de déclin. Hostile au pouvoir du peuple dont il réprouve les comportements impulsifs et excessifs, il forge une réflexion morale tout entière orientée vers la quête de la connaissance, source de la sagesse et de la vertu.

Loin du regard scrutateur sur le monde qui sera posé après lui par Aristote*, Platon entend fonder un système philosophique détaché des choses sensibles. Il est convaincu que le monde est le reflet d'un ordre forgé par les dieux, ensemble de vérités (les « Idées », essences immatérielles et immuables formant le « monde intelligible ») auquel l'âme humaine peut tenter d'accéder par la connaissance philosophique. Aussi, son projet n'est pas de rechercher les règles qui pourraient être directement appliquées à la vie politique de son temps, mais d'identifier les contours de la « cité idéale » où pourraient se réaliser la justice universelle.

Cette cité est esquissée dans *La République*. Platon y définit la justice comme une réalisation morale. En effet, pour le fondateur de l'Académie, « l'art politique » qui met en œuvre cette justice ne repose pas prioritairement sur l'organisation des lois ou sur le type du régime : il découle essentiellement des qualités morales de ceux qui sont appelés à gouverner. La bonne politique suppose la maîtrise du savoir acquis grâce à la raison. Elle doit donc être logiquement confiée aux citoyens les plus vertueux, c'est-à-dire ceux qui, par leur sagesse, ont une aptitude naturelle au commandement et sont capables de se placer au service du bien de toute la communauté. À cet égard, Platon rêve d'une cité gouvernée par des « rois philosophes » qui seraient capables, grâce à une éducation intellectuelle et physique exemplaire, de se libérer des sentiments, des images trompeuses et des appétits sensibles, et maîtriseraient « l'Art royal » (la science de gouvernement). Il y a ainsi une analogie parfaite, dans la philosophie de Platon, entre la hiérarchie des facultés de l'âme (la raison domine les facultés sensibles) et la hiérarchie politique dans la cité (les philosophes, ceux qui font le meilleur

usage de leur raison, sont chargés de gouverner).

D'une manière plus générale, Platon propose d'organiser la cité idéale autour de trois ordres hiérarchisés. Les « gardiens » constituent l'élite gouvernante. Ils vivent en communauté séparée. Disciplinés et solidaires, ils n'ont pas le droit d'amasser de richesses, car celles-ci les détourneraient de la recherche du bien. Les guerriers ont pour tâche de protéger la cité. Ils consacrent leur vie aux exercices physiques et au maniement des armes. Enfin, le reste de la société – ceux qui vivent des échanges et du commerce – est exclu de toute fonction publique et, pour cette raison, peut accumuler des richesses. Platon défend ainsi une organisation tripartite de la société, divisée en classes aux statuts inégalitaires. Partisan d'une cité établie selon un modèle communautaire et aristocratique, il considère que les expressions individuelles doivent s'effacer devant les principes rigoureux qui gouvernent la vie collective. La vertu et la morale y sont le ressort fondamental du bonheur commun.

Observateur de la vie politique athénienne, déstabilisée par les coups d'État aristocratiques et les dérives de la démocratie plébéienne, Platon dresse un tableau fort pessimiste de la vie des cités. Il est convaincu que ces dernières sont entrées dans un cycle de décadence qui les éloignent définitivement de la vie morale. Il pose l'hypothèse d'un processus régulier de déclin des cités (l'hypothèse inspirera d'autres philosophes et historiens, dont Polybe). Platon affirme que les « constitutions » (terme qui désigne, sous l'Antiquité, les « régimes ») entrent nécessairement dans un processus de dégénérescence. La première, la *timocratie,* est un régime aristocratique où les gouvernants exercent leur pouvoir grâce au respect qui leur est porté dans la cité. Loin de la cité idéale, le régime timocratique permet néanmoins de réaliser en partie la justice, dans la mesure où il organise la vie publique et sociale selon une division des tâches entre des classes séparées – guerriers, prêtres et producteurs. La seconde constitution, l'*oligarchie,* est la version dégradée de la première. Elle est dirigée par une minorité qui règne non plus grâce à l'honneur, mais grâce aux richesses qu'elle a accumulées. L'oligarchie ouvre la voie aux appétits les plus divers et renforce les tensions entre pauvres et riches, dans la mesure où les inégalités sociales ne sont plus fondées sur les aptitudes naturelles, mais sur la seule concentration des biens matériels. La *démocratie* est la constitution par laquelle le peuple exerce directement le pouvoir. Elle est proclamée lorsque les plus pauvres, excédés par les injustices du gouvernement oligarchique, décident de s'emparer des magistratures. Elle est particulièrement dangereuse, car elle donne lieu aux pires désordres sociaux et permet aux habiles orateurs de manipuler les masses. Enfin, la *tyrannie* est le régime dans lequel le peuple, lassé de l'instabilité démocratique, donne tous les pouvoirs à un chef chargé de restaurer l'ordre dans la cité, mais

qui se transforme rapidement en despote en usant immodérément de la violence.

Vers la fin de sa vie, les appréciations de Platon sur la vie politique se font moins tranchés. Dans *Le Politique*, puis dans *Les Lois*, l'élève de Socrate admet que les lois écrites, même si elles ne sont pas parfaites, peuvent jouer un rôle stabilisateur dans la cité. Les dirigeants n'ont en effet pas toujours les qualités morales leur permettant de prendre des décisions justes. Les lois, dès lors, ont pour avantage de limiter les abus de pouvoir en fixant des règles communes tenues d'être respectées par tous. Elles permettent de réduire les risques de corruption des gouvernants et, par conséquent, d'éviter que la cité ne dérive vers le despotisme. Si la justice reste bien une affaire morale liée à la vertu des dirigeants, elle profite aussi des lois et, plus largement, du type de constitution choisi pour régler le gouvernement. À cet égard, dans *Les Lois*, Platon prend parti pour l'idée de la « constitution mixte ». La constitution mixte suppose de concilier des principes issus de la monarchie et de la démocratie, dans la répartition des magistratures publiques, puis dans le fonctionnement des institutions politiques. Les principes des deux systèmes se tempèrent les uns les autres et permettent d'éviter les dérives possibles de la monarchie (le despotisme) comme les excès de la démocratie (l'instabilité politique). Loin du système autoritaire de la « cité idéale » esquissé dans *La République*, le vieux Platon prend ici le parti de la modération en politique et se rapproche des positions de son élève Aristote.

► ***Antiquité, Idéalisme, Morale, Justice, Communisme***

▼ PLATON, *La République*, Paris, GF-Flammarion, 2002 ; *Le Politique*, Paris, GF-Flammarion, 2003 ; *Les Lois*, Paris, Gallimard, 1997.

▽ ROSEN S., *Le* Politique *de Platon: tisser la cité*, Paris, Vrin, 2004 ; *Revue française d'histoire des idées politiques*, « Les Lois de Platon », 16, 2003.

Popper (Karl). Né à Vienne dans une famille juive, Karl Raimund Popper (1902-1994) est contraint de quitter l'Autriche lors de la montée du nazisme. Il s'installe d'abord en Nouvelle-Zélande, puis en Grande-Bretagne. Cette expérience marque fortement le philosophe dont l'œuvre se présente comme une épistémologie des sciences naturelles et humaines.

Popper s'est fait connaître grâce à ses travaux sur la théorie de la science, en particulier la démarcation qu'il dresse entre savoirs scientifiques et connaissances métaphysiques (*Logique de la découverte scientifique*, 1935). L'originalité de son travail réside dans le principe de « falsifiabilité ». Pour Popper, une théorie est d'autant plus scientifique qu'elle surmonte les risques de l'invalidation et de la réfutation (c'est-à-dire la possibilité d'être démentie par l'expérimentation). En d'autres termes, les théories qui prétendent apporter une explication globale en recourant à un ensemble de « lois » universelles

(cas du marxisme), ne peuvent être considérées comme scientifiques tant qu'elles n'ont pas prouvé qu'elles ne pouvaient pas être démenties.

On comprend ainsi les prises de position très critiques de Popper à l'égard des théories philosophiques et des pseudo-sciences qui tombent dans le travers de « l'historicisme* » en recherchant des lois de l'histoire capables d'expliquer la totalité du mouvement des sociétés. En refusant de reconnaître la liberté de l'agir humain et en proposant des explications globales fermées à la critique, de telles théories, selon Popper, ont fait le lit des totalitarismes modernes. La philosophie poppérienne se présente donc comme une défense du pluralisme scientifique. Elle revêt un caractère politique dans la mesure où Popper transpose son raisonnement à la vie en société (*La société ouverte et ses ennemis*, 1945). Défenseur d'un projet résolument libéral, le philosophe des sciences voit dans le pluralisme démocratique la principale caractéristique des « sociétés ouvertes » qui ont pour qualité essentielle de protéger les libertés individuelles. Il leur oppose les « sociétés fermées », holistes, qui font de la communauté le référent ultime. La pensée de Popper s'inscrit ainsi sans ambiguïté dans la tradition du libéralisme* politique.

►***Historicisme, Libéralisme***

▽ POPPER K., *Logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973 ; *Misère de l'historicisme*, Paris, Presses Pocket, 1991 ; *La société ouverte et ses ennemis*, Paris, Seuil, 1979.

▽ BAUDOUIN J., *La philosophie politique de Karl Popper*, Paris, PUF, 1994 ; RUELLAND J.G., *De l'épistémologie à la politique : la philosophie de l'histoire de K. R. Popper*, Paris, PUF, 1991.

Postmodernité. D'apparition récente, la notion de « postmodernité » désigne un ensemble hétérogène de doctrines philosophiques qui considèrent les idéaux humanistes modernes avec une grande méfiance (v. *Modernité**). Le même terme est utilisé parfois pour décrire « la crise de sens » qui affecte nos société, suite au déclin des grandes idéologies dans les dernières décennies du XX^e^ s.

La postmodernité a pu être interprétée comme un désenchantement généralisé, une perte de confiance dans l'ensemble des grands principes philosophiques issus des Lumières (l'individu, la raison, le progrès, la liberté, le droit...). Elle a pu aussi être perçue comme une expression contemporaine du relativisme moral (« toutes les valeurs se valent »). La déconstruction de la modernité s'ouvre avec Nietzsche* *(La volonté de puissance,* posth. 1901). Ce dernier ne se contente pas de proclamer « la mort de Dieu » : il détruit toutes les idoles qui l'ont remplacé, l'homme moderne par-dessus tout. On en perçoit la filiation dans la philosophie critique des années 1960-1970 (J.-F. Lyotard, G. Deleuze*, J. Derrida*, M. Foucault*), mais aussi chez certains représentants des sciences naturelles et des sciences humaines (I. Stengers, T. Nathan, B. Latour) que l'on accuse parfois de « relativisme épistémologique »

(dans la mesure où ils remettent en cause la frontière entre le discours scientifique et le discours ordinaire).

Dénoncés par les philosophes néo-humanistes soucieux de redonner sens à l'idée de responsabilité individuelle (comme L. Ferry et A. Renaut), les auteurs postmodernes ont pu être identifiés à des « ennemis de la démocratie », dès lors qu'ils démontent les principes de l'autonomie du sujet – qui est aussi citoyen – et de l'État de droit*. Mais de façon paradoxale, ces philosophes à la pensée subversive poussent certains aspects du projet philosophique moderne de façon radicale, par leur engagement en faveur de la révolution permanente ou leurs prises de positions en faveur de minorités ethniques sans droits et des « exclus ».

► ***Modernité, Lumières, Raison, Humanisme***

DERRIDA J., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1999; DELEUZE G. et GUATTARI F., *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1990; LYOTARD J.-F., *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1999; FERRY L. et RENAUT A., *La pensée 68 : essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1988; LATOUR B., *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1997; NIETZSCHE F., *Considérations inactuelles III et IV*, Paris, Gallimard, 1992.

FREITAG M., *Théorie critique de la postmodernité*, Rennes, PUR, 2001; BOISVERT Y., *L'analyse postmoderne*, Paris, L'Harmattan, 1996.

Pouvoir. Le pouvoir désigne la faculté d'obtenir d'une personne, d'un groupe ou d'une institution une conduite, une décision ou une activité qui n'auraient pas été adoptées de manière spontanée. C'est souvent de façon abusive que l'on réduit le pouvoir à un foyer unique que l'on appelle « État* » ou « gouvernement ». Cette assimilation a pourtant un sens historique en Occident où les États modernes se sont édifiés par la monopolisation de la contrainte physique légitime au détriment des puissances féodales. D'une manière générale, le pouvoir *politique* suppose l'allégeance des gouvernés aux gouvernants, que cette allégeance soit choisie (cas des systèmes démocratiques) ou subie (cas des régimes autoritaires).

Si la notion de pouvoir implique l'exercice d'une coercition, encore faut-il distinguer différents degrés de contrainte, depuis l'usage brutal de la force physique jusqu'aux formes plus atténuées de « violence symbolique » s'exerçant davantage par la voie des discours, des symboles et des représentations, que par celle de l'épée ou du fusil. On aurait tort, cependant, de réduire le pouvoir politique à une violence unilatérale, bien que tous les États aient eu – et ont toujours – recours à la force pour construire et maintenir leur autorité, y compris les États démocratiques modernes. La violence politique, si bien justifiée par Machiavel* en son temps (*Le Prince*, 1513), n'est pas toujours aussi perceptible qu'on ne l'imagine. Le paradoxe du pouvoir consiste en ceci qu'il ne recourt pas toujours à la force brute, mais repose aussi sur

l'obéissance volontaire de ceux qui s'y soumettent, confirmant l'idée de la « servitude volontaire » exposée par La Boétie (*Discours de la servitude volontaire, v.* 1548). Le consentement au pouvoir, y compris aux régimes les plus autoritaires, s'explique à la fois par la structure pyramidale des systèmes politiques (qui font que les formes de contrôle s'exercent du haut jusqu'au bas de la société) et par les mécanismes d'intériorisation des règles coercitives (la contrainte externe, à force d'applications répétées, se transforme en « auto-contrainte »). La pensée politique « moderne », quant à elle, part du principe que les individus, grâce à leur raison, sont capables de reconnaître le fondement et la légitimité du pouvoir. C'est l'un des ressorts de la citoyenneté. Il est donc dangereux de concevoir l'obéissance exclusivement comme une forme de soumission passive au pouvoir. Lorsque le *pouvoir* est précisément l'objet d'un acte de reconnaissance de la part des gouvernés, il prend la forme de *l'autorité* (c'est-à-dire un pouvoir considéré comme légitime par ceux qui lui obéissent).

Les motifs du consentement au pouvoir sont profondément variables d'une société à l'autre. Max Weber estime que le pouvoir peut tirer sa légitimité de trois sources principales (souvent combinées dans la réalité) : la croyance en la légitimité des institutions fondées sur la coutume (« légitimité traditionnelle »); la confiance accordée à un individu en vertu de circonstances exceptionnelles et de qualités extraordinaires (« légitimité charismatique »); la croyance en la valeur de règles adoptées selon des procédures formelles, dans le cadre d'un système juridique (« légitimité légale-rationnelle »). La philosophie politique moderne s'emploie, sur un plan normatif, à fonder la supériorité du pouvoir légal-rationnel : la plupart des auteurs accordent leur préférence à la rationalité juridique, seul rempart contre le pouvoir arbitraire.

La question de l'origine et du fondement du pouvoir, au cœur des réflexions philosophiques et théologiques depuis l'Antiquité, évolue radicalement avec la modernité* politique. Au modèle théologico-politique (dans lequel le pouvoir tire sa légitimité de son essence divine) s'est substitué un modèle anthropologique (dans lequel la souveraineté puise sa source dans la société humaine). L'ancienne alliance entre le trône et l'autel, largement discréditée, est remplacée par des principes de légitimité « sécularisés » (l'autorité de la règle de droit*, le rôle de la délibération collective, le principe de désignation des représentants, la laïcité* comme principe d'organisation de l'État, etc.).

Enfin, de nombreux philosophes ont tenté d'organiser le pouvoir civil afin de réduire les abus liés à la concentration de la puissance. Dès les XVII^e^-XVIII^e^ s., la philosophie libérale* tente d'imposer des limites à l'État, d'une part en lui opposant les droits naturels, imprescriptibles et inaliénables de la personne, d'autre

part en l'aménageant de façon à trouver un équilibre entre ses différents organes exécutif, législatif et judiciaire (voir Locke* et Montesquieu*). Cette crainte du pouvoir arbitraire explique également la floraison de projets à caractère utopique soucieux d'instaurer une société égalitaire d'où seraient bannies toutes les formes de domination. Mais la résistance aux excès du pouvoir est d'autant plus difficile à mettre en place que le « pouvoir est partout » (Foucault), au niveau de l'État, mais aussi dans les institutions sociales, culturelles ou économiques telles que la famille, l'école ou le marché.

► ***État, État de droit, Libéralisme***

ARENDT H., « Qu'est-ce que l'autorité ? », *in La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1989 ; FOUCAULT M., *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1993 ; MACHIAVEL N., *Le Prince*, Paris, Hatier, 2003 ; WEBER M., *Économie et société*, Paris, Presses Pocket, 2003.

BRAUD Ph., « Du pouvoir en général au pouvoir politique », *in* GRAWITZ M., LECA J. (dir.), *Traité de science politique*, Paris, PUF, 1985 ; ELIAS N., *La dynamique de l'Occident*, Paris, Presses Pocket, 2003.

Proudhon (Pierre-Joseph). Proudhon (1809-1865) est l'un des intellectuels français les plus prolixes du XIX^e^ s. Journaliste, essayiste, autodidacte aux idées inclassables, il défend un socialisme original érigeant la liberté en valeur absolue. Son œuvre s'attaque à toutes les injustices générées par la société industrielle, dans des domaines divers comme la justice, les arts ou l'éducation. Elle s'en prend à toutes les institutions établies, comme la propriété capitaliste, l'État et l'Église. Selon Proudhon, les institutions collectives sont de formidables instruments de concentration des pouvoirs et des richesses. Elles profitent à une minorité de privilégiés qui ignorent ostensiblement les graves injustices dont sont victimes les travailleurs.

L'originalité du socialisme proudhonien réside dans sa défense acharnée de la liberté individuelle. Pour l'auteur du *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère* (1846), la société libérale est en effet incapable de protéger la liberté, pourtant érigée en dogme en 1789. Elle maintient un système d'oppression économique sur le monde du travail. Néanmoins, selon Proudhon, les penseurs socialistes favorables à la collectivisation des moyens de production – comme les socialistes français des années 1830-1840 et surtout Karl Marx – n'apportent guère de solutions, dans la mesure où ils rêvent d'une centralisation des activités économiques qui nuirait inexorablement aux libertés. La solution réside dans une troisième voie, la « démocratie ouvrière », seul modèle capable d'assurer une plus grande égalité entre les êtres tout en respectant les libertés.

Le projet initial de Proudhon n'entend pas réaliser une vaste réforme des institutions parlementaires. Les élections étant contrôlées par les élites bourgeoises, le parlement n'a

en effet guère de chance de s'ouvrir à la représentation ouvrière et, par conséquent, de promouvoir une législation égalitaire. La « démocratie » ne viendra donc pas, pour l'intellectuel français, de la scène politique. Elle émergera de la réforme en profondeur du système de production et d'échange. Proudhon propose à cet égard de mettre en œuvre une économie « mutuelliste » fondée sur les principes de liberté et de solidarité. L'ambition du mutuellisme est de mettre fin à la séparation des employeurs et des salariés, en assurant le droit à la propriété et le droit à la gestion de l'unité de production à tous ceux qui y travaillent. S'appuyant sur l'exemple des « sociétés ouvrières », Proudhon prône la création d'entreprises où le capital et les postes de direction seraient ouverts à tous. Il envisage également l'établissement de règles d'échanges économiques protégeant l'intérêt de tous les travailleurs. Cette nouvelle organisation préserverait l'autonomie de chacun tout en limitant la quête effrénée du profit individuel.

Proudhon s'intéresse bien plus tardivement à la mise en place de la démocratie politique. Il écrit en 1863 un ouvrage intitulé *Du principe fédératif,* dans lequel il propose de prolonger les principes du mutuellisme dans l'ordre politique. Il y défend une organisation de type fédératif qui assurerait une grande autonomie aux unités territoriales de base. Le modèle proudhonien a pour ambition claire, à cet égard, de mettre fin au processus multiséculaire de centralisation de l'État, source de toutes les dérives autoritaires, et d'établir un système où les communes pourraient librement s'associer selon le principe de l'intérêt mutuel. L'Europe confédérale serait composée ainsi d'ensembles territoriaux (les communes, les régions, les nations) vivant harmonieusement sans jamais se soumettre à un centre politique.

Les idées proudhoniennes ont eu une grande influence en Europe, sans jamais parvenir toutefois à donner naissance à une force politique singulière. La pensée anarchiste* puisera dans les écrits de Proudhon des arguments favorables à la liberté absolue et à la lutte contre les institutions centrales. Le syndicalisme révolutionnaire* en France, en Italie et en Espagne, reprendra ses thèses sur l'action ouvrière sur le lieu de travail. Marx* s'inspirera de son analyse de la société capitaliste (même s'il s'en prendra de manière violente à la pensée proudhonienne, considérée comme non scientifique, dans *Misère de la philosophie,* 1847). De nombreux socialistes* reprendront également la critique du parlementarisme de Proudhon, ses propositions décentralisatrices ou ses thèses favorables à l'autogestion dans les entreprises. Sa condamnation du système représentatif moderne portera jusque dans les rangs de l'extrême-droite antirépublicaine de l'entre-deux-guerres.

► ***Liberté, Socialisme, Anarchisme, Anarcho-syndicalisme, Marx***

PROUDHON J., *Théorie de la propriété*, Paris, L'Harmattan, 2000 ; *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution*, Paris, Romillat, 1994.

HAUBTMAN P., *Proudhon*, Paris, Desclée de Brouwer, 1987 ; LANGLOIS J.-A., *Défense et actualité de Proudhon*, Paris, Payot, 1979.

Race. Dans le règne animal, une race est un groupe biologique homogène qui se distingue des autres par un ensemble de caractères physiques héréditaires. D'un point de vue scientifique, les êtres humains ne peuvent être différenciés selon de tels critères. Plusieurs doctrines politiques, aux XIX^e^ et XX^e^ s., n'en recourent pas moins au concept de race pour classer et hiérarchiser des ensembles de populations. En contradiction avec les droits fondamentaux de la personne humaine inscrits dans la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948, elles sont aujourd'hui unanimement condamnées par la communauté internationale.

Au XIX^e^ s., l'écrivain et diplomate français Arthur de Gobineau (1816-1882) ne s'embarrasse pas de considérations méthodologiques pour distinguer trois races « blanche », « noire » et « jaune » (*Essai sur l'inégalité des races humaines,* 1853-1855). La première se caractérise selon lui par un attachement à « l'honneur » et dispose d'une « aptitude civilisatrice ». La deuxième est dotée d'une « raison pratique », mais incline naturellement à la « médiocrité ». La troisième est « la plus humble » et « gît au bas de l'échelle ». Selon Gobineau, les « mélanges ethniques » peuvent être favorables aux groupes inférieurs, mais ils provoquent inévitablement un « avilissement » des groupes supérieurs. Vingt ans plus tard, le biologiste allemand Ernst Von Haeckel (1834-1919) entend déplacer la réflexion sur le terrain scientifique. Dans son *Histoire de la création* (1874), il prétend identifier trente-six « races principales » en se fondant sur des données anthropométriques.

L'étude de Von Haeckel ne dressant pas une hiérarchie explicite entre les races, Georges Vacher de Lapouge (1854-1936) s'attache à la compléter quelques années plus tard, en construisant d'improbables corrélations entre les caractères physiques de certaines populations d'une part, leurs capacités intellectuelles et leurs comportements sociaux d'autre part. Dans *L'aryen, son rôle social* (1899), il distingue une race « dolichocéphale » (dont les membres possèdent un crâne plus long que large) et une race « brachycéphale » (dont les membres sont dotés d'un crâne aussi large que long). Définie comme « aryenne », la première est selon lui animée par un élan créateur et vouée à de grandes réalisations. La seconde, représentée sous sa forme la plus nette par les populations « sémites », est par essence « inerte et médiocre ». Vacher de Lapouge considère que les enseignements du darwinisme* donnent un caractère de nécessité biologique à la disparition de la « race inférieure » et à la survie de la « race supérieure » : la préservation de l'espèce humaine passe selon lui par la sélection des êtres humains les plus aptes. En se référant aux principes abstraits des droits de l'homme plutôt qu'aux lois positives de la biologie, les régimes politiques occidentaux contribuent à la décadence de l'humanité.

Dans *Les fondements du XIX^e^ s.* (1899), l'écrivain allemand (d'origine britannique) Houston Stewart Chamber-

lain (1855-1927) affirme la nécessité de libérer la « race allemande » des influences latines, slaves et juives, qui la pervertissent et nuisent à son rayonnement naturel. Dans le sillon de Vacher de Lapouge, Ludwig Woltmann (1871-1907), fondateur en Allemagne de la première *Revue d'anthropologie politique*, préconise la mise en œuvre d'une politique volontariste qui permettrait à la « race aryenne » de se développer librement (notamment en prohibant les « mariages mixtes »).

Dans l'entre-deux-guerres, Alfred Rosenberg (1893-1946), l'un des théoriciens du nazisme, identifie un conflit multiséculaire entre la « race aryenne » et la « race sémitique » (*Le mythe du XX^e s.*, 1930). Selon lui, la seconde a continuellement affaibli la première au cours des siècles, en parvenant à infiltrer successivement le christianisme, le libéralisme et le marxisme. La Réforme a représenté un sursaut salvateur au XVI^e s. Mais la France a emprunté une voie fatale en chassant les protestants de son territoire et en perdant ainsi tout moyen de préserver sa « pureté » raciale. La population française a évolué inexorablement vers le type brachycéphale. Les thèses racialistes de Rosenberg constitueront un inépuisable réservoir d'arguments pour l'idéologie du III^e Reich.

Après la seconde guerre mondiale, les opinions politiques fondées sur l'idée de distinction entre les races tombent dans de nombreux États sous le coup de la loi. En témoignent en France les condamnations judiciaires de divers représentants et mouvements de l'extrême droite – des peines ont notamment été prononcées contre Jean-Marie Le Pen en 1987, 1989 et 2004. La notion de race demeure toutefois utilisée aux États-Unis et au Canada, où les distinctions acceptées entre communautés ethniques rendent possible l'utilisation du terme dans les sciences sociales, dans les statistiques officielles et même dans le droit positif. En aucun cas néanmoins, une telle notion ne vise à souligner des inégalités naturelles. Sa fonction se limite à rendre compte des principes d'organisation sociale et des valeurs spécifiques aux différentes communautés.

► ***Darwinisme, National-socialisme***

▽ De Fontette F., *Le racisme*, Paris, PUF, 1988 ; Monneyron F., *L'imaginaire racial*, Paris, L'Harmattan, 2004 ; Peters G., *Racisme et races*, Lausanne, Éditions d'en bas, 1986 ; Taguieff P.-A., *Le racisme*, Paris, Flammarion, 1997 ; Colas D., *Races et racismes de Platon à Derrida : anthologie critique*, Paris, Plon, 2004 ; Boissel J.-J., *Gobineau polémiste*, Paris, Pauvert, 1967 ; Colombat J., *La fin du monde civilisé : les prophéties de Vacher de Lapouge*, Paris, Vrin, 2002.

Raison. Quelles que soient les nuances qu'ils apportent à la notion, les philosophes définissent la « raison » comme la faculté de penser permettant à chaque être humain de formuler des jugements et de rechercher la vérité grâce à l'usage ordonné des connaissances. Indissociable de l'histoire occidentale, la connaissance rationnelle (le *logos*) se développe à partir des VII^e-VI^e s. av. J.-C. avec les

savants grecs qui refusent de se cantonner aux explications mythologiques et recourent à l'observation directe de l'univers pour comprendre sa genèse, son ordre et son évolution. Dans un contexte historique bien différent, la même intention se retrouve chez les philosophes des XVII^e^-XVIII^e^ s. qui entendent lutter contre les superstitions religieuses et considèrent, avec Descartes, que la faculté de raisonner ouvre l'accès aux « vérités nécessaires et universelles ». Pour eux, la raison ne s'oppose pas simplement aux mythes et aux opinions non démontrées; elle permet aussi de se dégager de l'expérience sensible (l'ensemble des connaissances immédiates qui dérivent des sens). « Faculté de bien juger », la raison n'est pas seulement orientée vers la recherche du vrai (« raison théorique »), mais règle aussi la conduite des hommes dans le domaine moral (« raison pratique »).

L'idée de raison est au centre de la conception moderne de la vie politique, au point que l'on qualifie souvent de « politique de la raison » l'ambition des Lumières de soumettre le gouvernement politique aux vérités acquises par la philosophie et par les sciences. Si la raison est conçue par les philosophes modernes comme une sorte de « tribunal » à l'aune duquel doit se juger la « chose politique », c'est pour mieux lutter contre l'autorité de la tradition et de la religion qui fonde l'absolutisme monarchique et justifie les fondements inégalitaires de la société féodale. Dans la mesure où la raison permet à l'être humain de s'élever, de régler ses propres comportements et de prendre en main sa destinée en s'émancipant des règles imposées par les coutumes et par les superstitions, on comprend pourquoi, pour les philosophes du XVIII^e^ s., l'ordre politique doit être fondé sur la base d'un contrat social* (de chacun avec chacun ou de chacun avec tous) et non plus sur une transcendance de droit divin ou sur une légitimité traditionnelle fondée sur la reproduction des règles anciennes.

Une politique de la raison peut être néanmoins entendue de deux façons distinctes. Elle peut être envisagée selon un principe d'efficacité qui consiste à promouvoir le « bien commun » (ce bien pouvant être associé à la somme des bonheurs individuels, aux intérêts de la nation où à ceux de l'État). Dans une conception proche du libéralisme économique, par exemple, la politique de la raison a pour objectif de protéger les intérêts privés des individus en rendant l'action de l'État plus efficace, ce qui justifie de restreindre considérablement le rôle de ce dernier dans des domaines où l'intervention publique est considérée comme inefficace. Dans une conception favorable au rôle directeur de l'État, elle peut être amenée à justifier les moyens contrôlés par la puissance publique pour atteindre des fins supérieures censées préserver le bien public (ou lui ouvrir la voie dans le cas des théories révolutionnaires). Dans certains cas, la politique de la raison peut aller jusqu'à justifier la « raison d'État* », principe permettant de justifier des pratiques de gou-

vernement de nature immorale pour sauvegarder les intérêts de l'État lorsque ce dernier est menacé (pratique du secret, recours à la ruse et à la violence, non respect du droit...).

Envisagée sur un plan moral, la politique de la raison cherche à promouvoir un certain nombre de principes éthiques considérés comme essentiels à la vie individuelle et sociale (comme la liberté ou le respect de la dignité humaine). Cette voie est celle, par exemple, du libéralisme politique pour lequel la protection des droits fondamentaux doit rester le cœur de tout projet politique (héritage porté à la fin du XX^e s. par des philosophes comme Rawls* et Habermas*). On doit néanmoins retenir, avec Raymond Aron, qu'une politique de la raison peut reposer sur des illusions et conduire à des dérives totalitaires lorsqu'elle refuse toute remise en cause interne et tente d'appliquer un programme unique et indiscutable censé conduire au bonheur commun (c'est le cas, selon lui, du marxisme).

►***Lumières, Droit, État de droit***

▼ DESCARTES R., *Méditations métaphysiques*, Paris, Gallimard, 1992 ; HEGEL F., *La raison dans l'histoire*, Paris, 10/18, 2003 ; HUSSERL E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 2004 ; KANT E., *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF, 2003.

▽ ARON R., *Introduction à la philosophie de l'histoire : essai sur les limites de l'objectivité historique* Paris, Gallimard, 1991 ; SAINT-SERNIN B., *La raison*, Paris, PUF, 2003 ; VERNANT J.-P., *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 2004.

Raison d'État. L'une des ambitions de la philosophie politique est de définir les règles morales qui doivent régir le pouvoir. Contre les attitudes cruelles du tyran et les injustices qui traversent la société, les grands philosophes souhaitent forger des conceptions du « bien » et du « juste » capables de borner l'action des gouvernants afin que leur pouvoir soit mis au service du plus grand nombre. Même les théoriciens de l'absolutisme monarchique, au XVII^e s., considéraient que le souverain devait régner pour le bien de ses sujets, selon des principes de justice. Il est néanmoins des « situations de nécessité » où la morale ne peut plus régir la vie politique, en particulier lorsque des dangers graves et imminents menacent l'existence ou la stabilité des institutions politiques (conflits militaires, insurrections, complots), risquant d'entraîner derrière eux des conséquences dramatiques pour la société dans son ensemble. Il est généralement admis que dans ces situations exceptionnelles, la force doit primer sur la morale : telle est l'ambition de la théorie de la raison d'État.

L'idée que le pouvoir peut légitimement concentrer la puissance et recourir à la force brute est présente dès l'Antiquité. Les lois de la République romaine (V^e-I^er s. av. J.-C.) prévoient déjà la possibilité de pouvoir nommer un « dictateur » aux pouvoirs quasi-illimités, lorsque des menaces sérieuses pèsent sur les ins-

titutions. Au Moyen Âge, la protection de « l'utilité publique » (c'est-à-dire le bien de la communauté tout entière) et les conditions de « nécessité » (c'est-à-dire l'urgence liée à une situation critique) pouvaient justifier momentanément, aux yeux des philosophes, le recours à la violence.

Mais c'est au XVI^e^-XVII^e^ s. qu'est formulée en Italie la théorie la plus aboutie, dite de la « raison d'État ». Machiavel évoquait déjà, au début du XVI^e^ s., la possibilité pour le prince de recourir à la force lorsque la « nécessité » l'exige (*Le Prince,* 1513). Il forgeait ainsi l'argument central de la raison d'État. C'est toutefois contre les thèses machiavéliennes que deux théoriciens italiens, François Guichardin et surtout Giovanni Botero, tentent de définir la raison d'État afin, notamment, d'en montrer le caractère exceptionnel et provisoire. Pour eux, la raison d'État désigne le principe par lequel le pouvoir en place s'autorise, au nom de la sauvegarde des intérêts supérieurs de l'État, à prendre des mesures exceptionnelles dérogeant à la morale et au droit. Concrètement, elle autorise le pouvoir à faire provisoirement usage de la force, dans le plus grand secret (le « secret d'État »), sans jamais avoir à se justifier devant une autorité de contrôle. Contrairement à Machiavel, pour lequel de telles actions doivent pouvoir être menées en situation de paix (afin de « prévenir » toute menace pesant sur les institutions en place), ces auteurs estiment que la théorie ne vaut que parce qu'elle s'applique à des situations graves, donc exceptionnelles, et qu'elle n'autorise que des mesures limitées dans le temps. Autrement dit, la thèse de la raison d'État est là non pas pour justifier les excès du pouvoir, mais au contraire pour mieux limiter et encadrer l'usage de la violence publique.

Dans l'exercice du pouvoir, le recours à la raison d'État a conduit à la diffusion d'interprétations dévoyées qui ont lu la thèse de façon extensive dans le seul but de justifier une politique autoritaire. En France, au milieu du XVII^e^ s., Richelieu reprend les arguments italiens pour légitimer la pratique du secret au sommet du pouvoir et la plus grande fermeté à l'égard de toute les forces susceptibles de déstabiliser la monarchie. La raison d'État renoue ainsi avec une inspiration machiavélienne qui suppose la nécessité de protéger le pouvoir par delà toute considération sur le bien et la justice, y compris dans les périodes de stabilité. L'interprétation restera dominante jusqu'à la Révolution française.

Dans le contexte démocratique, la pensée politique a renoué avec l'interprétation restrictive de la raison d'État. Dans un « État de droit », le pouvoir est censé être assujetti à la constitution et aux traités internationaux. Le « droit de l'État » (la raison d'État) ne peut désormais être invoqué qu'en période de crise institutionnelle ou de conflit armé. Le recours de la force et la limitation des libertés publiques ont été ainsi justifiés en France (lors du « putsch des généraux » de 1961) ou aux États-Unis (durant la « chasse aux sorcières » entre 1950 et 1954 ou,

plus récemment, dans la lutte contre le terrorisme international après les attentats du 11 septembre 2001).

► ***État, Souveraineté, Machiavel, État de droit***

GUICCIARDINI F., *Écrits politiques*, Paris, PUF, 1997 ; Cardinal de RICHELIEU, *Testament politique*, Bruxelles, Complexe, 1990.

FERRARI J., *Histoire de la raison d'État*, Paris, Kimé, 1992 ; LAZZERI C., REYNIÉ D. (dir.), *Le pouvoir de la raison d'État*, Paris, PUF, 1992 ; SFEZ G., *Les doctrines de la raison d'État*, Paris, A. Colin, 2000 ; ZARKA Y.-C. (dir.), *Raison et déraison d'État*, Paris, PUF, 1994.

Rawls (John). Le retentissement suscité par la publication de *Théorie de la justice* (1971) de John Rawls (1921-2002) a été si fort qu'une grande partie de la philosophie politique* nord-américaine se cristallise, depuis plus de trente ans, sur les débats opposant partisans et adversaires des théories libérales de la justice*. Figure tutélaire du « libéralisme » américain (aux États-Unis, les libéraux souhaitent tempérer les mécanismes du marché par des politiques de redistribution des richesses), Rawls propose une méthode pour dégager des principes de justice valables pour toutes les sociétés. Si sa philosophie a ainsi une visée normative et une vocation universelle, elle s'est aussi enrichie d'analyses plus sociologiques acceptant l'idée que nos sociétés complexes sont dominées par le pluralisme des valeurs.

Constatant de profonds désaccords entre les individus, ou entre les communautés, à propos des conceptions du juste et de l'injuste, de l'égalité et de la liberté, Rawls se donne pour projet d'inventer une procédure permettant d'élaborer des principes de justice capables d'obtenir l'assentiment de tous. Cette procédure puise ses sources dans les philosophies du contrat social*. Elle propose de considérer les individus dans leur « position originelle », c'est-à-dire dans la situation *fictive* où ils se trouveraient alors qu'ils n'auraient encore ni statut social ni rôle économique. Ce recours à une situation fictive est nécessaire, selon Rawls, car dans la « société réelle » (où les situations sont loin d'être équitables en termes de richesse, de compétence ou de responsabilité), chacun serait tenté de négocier les principes de justice selon ses propres intérêts et sa propre position. Les plus favorisés privilégieraient systématiquement la liberté, tandis que les plus démunis opteraient invariablement pour des règles visant l'égalité. Il leur serait impossible, dans de telles conditions, de s'accorder sur des règles réellement universelles. Le recours à la fiction de la position originelle permet de contourner cet obstacle et de déterminer les principes de justice que chacun serait susceptible d'accepter *en faisant abstraction de sa situation réelle*.

Selon Rawls, tout individu placé sous un « voile d'ignorance » (qui l'empêche de connaître sa situation sociale et économique) est amené à privilégier deux conceptions de la justice. D'une part, « le principe d'égale liberté » suppose que tous les

individus doivent pouvoir acquérir, de manière la plus étendue et la plus égale pour tous, les libertés fondamentales (droit de vote, liberté de penser, liberté d'expression, droit de la propriété, liberté syndicale, etc.). D'autre part, « le principe de différence » suppose que l'existence d'inégalités socio-économiques dans la société peut être acceptée sous certaines conditions (voir plus bas). Comme la plupart des philosophes libéraux américains, Rawls estime en effet que rechercher à imposer une égalité stricte entre individus est foncièrement dangereux. Le vieux rêve révolutionnaire de la société égalitaire a en effet toutes les chances, s'il était appliqué, de conduire à un appauvrissement général, de telle sorte que même les plus défavorisés seraient lésés. Il existe donc un degré à partir duquel la redistribution des richesses devient improductive pour les riches comme pour les pauvres.

D'une manière générale, la théorie rawlsienne est assez mesurée : elle est favorable à l'économie de marché, mais elle condamne les positions excessives des auteurs utilitaristes ou ultra-libéraux. Afin d'éviter que les inégalités, au nom du principe de différence, ne s'accroissent trop dans la société, Rawls établit une hiérarchie entre ses deux principes de justice. Pour le philosophe américain, les libertés fondamentales (qui relèvent du premier principe) priment, car elles sont inaliénables et ne peuvent pas être compensées par des avantages sociaux et économiques. Il n'est pas moralement acceptable, en effet, de sacrifier une « liberté de base » au profit d'un plus grand bien-être social ou d'une plus grande efficacité économique. De surcroît, Rawls assortit le principe de différence de deux garde-fous. D'une part, les inégalités économiques et sociales ne sont acceptables que si *l'ensemble de la société* peut tirer profit du dynamisme qu'elles provoquent (notamment les plus défavorisés). D'autre part, Rawls défend l'égalité des chances : il propose d'ouvrir les positions à tous les échelons de responsabilités, afin de permettre à tout individu qui a du mérite d'y accéder et d'éviter ainsi que les inégalités ne se reproduisent. Pour toutes ces raisons, Rawls n'imagine pas confier l'ensemble de la société aux équilibres naturels du marché : un système de redistribution équitable des richesses est nécessaire à la réalisation d'une société juste. La théorie rawlsienne de la justice est incontestablement proche du modèle de la social-démocratie.

La théorie de Rawls, par son caractère procédural, abstrait et universaliste, peut sembler assez déconnectée de la réalité sociale. On peut penser, à cet égard, qu'en se focalisant sur les droits des individus, elle sous-estime le rôle joué par les valeurs dans la société. En réalité, l'auteur de *Théorie de la justice* n'écarte pas complètement le rôle des valeurs : il reconnaît l'existence de « convictions bien pesées » dans la société, c'est-à-dire de jugements de valeur qui font l'objet d'un très large consensus dans la société (comme le refus de l'intolérance religieuse ou celui de la discrimination raciale). En

revanche, selon lui, il n'existe pas de valeurs partagées concernant les questions relatives à la répartition équitable des richesses, des biens et des positions. Ces questions font l'objet de lectures conflictuelles. C'est pour dépasser ces conflits que Rawls dégage ses principes universels de justice. La quête de la justice suppose ainsi d'ajuster les convictions bien pesées à ces principes (ce que Rawls appelle « l'équilibre réfléchi »).

Sous le coup des critiques, l'œuvre philosophique de John Rawls a connu deux inflexions majeures dans les années 1980-1990. Le professeur de Harvard a tout d'abord accepté de donner une place plus importante à la conception éthique de l'existence. Ainsi, dès 1980, il reconnaît que les individus placés sous « le voile d'ignorance » ne sont pas motivés uniquement par le besoin de satisfaire leurs propres intérêts : ils sont également guidés par la quête du juste et par la recherche de coopération sociale. Ensuite, face aux critiques des penseurs communautariens*, J. Rawls a sensiblement réduit l'horizon d'application de sa théorie procédurale. Dans *Théorie de la justice*, l'auteur tenait au caractère universel de ses deux grands principes. Ceux-ci devaient être valables pour toute société. Sa théorie défendait ainsi un « libéralisme métaphysique » (pour reprendre ses propres termes). Dans ses travaux ultérieurs, Rawls exprime sa préférence pour un « libéralisme politique » qui reconnaît l'existence d'une pluralité de « conceptions du monde ». Aussi, admet-il, les deux principes de justice dégagés en 1971 s'appliquent principalement aux sociétés démocratiques et libérales. Dans ces sociétés, le philosophe américain souhaite pouvoir contribuer à la formation d'un « consensus par recoupement » plutôt que faire triompher une conception universelle de la justice. Dans ce type de consensus acquis à force d'adaptations et de reconnaissances mutuelles entre les différents groupes composant la société, chacun peut adhérer au fonds commun de valeurs démocratiques tout en acceptant la pluralité des doctrines morales, philosophiques et religieuses dans la société.

► ***Justice (Théories de la), Justice, Contrat social, Liberté, Libéralisme, Communautarisme, Dworkin***

▼ RAWLS J., *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1997 ; *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993 ; *Le libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995.

▽ BIDET J., *John Rawls et la théorie de la justice*, Paris, PUF, 1995 ; GUILLARME B., *Rawls et l'égalité démocratique*, Paris, PUF, 1999 ; MUNOZ-DARDÉ V., *La justice sociale : le libéralisme égalitaire de John Rawls*, Paris, Nathan, 2000.

Réforme. Mouvement de rénovation de la pensée chrétienne et de la pratique du culte, la Réforme est lancée dans les États germaniques et suisses entre 1517 et 1520, puis s'étend à l'Angleterre, à la France, aux Pays-Bas et à l'Europe du nord au cours des décennies suivantes. Axée sur la doctrine de la foi et sur la connaissance des Ecritures, les prédicateurs réformés (Martin Luther, Ulrich Zwingli, Jean Calvin) se désinté-

ressent de la vie politique qu'ils considèrent avec méfiance. Néanmoins tant les conceptions véhiculées par le protestantisme sur l'individu et sur la foi, que le cortège de violences et d'intolérances qui marquent la seconde moitié du XVI[e] s., participent à l'émergence d'idées philosophico-politiques nouvelles qui joueront un rôle clé dans la formation de la pensée moderne.

La Réforme part d'une critique sévère des dévoiements de l'Église romaine. Pour les protestants, l'Église s'est attribuée un pouvoir injustifié sur les fidèles en s'érigeant en institution universelle. La curie romaine comme les clergés nationaux vivent scandaleusement dans le luxe et les privilèges. Ils se sont arrogés des charges sacerdotales bien trop amples et, surtout, diffusent un enseignement éloigné de la parole du Christ. Le réformateurs condamnent le dogme catholique, le culte de la Vierge et des Saints, l'autorité du prêtre, le rôle de la messe et de la confession, ou encore la pratique des Indulgences (actes vendus par l'Église aux riches fidèles comme rémissions des péchés). Ils souhaitent retrouver les vertus de pauvreté et de charité, renouer avec l'authenticité du message du Christ et permettre à chaque chrétien d'accéder aux Ecritures afin de progresser, par la connaissance, sur la voie du salut.

D'une manière générale, la pensée réformée tente de rétablir une distinction nette entre l'existence terrestre et la vie spirituelle, distinction essentielle que la hiérarchie romaine a bafoué en se mêlant activement des affaires temporelles. Or, le but du chrétien étant la recherche du salut, il est particulièrement important que les fidèles, dans l'exercice de la foi, se désintéressent de la loi de la cité, dont le rôle n'est que de garantir la paix sociale. Ce faisant, la pensée protestante rétablit avec force la distinction entre le temporel et le spirituel. Cette distinction suppose, pour Luther comme pour Calvin, que le chrétien ne se mêle pas des questions temporelles et, même, se soumette sans condition au pouvoir séculier pour mieux se consacrer à Dieu.

La pensée réformée apporte également une contribution importante à la reconnaissance de « l'individu » comme figure philosophique. Certes, les prédicateurs protestants laissent peu de liberté au chrétien dans l'interprétation des Ecritures. Mais ils reconnaissent que chaque fidèle dispose d'une « conscience » individuelle qui lui permet de vivre dans la communion de Dieu sans passer par la médiation de l'Église institutionnelle. Inspirée par la foi, cette conscience permet à l'individu de progresser sur la voie de la rédemption. Avec Luther et surtout Calvin, l'homme n'est certes pas encore une être de raison (tels que l'entendront les philosophes rationalistes du XVIII[e] s.), mais il n'est plus totalement cet homme médiéval totalement dépourvu d'individualité. Il dispose d'une autonomie dans l'accès aux vérités chrétiennes.

Au-delà des idées réformées (qui sont peu orientées vers les questions relatives au pouvoir), les guerres de

religion entre catholiques et protestants en France jouent un rôle important dans l'émergence de la pensée anti-absolutiste. Si la plupart des pays européens parviennent, en quelques décennies, à trouver des solutions pour admettre la biconfessionnalité, la France s'enlise en effet dans des troubles civils particulièrement graves dans le dernier tiers du XVI^e^ s. Les violences contre les protestants (notamment la Saint Barthélemy, 1572) stimulent une littérature politique prônant la tolérance et qui influencera la philosophie des Lumières. La plupart des auteurs sont protestants (Théodore de Bèze, Philippe Duplessis-Mornay, François Hotman), mais certains sont des catholiques choqués par les troubles civils (Michel de l'Hospital). De cette littérature émerge l'idée de « consentement populaire ». Selon cette idée, la véritable royauté doit s'appuyer sur l'adhésion du peuple. Elle doit respecter les lois du royaume qui sont issues du « pacte » originel unissant le monarque et son peuple. Lorsque le roi gouverne contre ses sujets, la royauté se transforme en tyrannie et la légitimité monarchique s'effondre. Le peuple peut alors légitimement refuser de se soumettre à l'autorité du roi voire, dans des cas d'extrême cruauté, a le devoir de le renverser afin de rétablir la justice et la paix. Aussi, la conception générale qui ressort de la littérature anti-absolutiste de la fin du XVI^e^ s. encourage l'édification d'une monarchie tempérée.

D'une manière générale, la pensée politique protestante défend l'application d'un principe de tolérance à l'égard des minorités religieuses. Elle conteste l'idée que le royaume s'établit sur une seule religion. Elle revendique, pour chaque chrétien, le droit de choisir sa religion et de pratiquer le culte de son choix. Ainsi émerge une conception de la liberté individuelle – encore limitée aux libertés de conscience et de culte – qui sera reprise et développée par les philosophes des Lumières et solennellement proclamée en 1789. Les auteurs protestants mettent également au second plan le fondement religieux de l'ordre politique, car pour eux, la neutralité de l'État en matière de religion est la seule voie pour garantir les droits des réformés. En d'autres termes, tous ces auteurs contribuent à faire émerger une conception sécularisée de l'ordre politique (d'où sont absentes les références divines). Avec eux, la vie séculière n'est plus complètement régie par la main de Dieu : elle prend forme dans les équilibres internes au royaume. Elle est garantie par les règles autour desquels s'accordent le roi et les différents corps. Loin des thèses du droit divin*, le royaume apparaît ainsi comme un ensemble juridique permettant la cohabitation des groupes et des confessions. La conception moderne de l'État y puisera une partie de ses références.

► ***Christianisme et politique, Contrat social***

▼ LUTHER M., *Les grand écrits réformateurs*, Paris, Flammarion, 1999 ; CALVIN J., *Œuvres choisies*, Paris, Gallimard,

1995 ; HOTMAN F., *La Gaule française*, Paris, Fayard, 1991.

BARBIER M., « La Réforme protestante, l'individualisme et la modernité », *in La modernité politique*, Paris, PUF, 2000 ; JOUANA A. *et al.*, *Histoire et dictionnaire des guerres de religion*, Paris, R. Laffont, 1998 ; MIQUEL P., *Les guerres de religion*, Paris, Fayard, 1980 ; BAYROU F., *Ils portaient l'écharpe blanche*, Paris, LGF, 2000.

Renan (Ernest). Historien des religions et des langues orientales, Ernest Renan (1823-1892) entame sa carrière intellectuelle dans les années 1840. Il se fait connaître comme un ardent défenseur du « positivisme » (v. *Comte**). Convaincu que l'essor des sciences expérimentales est nécessaire à l'épanouissement de la collectivité, il exprime son credo dans *L'Avenir de la science* (1848). Le mouvement anticlérical le reconnaît comme un de siens après le scandale provoqué par la publication de *La vie de Jésus* (1863), ouvrage dans lequel il livre une interprétation de l'histoire sainte dégagée de toute inspiration théologique. Il est perçu alors comme l'un des grands représentants de la « libre pensée ».

La pensée de Renan évolue dans un sens conservateur après l'expérience sanglante de la Commune de Paris (1871). Consterné par la révolte des communards et par les conséquences tragiques de leurs actes, il rédige en quelques semaines *La Réforme intellectuelle et morale*. Selon l'historien, la Révolution française a détruit le principe hiérarchique nécessaire à l'équilibre de la société. Elle a conduit à la constitution d'un gouvernement représentatif inefficace. Les principes d'organisation qui en découlent empêchent la formation d'une élite scientifique capable, par la maîtrise du savoir, de gouverner et de redonner toute sa grandeur à la nation française.

On peut comprendre la réflexion de Renan sur la nation au regard de cette double trajectoire intellectuelle. L'intellectuel français propose en 1882, au cours d'une conférence à la Sorbonne, une définition originale de la nation qui rejette le déterminisme culturel de Herder* et de Fichte* d'un côté, et récuse l'universalisme privilégié en France depuis la Révolution de 1789 de l'autre (*Qu'est-ce qu'une nation ?*, 1882). L'appartenance à la nation n'est pas déterminée selon lui par le sang ou par la langue. Elle ne procède pas davantage de lois abstraites susceptibles d'être appliqués à toute époque et en tout lieu. Elle est « une âme, un principe spirituel » à l'origine duquel se trouvent deux sources indissociables. La première source est l'histoire, la « possession en commun d'un riche legs de souvenirs », l'aboutissement d'un « long passé d'efforts, de sacrifices et de dévouements ». La seconde est « le consentement actuel, le désir de vivre-ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis ». La nation procède donc d'une combinaison entre une histoire multiséculaire et une volonté d'appartenance. Les deux sources se complètent puisque le consentement s'appuie sur le sentiment de partager un passé com-

mun. Cette conception originale est rapidement reprise par les républicains dans les premières années de la IIIe République. Elle leur permet de légitimer les politiques éducatives et culturelles qui cultivent l'identité nationale et forgent l'esprit républicain.

►***Nation, Fichte, Herder***

RENAN E., *L'Avenir de la science*, Paris, GF-Flammarion, 1999 ; *Vie de Jésus*, Paris, Gallimard, 1974 ; *La Réforme intellectuelle et morale*, Bruxelles, Complexe, 1990 ; *Qu'est ce qu'une nation ?*, Paris, Presses Pocket, 1993.

RICHARD E., *Ernest Renan : penseur traditionaliste ?*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1996.

République. Dans son acception la plus large, le terme « république » (du latin *res publica*, « chose publique ») désigne la sphère des affaires humaines relative à la vie publique, par opposition à la vie domestique qui relève du domaine privé. En fait, la notion est fortement polysémique : elle varie en fonction des auteurs et des courants d'idées, et a eu des acceptions assez différentes selon les périodes historiques.

Pour les philosophes grecs, la « République » désigne moins un régime particulier que la forme politique idéale de la cité. La République est le lieu de l'équilibre et de l'harmonie. On doit à Platon* la théorie fondatrice de la République définie comme cité idéale. À partir de la Renaissance, notamment avec Machiavel*, J. Bodin* et T. Hobbes*, le terme « république » finit par coïncider avec le « pouvoir civil » (ou État*) dont la caractéristique est de reposer sur la souveraineté*. Au XVIIIe s., la république désigne généralement tout État qui est régi par des lois et repose sur le consentement du peuple, par opposition aux États qui recourent à la force et à l'arbitraire comme moyens de gouverner. Chez Rousseau*, la république est associée à la démocratie* (dans son sens moderne). Chez Kant*, la république désigne l'État régi par le droit*, mais n'est pas compatible avec la démocratie (une démocratie est nécessairement despotique pour Kant, car la séparation des pouvoirs n'y est pas assurée : ceux qui font la loi sont les mêmes que ceux qui l'appliquent). La monarchie, si elle est constitutionnelle (c'est-à-dire soumise au droit), correspond en revanche au critère kantien de la république.

À partir du XIXe s. et jusqu'à aujourd'hui, la république désigne les États non autoritaires qui reposent à la fois sur le principe de la souveraineté du peuple, sur les droits de l'homme et, en France, sur le principe de laïcité*. Elle renvoie au modèle de citoyenneté universelle hérité des Lumières et de la Révolution française. Pour certains auteurs, le modèle républicain protège l'égalité des droits et la liberté dans la mesure où il refuse de considérer les individus selon leur statut et leur origine. Il doit donc être préservé contre les dérives communautaristes qui tentent de bâtir des frontières sociales et juridiques entre des groupes considérés comme éternellement séparés. Pour les communautariens*, comme pour les auteurs multiculturalistes*, le

modèle républicain mérite aujourd'hui d'être dépassé, car il est autoritaire, rigide et archaïque : il étouffe les aspirations légitimes de certains groupes à l'expression de leur identité et, le plus souvent, impose dans les faits les valeurs et les normes culturelles de la majorité contre celles des minorités.

► ***État, Citoyenneté, Démocratie, Communautarisme, Multiculturalisme***

▽ PLATON, *La République*, Paris, Gallimard, 1993 ; BODIN J., *Les six Livres de la République*, Paris, Fayard, 1986 ; ROUSSEAU J.-J., *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2001 ; KANT E., *Vers la paix perpétuelle*, Paris, Hatier, 2001.

▽ BOURETZ P., *La république et l'universel*, Paris, Gallimard, 2002 ; RENAUT A., *Les droits de l'homme et l'idée républicaine*, Paris, Gallimard, 1989.

Ricœur (Paul). Acteur engagé dans son siècle, proche des chrétiens de gauche, figure de proue de la revue *Esprit* après Emmanuel Mounier, le philosophe Paul Ricœur (1913-2005) est à la fois un spécialiste de la phénoménologie allemande, l'un des plus éminents représentants de l'existentialisme chrétien et l'un des fondateurs de l'herméneutique moderne (théorie générale de l'interprétation des textes et de l'action). Auteur prolixe, partageant ses activités entre la France et les États-Unis, le philosophe français s'est confronté aux principales questions philosophiques liées à l'action humaine, contribuant en particulier à refonder l'épistémologie des sciences humaines dans la lignée de W. Dilthey, de M. Heidegger* et de H.-G. Gadamer.

Dès ses premiers travaux, Ricœur propose une théorie éthique et politique originale qui refuse les frontières académiques traditionnelles. S'appuyant sur un marxisme* non structuraliste, il recourt à la fois à la sagesse des Anciens et à l'humanisme des Modernes (« Le paradoxe politique », 1957). À contre-courant de toutes les « philosophies de système », Ricœur construit ensuite sa pensée autour des « paradoxes de l'action humaine » entre déterminisme et liberté. Pour le philosophe français, seule la « prudence » doit être l'éthique de toute décision politique. Proche de celle de Hannah Arendt*, la philosophie politique de Ricœur dénonce les illusions révolutionnaires, préférant les vertus du réformisme (*Soi-même comme un autre*, 1991). Elle se présente sous la forme d'un « modernisme paradoxal » puisqu'elle reconnaît les idéaux émancipateurs de la modernité*, tout en tentant de les enraciner dans la tradition grecque et judéo-chrétienne. L'essentiel, pour Ricœur, est le combat contre tous les visages de l'injustice, dont témoigne la contribution majeure du penseur au renouveau de la philosophie morale* et de la philosophie du droit* (*Le juste*, 1995).

► ***Droit, Justice, Modernité, Morale***

▽ RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1991 ; *Lecture 1 : autour du politique*, Seuil, 1991 ; *Le Juste*, Paris,

Esprit, 1995 ; *Le Juste II*, Paris, Esprit, 2001.

▽ Greisch J., Kerney R. (dir.), *Paul Ricœur et les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991.

Rousseau (Jean-Jacques). Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) naît dans une famille calviniste genevoise de condition modeste. Mais c'est en France, après s'être converti à la religion catholique, qu'il accomplit la plus grande partie de sa carrière d'essayiste, de romancier et de philosophe. Dans son abondante production littéraire, les écrits politiques ne sont pas très nombreux. Pourtant, Rousseau est avec Montesquieu* l'une des principales sources d'inspiration de la pensée révolutionnaire française de la fin du XVIII^e^ s. Son ouvrage politique majeur, *Du Contrat social* (1762), n'a certes qu'un succès limité du vivant de son auteur. Mais en 1789, il devient le livre de chevet de la bourgeoisie révolutionnaire décidée à abattre les legs de la société d'Ancien régime.

Dans son ouvrage, le philosophe genevois défend le principe de la souveraineté du peuple. Il forge pour cela une théorie de la « volonté générale » aux antipodes des idées absolutistes du siècle précédent. Son objectif est de justifier l'aptitude du peuple à s'autogouverner. La démonstration de Rousseau recourt, comme celles de Hobbes* et de Locke* avant lui, à la parabole du contrat social*. L'approche contractualiste consiste à imaginer le pouvoir civil comme le résultat d'un pacte d'association entre individus. Par ce pacte, les êtres humains sont censés s'accorder pour abandonner leur liberté naturelle et se placer sous l'autorité d'un pouvoir commun capable de leur apporter la sécurité indispensable à la vie sociale. Pour Rousseau, un tel pacte est nécessaire, car les êtres humains, s'ils naissent naturellement libres, ont échoué jusque-là à vivre ensemble dans des conditions de justice. La société s'est irrémédiablement dégradée avec le temps : elle est devenue un lieu d'égoïsme et de violence. Aussi convient-il, pour Rousseau, de formuler un nouveau contrat grâce auquel tous les hommes pourraient recouvrer leur liberté perdue et s'assurer une réelle sécurité.

Dans le projet de Rousseau, les individus s'engagent à se déposséder de leur liberté naturelle au profit du peuple tout entier constitué en « corps politique ». Le peuple uni est ainsi l'être collectif par lequel chaque citoyen exerce sa souveraineté. Néanmoins, Rousseau ne conclut pas que tous les hommes doivent se soumettre aveuglément au pouvoir qu'ils se sont donné : la souveraineté étant accordée au peuple dans son ensemble et non à une autorité extérieure, chaque individu, comme membre de la communauté des citoyens, continue de « n'obéir qu'à lui-même ». Sur le plan collectif, la participation citoyenne s'exprime dans la formation de ce que Rousseau appelle la « volonté générale ». Celle-ci est bien plus que l'addition des voix dispersées des citoyens : elle est la décision collective *unanime* à laquelle tous les citoyens, après

avoir délibéré, se rallient naturellement. Comme volonté supérieure, elle s'impose à tous. Elle ne peut être entravée par des intérêts intermédiaires. Elle est la source de la loi.

Contre la théorie du droit divin* qui domine la pensée monarchique française depuis le XVII^e s., le *Contrat social* prend donc clairement le parti de la souveraineté populaire. Puisant une grande partie de son inspiration dans les expériences de l'Antiquité, Rousseau défend à cet égard le principe de la démocratie directe. Il entend organiser la vie publique autour d'assemblées populaires au sein desquelles tous les citoyens pourraient exercer leur droit de participation. Il rejette enfin, sur le plan des principes, tout mécanisme de délégation de pouvoir à des représentants élus, car cela revient à déposséder les citoyens de leur parcelle de souveraineté. Même désignés par le peuple, les représentants se muent inévitablement en « aristocratie élective » : leur fonction les porte à délaisser la recherche du bien commun et à privilégier leurs intérêts particuliers. Rousseau est néanmoins conscient de l'impossibilité d'appliquer ses idées dans le royaume de France du XVIII^e s., bien trop vaste et trop peuplé pour mettre en œuvre la démocratie directe. Il prévoit donc, dans les faits, la possibilité de créer un système représentatif limité encadrant étroitement le pouvoir des représentants, notamment par le « mandat impératif » et le droit permanent de révoquer les élus.

La thèse du *Contrat social* a joué un rôle central dans l'édification de la pensée démocratique moderne. Elle a été mise au service de la Révolution de 1789. Au XIX^e s., elle a été reprise par les auteurs républicains en butte aux attitudes conservatrices des élites bourgeoises. Mais elle a également essuyé de nombreuses critiques, notamment de la part des philosophes libéraux (comme B. Constant au XIX^e s. ou, plus récemment, K. Popper). Méfiant à l'égard de tout ce qui peut diviser le corps social, Rousseau n'accorde en effet aucune place effective aux droits de la personne, à l'exception du droit de suffrage. Il refuse également, au nom de l'égalité citoyenne, toute reconnaissance des « corps intermédiaires » dans la vie publique (Rousseau associe irrémédiablement ces corps à la structure sociale inégalitaire de la société féodale). Le *Contrat social* défend de surcroît un projet unanimiste qui donne à la communauté une supériorité absolue sur les individus qui la composent. Il suit ainsi une pente « anti-individualiste », proche de la pensée des Anciens, qui fait peu de cas de la protection de la liberté individuelle. Dans le rousseauisme, les citoyens sont censés ne jamais pouvoir être inquiétés par le pouvoir parce qu'ils en sont à l'origine. Or, la dérive sanglante de la Terreur entre 1793 et 1794, dont les partisans (Robespierre, Saint-Just) avaient fait du *Contrat social* leur bréviaire révolutionnaire, a bien montré qu'une nouvelle forme de despotisme peut naître de la souveraineté populaire lors qu'aucune limite n'est posée au pouvoir qui s'en réclame.

►***Contrat social, Démocratie, Souveraineté, Peuple, État, Lumières***

▼ ROUSSEAU J.-J., *Du Contrat social,* Paris, GF-Flammarion, 2001 ; *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* Paris, LGF, 1996.

▽ MASTERS R., *La philosophie politique de Rousseau,* Paris, ENS éditions, 2002 ; SPITZ J.-F., *La liberté politique : essai de généalogie conceptuelle*, Paris, PUF, 1995 ; PEZZILO L., *Rousseau et le contrat social,* Paris, PUF, 2000 ; BRAUNSTEIN J.-F. et THUBERT-COURME C. (commentaires), *Du contrat social : Livres I à IV*, Paris, Nathan, 2004.

Rosenzweig (Franz). L'écrivain allemand Franz Rosenzweig (1887-1929) est l'auteur d'une œuvre philosophique indissociable de l'expérience de la première guerre mondiale et de l'atrocité des tranchées. Sa contribution aux « études hégéliennes » (*Hegel et l'État*, 1921) entre en résistance contre l'esprit de système, contre l'ambition de la « totalisation politique » qui trouve un triste écho dans la boucherie humaine de 1914-1918. Il ne s'agit pas pour F. Rosenzweig de bâtir un contre-modèle politique face à cet État tout-puissant conceptualisé par Hegel, mais de revendiquer, à la manière de Kierkegaard, une « subjectivité éthique » libérée de l'emprise du politique. Cette subjectivité n'est pas isolée : elle se nourrit du dialogue avec Dieu et avec autrui (*L'Etoile de la Rédemption*, 1920). C'est pourquoi il faut inscrire l'œuvre de Rosenzweig dans le courant contemporain de la philosophie éthique : elle manifeste moins un rejet du politique qu'une volonté d'orienter la vie humaine selon des normes morales supérieures.

►***Morale, Hegel***

▼ ROSENZWEIG F., *L'Etoile de la rédemption*, Paris, Seuil, 2003 ; *Hegel et l'État*, Paris, PUF, 1991.

▽ MÜNSTER A. (dir.), *La pensée de Franz Rosenzweig*, Paris, PUF, 1994.

Saint-Simon. Au milieu des années 1810, alors que le monde s'interroge sur le nouvel équilibre des puissances en Europe après l'effondrement de l'empire napoléonien, Charles-Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon (1760-1825), est le premier philosophe européen à s'intéresser au rôle joué par les dynamiques économiques dans l'évolution des sociétés politiques. Constatant un écart saisissant entre la stagnation économique des monarchies européennes de la fin du XVIII[e] s. et le dynamisme du continent nord américain, il identifie ainsi deux types de « systèmes historiques » radicalement opposés (*De la réorganisation de la société européenne,* 1814 ; *Du système industriel,* 1820-1822). Le « système théologico-féodal » est tourné vers la conquête militaire et la préservation du territoire. Il s'appuie sur un mode d'organisation « gouvernemental » dépendant des « rapports de domination » dans la société. Le « système industriel », quant à lui n'est plus touné vers la guerre, mais vers la production des richesses matérielles et intellectuelles. Il repose sur un mode d'organisation « productif ». Le développement des activités économiques incitant à la mutualisation et à l'échange de services, des « rapports sociétaires » se substituent naturellement aux rapports de domination.

Selon Saint-Simon, les sociétés européennes sont engagées dans un processus historique d'industrialisation, mais elles ne marquent pas pour autant une rupture nette et définitive avec le système théologico-féodal. Elles en sont empêchées par la « classe des oisifs », c'est-à-dire les aristocrates qui vivent de leurs rentes et « n'entreprennent rien ». Néanmoins, dans ces sociétés, la « classe industrielle » (tous ceux qui vivent du produit direct de leur travail : patrons, salariés, travailleurs agricoles et artisans) pousse à un renversement de l'ordre établi. Saint-Simon résume le conflit historique entre ces deux classes par la parabole des frelons et des abeilles. La société survivrait sans peine à la disparition des 3 000 « frelons » (la classe des oisifs). En revanche, elle ne se relèverait pas si les 3 000 « abeilles » les plus productives (la classe industrielle) venaient à être éliminées. Les frelons ne contribuent en rien à l'équilibre et la prospérité de l'ensemble, mais ils survivent et s'imposent grâce à la force qui leur permet d'exploiter le labeur des abeilles.

Saint-Simon s'attache dès lors à définir le projet politique susceptible d'accompagner la réforme de la société par la classe industrielle. L'élite des producteurs, dont les membres (savants, artistes et chefs d'entreprise les plus talentueux) se distinguent par leur capacité à comprendre la nécessité du changement, doit être mobilisée en priorité. Elle a pour mission de renverser la classe des oisifs. Une fois au pouvoir, elle pourra engager des réformes et aligner l'organisation sociale sur la dynamique de l'industrialisation. Elle élaborera chaque année, grâce à un régime de planification, un projet de grands travaux publics et définira les tâches qui incombent à telle ou telle

composante de la société. Une nouvelle architecture institutionnelle composée de trois chambres assurera l'efficacité de ce dispositif : une « chambre d'invention » concevra des projets sans restriction; une « chambre d'examen » sera chargée de sélectionner les projets les plus méritants; une « chambre d'exécution » aura pour mission de débloquer des moyens financiers et de superviser la mise en œuvre des travaux.

Saint-Simon entend faire reposer la nouvelle société industrielle sur un « pacte des consciences » et s'assurer ainsi la ferveur du plus grand nombre. Dans *Le nouveau christianisme* (1825), il explique que les « savants », détenteurs du nouveau pouvoir spirituel, ont pour tâche de rédiger un « catéchisme national » afin de communiquer la foi à tous les producteurs. Ils s'appuieraient sur deux catégories de prêtres : les « prêtres de l'industrie » qui exerceraient leur sacerdoce dans les usines et les ateliers, et les « prêtres de la science », chargés d'inculquer les mêmes valeurs « aux enfants de toutes les classes et aux ignorants de tous les âges ».

À partir de 1831, le quotidien *Le Globe* entreprend de diffuser ces idées et se présente comme « le journal de la doctrine de Saint-Simon ». La doctrine n'obtient pas de succès populaire, mais parvient à toucher certains publics (les professions libérales, les étudiants de l'École polytechnique et la hiérarchie militaire installée en Algérie). Après la mort du fondateur, deux disciples du philosophe français décident de propager la doctrine et fonde le mouvement saint-simonien : Armand Bazard (1791-1832) et Barthélemy Prosper Enfantin (1796-1864). Des différends se font rapidement jour entre les deux hommes. Bazard, l'un des fondateurs de la Charbonnerie française, juge nécessaire de conquérir le pouvoir. Enfantin estime quant à lui que la diffusion de la nouvelle religion constitue un préalable à toute réforme sociale et politique. Le mouvement se dissout, mais le « saint-simonisme » continue d'exercer une forte influence intellectuelle en France. Il inspire dans une large mesure les grandes opérations industrielles réalisées sous le Second Empire (par exemple le creusement du canal de Suez ou le développement du chemin de fer). Auguste Comte*, élève de Saint-Simon, y puisera une grande partie de son inspiration.

►***Socialisme utopique, Comte***

SAINT-SIMON C.-H. de, *La physiologie sociale : œuvres choisies*, Paris, PUF, 1965.

MUSSO P., *Saint Simon et le saint-simonisme*, Paris, PUF, 1999; *L'actualité du saint-simonisme*, Paris, PUF, 2004; PETRE-GRENOUILLEAU O., *Saint-Simon : l'utopie ou la raison en actes*, Paris, Payot, 2001; PROCHASSON C., *Saint-Simon ou l'anti-Marx*, Paris, Perrin, 2005; YACINE J.-L., *La question sociale chez Saint-Simon*, Paris, L'Harmattan, 2002

Sartre (Jean-Paul). Philosophe, essayiste, auteur de romans et de pièces de théâtre, Jean-Paul Sartre (1905-

1980) est sans doute le plus populaire des philosophes français du fait de ses engagements politiques (contre la guerre d'Algérie, aux côtés des étudiants et des ouvriers en 1968, des paysans du Larzac...) et du rôle-clé joué par la revue *Les temps modernes* dans la vie intellectuelle française (créée en 1945 avec Merleau-Ponty). Il fait ses années d'apprentissage au contact de la phénoménologie allemande (Husserl et Heidegger*) qu'il contribue à introduire en France. La plupart des écrits de Sartre, y compris son œuvre la plus spéculative (*L'Être et le Néant*, 1942), sont imprégnés de questionnements politiques, si l'on comprend que sa philosophie « existentialiste » est une défense acharnée de la liberté humaine contre toutes les formes d'oppression et d'aliénation. C'est précisément parce que l'existence de chacun est contingente (chacun est « jeté » dans un monde qu'il n'a pas choisi) que l'individu, dans cette angoisse même, a la responsabilité de se faire lui-même, de « s'auto-produire ». C'est dans son œuvre philosophique majeure, *Critique de la raison dialectique* (1960), qu'il présente l'existentialisme dans la continuité d'un « marxisme ouvert », humaniste, privilégiant la dimension volontariste de l'œuvre de Marx*, loin du déterminisme structuraliste sur lequel se focaliseront d'autres marxistes français (notamment Althusser*).

► ***Liberté, Marxisme***

SARTRE J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996 ; *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1985.

BURGELIN C. (dir.), *Lectures de Sartre*, Lyon, PUL, 1986 ; SCRIVEN M., *Jean-Paul Sartre : politique et culture dans la France de l'après-guerre*, Jaignes, Chasse au Snark, 2001.

Schmitt (Carl). Philosophe et juriste allemand controversé du fait de son engagement en faveur des nazis, C. Schmitt (1888-1985) consacre son activité intellectuelle à lutter contre le libéralisme* politique et économique qu'il accuse de détruire « l'essence du pouvoir politique » (*La notion de politique*, 1928). Celle-ci réside selon lui, non dans une conception juridique de l'État protecteur des droits individuels (l'État de droit*), mais dans une conception « décisionniste » du pouvoir, influencée par les thèses de Machiavel* et de Hobbes* : « est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle ». Le pouvoir accordé au souverain, auquel est dévolue une fonction quasi-messianique, s'inscrit dans une logique du pouvoir absolu qui s'accorde mal avec le souci démocratique de protection des libertés individuelles.

L'originalité de Schmitt consiste à introduire, avec quelques accents nietzschéens, une dimension « vitaliste » dans la pensée politique, faisant de la décision du souverain l'expression de la force du peuple qui se révèle au plus fort de lui-même dans la guerre. C'est en effet dans les circonstances exceptionnelles où les peuples luttent pour leur survie, où

se renforce une tension bipolaire entre « amis » et « ennemis », que les individus transcendent leurs propres limites et dépassent leurs intérêts égoïstes pour mieux fusionner dans l'« État total ».

► ***Peuple, État, Totalitarisme, National-socialisme, Machiavel, Hobbes***

SCHMITT C., *La notion du politique*, Paris, Flammarion, 1992 ; *Théorie de la constitution*, Paris, PUF, 1993 ; *Parlementarisme et démocratie*, Paris, Seuil, 1988.

FREUND J., *L'essence du politique*, Paris, Dalloz, 2003 ; WOLIN R., « C. Schmitt, l'existentialisme et l'État total », *Les Temps modernes*, 523, 1990 (50-88).

Situationnisme. Le situationnisme est un mouvement de contestation politique, philosophique et esthétique qui connut ses heures de gloire lors des événements de mai 1968. La pensée situationniste est indissociable des écrits de Guy Debord, fondateur et principal animateur du mouvement créé en 1957. Elle se présente moins comme un système philosophique achevé que comme un ensemble de réflexions critiques placées au service de l'action révolutionnaire. Croisant les héritages du surréalisme, de la tradition marxiste (telle qu'elle a été revisitée par Herbert Marcuse et par Henri Lefebvre) et de la propagande anarchiste*, le situationnisme constitue une critique originale de la société capitaliste, de son mode d'organisation économique et social, ainsi que de sa vie philosophique, littéraire et artistique.

Dans *La société du spectacle* (1967), G. Debord dénonce la marchandisation généralisée de la société moderne. Tout entière soumise aux règles du capitalisme, la société bourgeoise est devenue un vaste spectacle où le monde réel se réduit à un flot continu d'images et de représentations qui deviennent à leur tour, par leur nombre, une partie de la réalité sociale. L'idéologie bourgeoise, autrefois conquérante, adossée à un corps de doctrines militantes, s'est transformée en un spectacle qui ne nécessite plus d'être pensé. Ce spectacle constitue un formidable système de propagande au service de la domination bourgeoise : il donne à voir les marchandises et leur consommation comme un gage de bonheur. Il contribue à une « unification heureuse » de la société. Mais dans les faits, il forge un rapport social médiatisé par des images. Il détruit l'esprit critique, affaiblit les consciences et, en définitive, abrutit et déshumanise les individus. En prenant en charge la totalité de l'existence humaine, la société du spectacle n'est qu'un vaste anéantissement de la vie.

Les situationnistes proposent de libérer les « énergies désirantes » des usines, des familles, de l'école, en recourant à des mesures radicales (abolition du salariat, mise en place de l'autogestion, instauration de la démocratie directe). Ils mettent en avant une « politique du désir » qui serait guidée par les aspirations naturelles des individus et dont le premier objectif serait d'émanciper l'être humain du « diktat de la mar-

chandise » – ils renouent ainsi avec certaines idées fouriéristes (v. *Socialisme utopique*). Prenant une part active à la critique radicale des conservatismes sociaux et des formes d'aliénation dans la société française, les situationnistes (les « situs ») gagnent une forte popularité en 1968. Le succès ne dure néanmoins que quelques temps et le mouvement se dissout dans les années 1970, peu après la disparition de la revue l'*Internationale Situationniste* (1972). La critique de la société du spectacle conserve néanmoins une part d'actualité et, récemment, a pu inspirer les prises de position de certains mouvements alter-mondialistes.

► ***Gauchisme, Marxisme, Socialisme utopique, Anarchisme***

▼ BRAU E., *Le situationnisme ou la nouvelle internationale*, Paris, Debresse, 1968; DEBORD G., *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1996.

▽ CHOLLET L., *Les situationnistes : l'utopie incarnée*, Paris, Gallimard, 2004; MARELLI G., *L'amère victoire du situationnisme : pour une histoire critique de l'internationale situationniste*, Arles, Sulliver, 1998.

Socialisme. Le terme « socialisme » commence à être employé de façon régulière dans la première moitié du XIX^e^ s. sans être référé à une doctrine politique précise. Moses Hess (1812-1875), jeune hégélien et futur ami de Karl Marx, l'utilise en Allemagne dès 1825 en lui conférant un sens philosophique éloigné du sens politique que lui donneront les théoriciens ultérieurs. Sous sa plume, le mot désigne l'incapacité de l'homme à affirmer sa liberté indépendamment de la collectivité. À partir de 1830, le publiciste français Pierre Leroux (1797-1869) définit le socialisme comme une lutte organisée contre les valeurs individualistes héritées de la Révolution française. En 1841, l'industriel écossais Robert Owen (1771-1858) retient la même acception dans un opuscule intitulé *Qu'est-ce que le socialisme ?*. Les philosophes, journalistes et activistes qui refusent une organisation du système de production et d'échange déterminée par la recherche du profit et qui entendent réorganiser la vie économique selon des principes de solidarité sont dès lors identifiés comme « socialistes ».

Les premiers défenseurs du socialisme affichent quelques principes communs. S'inscrivant dans la perspective ouverte par la philosophie des Lumières*, ils préconisent de réorganiser la vie de la collectivité selon un projet élaboré par la raison* et dont le but est de contribuer au progrès de l'humanité. Ils estiment également que le jeu de la libre concurrence et du marché génère des inégalités et des injustices sociales inacceptables. Ils prétendent enfin remédier à cette situation par la promotion d'une nouvelle architecture économique et sociale plutôt que par l'exercice individuel de la charité ou de la philanthropie.

Les idées fondatrices du socialisme s'appuient néanmoins sur des interprétations et des revendications politiques assez variées. En Grande-Bre-

tagne, les ouvriers de l'industrie manufacturière s'unissent autour de la *Charte du Peuple* (1838), pétition en six articles réclamant l'instauration du suffrage universel masculin. Ils créent dans le même temps un mouvement (le « mouvement chartiste ») chargé de faire pression sur le patronat et sur les parlementaires. Pour ses animateurs, l'extension du suffrage aux ouvriers est le moyen de conquérir le pouvoir et de l'utiliser pour réformer les structures économiques et sociales. En France, quelques écrivains (Etienne Cabet, Charles Fourier) s'engagent dans la voie du socialisme utopique*. D'autres préfèrent l'activisme révolutionnaire : Louis-Auguste Blanqui (1805-1881) appelle ainsi à la formation de groupes révolutionnaires professionnels, capables de conspirer contre le pouvoir en place. D'autres encore, préconisent une libre association des travailleurs, tel Louis Blanc (1811-1882) dont l'idée de créer des « ateliers de production » (soutenus et encadrés par l'État) est reprise en 1848. D'autres enfin, comme Proudhon*, élaborent des thèses mutuellistes et fédéralistes.

Les travaux de Marx* finissent par fournir une référence théorique internationale, face à laquelle doivent se positionner tous les intellectuels socialistes, les divers courants révolutionnaires et les militants ouvriers. Aucune unification idéologique ou partisane du mouvement ouvrier n'en résulte toutefois. En Grande-Bretagne, la Société fabienne fondée par Sydney Webb (1859-1947) rejette les thèses de Marx. Selon les Fabiens, le socialisme ne peut s'imposer que par une réforme graduelle des institutions existantes. Il doit s'affirmer au niveau municipal avant de triompher à l'échelle nationale. Le syndicalisme britannique, particulièrement influent et résolument pragmatique, récuse également les thèses de Marx et négocie avec le Parti libéral l'entrée au Parlement de quelques-uns de ses militants sous l'étiquette « lib-lab » *(liberal-labour)*. En 1893, James Keir Hardie (1856-1915) fonde le Parti indépendant du travail, dont l'objectif est d'obtenir une représentation distincte des ouvriers au Parlement. Il parvient progressivement à rallier les syndicats. Le mouvement de rapprochement des différents courants politiques et syndicaux aboutit, en 1906, à la création du Parti travailliste. Celui-ci, rapidement conforté par ses succès électoraux, supplantera le Parti libéral et deviendra l'un des deux grands partis britanniques dès l'entre-deux-guerres.

En France, des conflits réguliers divisent réformateurs socialistes et révolutionnaires d'inspiration marxiste. Des socialistes illustres tels qu'Alexandre Millerand (1859-1943), Jean Jaurès (1859-1914) et Aristide Briand (1865-1932) refusent d'adhérer au marxisme doctrinal. Par-delà quelques divergences, tous estiment que la société peut s'engager progressivement sur la voie du socialisme, sans attendre la grande révolution prolétarienne promise par Marx. Ils préconisent à cette fin des réformes graduelles (comme l'exten-

sion des pouvoirs attribués aux syndicats ouvriers et l'organisation de coopératives). À la tête du courant marxiste, Jules Guesde (1845-1922) entend quant à lui se conformer strictement au projet du *Capital*. Il doit néanmoins faire face à plusieurs scissions, celles de Paul Brousse (1844-1912), théoricien et promoteur du « possibilisme » (selon cette doctrine, le moyen le plus sûr d'atteindre les buts du socialisme n'est pas la révolution, mais l'action municipale et la constitution de puissants services communaux), puis celle de Jean Allemane (1843-1935), motivée par la volonté de privilégier l'action directe sur le lieu de travail (notamment par la grève générale) et d'instaurer un modèle fédéraliste géré par les syndicats et par des communes ouvrières. Après plusieurs années de dispersion, les différents mouvements socialistes finissent par s'unifier en 1905, sous la bannière de la Section Française de l'Internationale Ouvrière (SFIO).

Durant la même période, l'Allemagne commence à combler son retard économique et s'engage dans un processus d'industrialisation accéléré. Un mouvement ouvrier particulièrement actif s'y développe dans les années 1860-1870. Ferdinand Lassalle (1825-1864) tente de lui donner une base doctrinale et fonde l'Association générale des travailleurs. Il préconise le développement de coopératives ouvrières et cherche à promouvoir le socialisme dans le cadre d'un « État démocratique bourgeois ». Ses thèses sont vivement contestées par August Bebel (1840-1913) et Karl Liebknecht (1871-1919), fondateurs du Parti ouvrier social-démocrate et défenseur d'une orientation strictement marxiste. L'association lassalienne et le parti révolutionnaire finissent pourtant par fusionner (Congrès de Gotha, 1875) pour opposer un front ouvrier uni au chancelier Bismarck. À partir des années 1890, l'option réformiste gagne du terrain en Allemagne. Les principaux responsables du Parti social-démocrate décident de prendre appui sur la démocratie parlementaire. Ils peuvent compter sur une forte base populaire et sur le relais actif des organisations syndicales. Dans le but d'étayer leur démarche, ils entreprennent de soumettre les analyses de Marx à un inventaire critique en les confrontant aux évolutions des sociétés industrielles. La discussion est ouverte par Eduard Bernstein (1850-1932) (*Les présupposés du socialisme*, 1899). Elle est vite identifiée sous le nom de « révisionnisme ». Selon Bernstein, les partis socialistes ne peuvent compter sur un élargissement continu de leur base ouvrière. Pour exercer une réelle influence sur le cours de la vie politique, ils sont contraints de chercher des accords avec les partis progressistes représentant les intérêts d'autres catégories sociales. L'avènement du socialisme ne saurait donc résulter d'une rupture brutale avec le capitalisme : il doit plutôt être envisagé comme l'aboutissement de réformes progressives.

La révolution bolchevique de 1917 marque une nouvelle étape dans la structuration des rapports de force

intellectuels et politiques à l'intérieur du camp socialiste. Elle éclate dans une Russie qui n'est guère avancée dans la voie de l'industrialisation et qui n'a pu donner le jour à un mouvement ouvrier puissant. Au lendemain de la Révolution d'octobre, le qualificatif « socialiste » est utilisé par les nouveaux maîtres du Kremlin pour caractériser l'orientation marxiste-léniniste* du régime soviétique. Sur les terres historiques du socialisme, théoriciens et mouvements politiques constitués sont contraints de réagir. En Grande-Bretagne, le travaillisme tourne résolument le dos au marxisme (bien qu'il se dote d'un programme de nationalisations). En France, au congrès de Tours (1920), la majorité des militants socialistes choisit de rallier la IIIe Internationale (fondée en 1919 par Lénine) et crée, l'année suivante, le Parti communiste français (PCF). La minorité conserve le sigle SFIO et se range derrière Léon Blum (1872-1950). Elle adhère à l'Internationale socialiste en 1923 et engage une politique de « collaboration de classes » en nouant des alliances tactiques avec les radicaux de gauche (le « cartel des gauches » remporte les élections en 1924 et en 1932).

En Allemagne, Karl Kautsky (1854-1938) entreprend de reconstruire le marxisme sur de nouvelles bases (*La révolution prolétarienne et son programme*, 1922). Il se démarque du révisionnisme et réaffirme que l'objectif des socialistes doit être la révolution et l'appropriation collective des moyens de production. Mais il précise que la suppression de l'État et la dictature du prolétariat ne sont pas les meilleurs moyens pour y parvenir. Selon lui, la préservation d'un appareil administratif puissant est indispensable à l'édification de la société socialiste. Le prolétariat peut en outre jouer son rôle historique en soutenant une formation parlementaire. Si le projet fixé par Kautsky demeure marxiste et diffère de celui de Bernstein, les deux théoriciens s'accordent sur la stratégie et conduisent le Parti social-démocrate allemand à privilégier des options réformistes. Au cours des décennies qui suivent, le Parti renonce progressivement à la transformation du régime de propriété. En 1959, le programme de Bad-Godesberg officialise l'abandon de toute référence à Marx. L'objectif affiché est dorénavant de lutter contre le creusement des inégalités *au sein* du capitalisme, en œuvrant à l'aménagement du marché (reconnaissance des droits économiques et sociaux, développement des mécanismes de protection sociale, politiques redistributives). La consolidation et la diffusion du keynésianisme* servent cette nouvelle orientation.

À partir des années 1970, la crise économique et la progression du chômage exposent le socialisme démocratique à de nouvelles difficultés. Les théoriciens du libéralisme économique incriminent les rigidités de l'État-providence (dont les capacités de redistribution se réduisent en situation de crise). Au cours des années 1980, la multiplication des mouvements de capitaux et l'autonomisation des marchés financiers

imposent de nouvelles contraintes budgétaires. En Grande-Bretagne, le Parti travailliste renonce à son programme de nationalisation, avant d'entamer un processus de réforme interne dans les années 1990 et de s'engager dans une « troisième voie » sociale-libérale (théorisée par le sociologue Anthony Giddens). En France, la SFIO fusionne en 1971 avec de petites formations de gauche pour donner naissance au Parti socialiste qui, très rapidement, opère un rapprochement stratégique avec le PCF (élaboration d'un « Programme commun », 1972-1977). La grande alternance de 1981 permet aux socialistes et aux communistes d'accéder au pouvoir et de mettre en œuvre une politique volontariste de relance budgétaire et de nationalisations. Mais l'inflation et la chute du franc obligent le gouvernement à stopper son programme économique dès 1982-1983 et à accompagner le grand tournant libéral des pays développés en s'engageant dans une politique de rigueur budgétaire. Le socialisme français semble aujourd'hui privilégier une gestion « sociale » de l'économie de marché. En Allemagne, les moyens d'intervention keynésiens sont définitivement abandonnés dans les années 1980 et le Parti social-démocrate s'oriente, vers la fin des années 1990, vers un « libéralisme tempéré ». Dans cette configuration, des interrogations se font jour sur les moyens de refonder une pensée socialiste qui ne peut plus s'appuyer ni sur l'incantation révolutionnaire ni sur la force du mouvement ouvrier.

► ***Socialisme utopique, Marx, Marxisme-léninisme, Keynésianisme***

▼ LEROUX P., *A la source perdue du socialisme français*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997 ; OWEN R., *Selected works*, Londres, Pickering & Chatto, 1993 ; BLANC L., *Lettres d'Angleterre (1861-1865)*, Paris, L'Harmattan, 2003 ; BLANQUI A., *Instructions pour une prise d'armes*, Grenoble, Cent pages, 2003 ; MARX K., ENGELS F., *Manifeste du Parti communiste*, Paris, Librio, 2004 ; PROUDHON P.-J., *Théorie de la propriété*, Paris, L'Harmattan, 2000 ; LASSALLE F., *Correspondance avec K. Marx : 1848-1864*, Paris, PUF, 1977 ; BERNSTEIN E., *Les présupposés du socialisme*, Paris, Seuil, 1974 ; JAURÈS J., *Textes choisis*, Paris, Éd. Bruno Leprince, 2003 ; LIEBKNECHT K., *Militarisme, guerre, révolution*, Paris, Maspero, 1970 ; KAUTSKY K., *Le bolchevisme dans l'impasse*, Paris, PUF, 2000 ; BLUM L., *Textes socialistes, 1919-1920*, Paris, Éd. Bruno Leprince, 2003 ; GIDDENS A. (dir.), *The global third way debate*, Londres, Polity Press, 2001 ; *The progressive manifesto : new ideas for the centre-left*, Londres, Pluto, 2004.

▽ CASTAGNEZ-RUGGIU N., *Histoire des idées socialistes*, Paris, La Découverte, 1997 ; DROZ J. (dir.), *Histoire générale du socialisme*, Paris, PUF, 1997 ; WINOCK M., *Le socialisme en France et en Europe, XIXe-XXe s.*, Paris, Seuil, 1992.

Socialisme utopique. Dans l'ouvrage *Socialisme utopique et socialisme scientifique* (1880), Friedrich Engels établit une différence entre deux orientations théoriques du socialisme européen. Il y oppose la réflexion intuitive et brouillonne des penseurs qui, dans

la première moitié du XIX^e s., ont commencé à formuler des jugements critiques sur l'organisation de la société industrielle, à l'analyse scientifique de Marx qui permet de dégager les grandes « lois » économiques et sociales du capitalisme à l'origine des inégalités de classe. Les premiers socialistes, qualifiés d'utopistes, ont eu le mérite, selon lui, de percevoir les antagonismes de classes. Mais ils ont eu le tort de compter sur leur seule force de conviction pour imposer leurs vues et de n'avoir pas perçu le potentiel révolutionnaire du prolétariat. La désignation « socialisme utopique » est aujourd'hui utilisée sur un mode moins polémique : elle renvoie aux penseurs des années 1820-1840 qui entendent réorganiser les unités de production dans la société industrielle dans le but de satisfaire les besoins de tous les salariés. R. Owen, Ch. Fourier et E. Cabet sont les trois grands socialistes utopiques du début du siècle (la réflexion de Cabet étant exposée ailleurs – v. *Communisme* –, on retiendra ici les deux premiers).

Directeur d'une usine textile dans la commune écossaise de New Lanark, Robert Owen (1771-1858) propose dès les années 1820 de transformer pacifiquement la société et, surtout, d'y réduire les inégalités en modifiant l'organisation des unités de production. Dans son entreprise, il réduit le temps de travail des salariés, crée un foyer culturel et des jardins d'enfants, organise des cours du soir. Dégageant d'importants bénéfices, il acquiert très vite une grande notoriété qui le pousse à développer un projet plus général (*Le livre du Nouveau monde moral*, 1834-1835). Pour mettre un terme définitif aux rapports d'exploitation dans la société industrielle, il préconise de constituer des « villages coopératifs », communautés autarciques de 500 à 2 000 personnes dans lesquelles toutes les tâches seraient mutualisées. Au sein de chaque village, la production et la répartition des revenus seraient organisées de façon à satisfaire les besoins de tous, et non plus seulement pour dégager des bénéfices au profit des entrepreneurs. À titre de modèle et dans le but d'inspirer des initiatives identiques, Owen fonde aux États-Unis la communauté de New Harmony. La tentative se solde néanmoins par un échec, ce qui n'empêche pas Owen de continuer à prôner les bienfaits de l'économie coopérative (*Qu'est-ce que le socialisme ?*, 1841).

En France, Charles Fourier (1772-1837) développe un projet encore plus ambitieux. Il en pose les principes dans *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* (1808) et en présente la version aboutie vingt ans plus tard, dans *Nouveau Monde industriel et sociétaire* (1829). Selon Fourier, les droits politiques promus par la Révolution française n'ont absolument pas modifié les conditions d'existence au bas de la société. Seule la reconnaissance de droits économiques fondamentaux, tels que le droit au travail et le droit à un revenu minimum, peuvent permettre à la majorité des citoyens d'accéder au bien-être. Or de tels

droits ne pouvant être admis par les patrons dans la société capitaliste, il est urgent, pour Fourier, de réformer le système économique en créant des associations d'un type inédit, appelées « phalanstères ». Chaque phalanstère serait composé de 1620 individus, à la fois producteurs et consommateurs. Il permettrait de satisfaire douze types de « passions » différentes, de sorte que le travail y deviendrait une source de plaisir, et non un simple moyen de subsistance.

Selon Fourier, les phalanstères ne peuvent être créés par la force. Ils se multiplieront par l'attrait de l'exemple, jusqu'à ce que la société tout entière se trouve restructurée. Ils pourront alors être regroupés en différentes « phalanges », lesquelles seront réunies à leur tour en une fédération mondiale. Après avoir vécu successivement dans différentes phases historiques (« l'Eden », « la Sauvagerie », « le Patriarcat » et « la Barbarie »), l'humanité pourra alors entrer dans le cinquième et dernier stade de son histoire : « l'Harmonie ». Après la mort de Fourier, l'un de ses disciples, Victor Considérant (1808-1893), s'attache à diffuser la pensée fouriériste dans le périodique *La Phalange*. Il fonde en 1852 au Texas un phalanstère baptisé « Réunion », mais cette expérience tourne rapidement au fiasco. Après l'échec de la révolution de 1848, la plupart des mouvements socialistes se détournent des projets utopistes pour privilégier une voie plus radicale, celle de la révolution prolétarienne.

► ***Communisme, Socialisme, Saint-Simon***

ENGELS F., *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Bruxelles, Aden, 2005 ; FOURIER Ch., *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, Dijon, Presses du réel, 1998 ; *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, Dijon, Presses du réel, 2001 ; OWEN R., *A new view of society and other writings*, Londres, Penguin, 1991 ; *Selected works*, Londres, Pickering & Chatto, 1993.

BENICHOU P., *Romantismes français*, t. 2 : *Le Temps des prophètes : doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 2004 ; RUSS J., *Le Socialisme utopique français*, Paris, Bordas, 1988 ; DEBOUT S., *L'utopie de Charles Fourier*, Dijon, Presses du réel, 1998 ; DUPUIS S., *Robert Owen, socialiste utopique, 1771-1858*, Paris, CNRS Éditions, 1998 ; ROUVILLOIS F. (textes choisis et présentés), *L'Utopie*, Paris, GF-Flammarion, 1998.

Société civile. Dans son acception la plus commune, le terme « société civile » désigne l'ensemble des sphères sociales (groupes, institutions, mécanismes) qui se situent hors du champ d'action de l'État. Le mot reste néanmoins vague, tant son usage s'est répandu dans les dernières décennies du XX^e^ s. Sa signification actuelle diffère des définitions successives auxquelles le terme a pu renvoyer, sous l'Antiquité ou au cours des siècles passés.

Un première occurrence peut être trouvée dans l'Antiquité grecque. La *« koinonia politike »* (communauté

politique) à laquelle se réfère Aristote* est un espace de délibération qui se distingue de la famille et du peuple, mais pas de l'État. Aux IVe et Ve s., Saint Augustin* définit la *« societas civilis »* comme la « cité terrestre », représentée sur terre par le pouvoir impérial – par opposition à la « cité céleste », représentée par l'Église. La notion de « société civile » est employée dans ce sens jusqu'à la fin du Moyen Âge. Elle est ensuite abandonnée. À partir du XVIIe s. et à la suite de Hobbes*, les principaux théoriciens du contrat social* réutilisent la notion. La société civile désigne alors la collectivité politiquement organisée, par opposition à l'état de nature. Le pouvoir civil (l'État) en est le prolongement indissociable.

À partir du XVIIIe s., la notion change à nouveau de sens sous la plume des premiers penseurs libéraux. La société civile n'est plus définie sur un registre exclusivement politique; elle est envisagée comme le produit d'une dynamique autonome, indépendante de l'État. Cette évolution sémantique est à mettre en relation avec le développement des échanges économiques, désormais perçus comme l'un des ferments essentiels de la vie en société. L'économiste écossais Adam Smith (1723-1790) définit la société civile comme la sphère dans laquelle se réalisent les échanges marchands (*De la richesse des nations*, 1776). Selon lui, le marché fonctionne comme un mécanisme de régulation naturelle des échanges dans la société. Il place les hommes dans une situation de dépendance réciproque et les réunit sans que le recours à des interventions extérieures soit nécessaire (notamment le recours à la puissance publique). Étroitement liée à la vie économique, la société civile est ainsi en mesure de s'autoréguler et l'État, désormais conçu comme une entité *extérieure* à la vie sociale, doit se garder d'interférer dans son fonctionnement. Le philosophe écossais Adam Ferguson (1723-1816) refuse quant à lui de considérer la société civile comme le résultat d'une association volontaire (c'est-à-dire d'un contrat). Il y voit plutôt le résultat naturel, spontané, des échanges entre les individus (*Essai sur l'histoire de la société civile*, 1783). À l'opposition entre état de nature et société civile (jusqu'alors privilégiée par les théories du contrat social) se substitue une démarcation entre société civile et État.

La notion « société civile » connaît une nouvelle inflexion au début du XIXe s. Dans *Principes de la philosophie du droit* (1821), Hegel* forge une nouvelle interprétation du lien entre l'État et la société civile. Pour le philosophe allemand, la société civile (ou « société bourgeoise ») est l'ensemble des individus qui subviennent à leurs besoins par leur travail. Les « bourgeois » poursuivent selon lui des objectifs « égoïstes », mais ils ne peuvent les atteindre qu'en s'insérant dans un système d'échanges économiques qui les dépasse et qui les place dans une situation de dépendance réciproque. La société civile ainsi conçue ne connaît pas spontanément l'équilibre et l'harmonie.

Livrée à elle-même, elle est affectée de mouvements erratiques et engendre des conflits qui menacent son existence. Ses membres n'ont de surcroît qu'une conscience limitée de l'ensemble auquel ils appartiennent : ils forment une communauté « sans substance », c'est-à-dire sans but positif. La société civile ne peut se perpétuer et accéder à un niveau supérieur de réalisation qu'à la condition d'être encadrée et guidée par l'État, seule institution capable de résoudre ses contradictions en lui assignant une direction morale universelle. L'État est donc bien plus qu'une structure prolongeant la société : il est la conscience universelle sans laquelle aucune liberté n'est possible.

Si la philosophie hégélienne remporte un grand succès, elle n'empêche pas le développement d'autres lectures des rapports entre État et société civile. Dans la continuité de la lecture libérale, Alexis de Tocqueville* appréhende la société civile par opposition à l'État. Mais il la définit comme un ensemble d'associations volontaires et non comme une simple confrontation d'initiatives individuelles (*De la démocratie en Amérique,* 1835-1840). Il se démarque ainsi des réflexions précédentes de Smith et de Ferguson. Selon son analyse, une société civile est formée lorsque les citoyens dépassent leur sphère privée pour développer des formes de vie en commun indépendamment de l'État, voire contre lui.

Dans *Critique de l'État hégélien* (1844), Karl Marx* récuse le schéma de Hegel. Selon lui, l'émergence de l'idée de société civile est le produit de la révolution bourgeoise contre la société d'Ancien régime qui débouche sur le mode de production capitaliste. L'idée permet à la bourgeoisie de légitimer sa position dominante et son contrôle sur l'État. Au XX^e^ s., le marxiste italien Antonio Gramsci* précise et amende cette interprétation. Il présente la société civile comme la forme d'organisation dont la bourgeoisie s'est dotée pour exercer une « hégémonie » culturelle. Elle est constituée notamment par l'Église, l'université, les institutions culturelles, les organes de presse et les intellectuels. La société civile ainsi conçue se distingue de la « société politique » dominée par l'État (qui tend pour sa part à privilégier des formes de « domination directe »). Plutôt que de s'emparer directement de la seconde, les révolutionnaires doivent prendre le contrôle de la première et la réorienter pour exercer une hégémonie alternative et faire chuter la bourgeoisie.

La réflexion sur la société civile connaît un nouveau souffle après la seconde guerre mondiale. Dans certains pays du bloc communiste, une résistance sourde contre le pouvoir commence rapidement à se développer. Après l'échec du « printemps de Prague » en 1968 et celui des mouvements étudiant et ouvrier polonais en 1968 et 1970, des intellectuels (Vaclav Havel, Adam Michnik) en appellent au développement d'une société civile capable de se développer en marge des mécanismes de contrôle pilotés par l'État. Par un

effet de miroir, la société civile est définie dans les pays occidentaux comme l'ensemble des activités qui échappent à l'emprise de l'administration publique. Faute d'une complète révision conceptuelle, cette acception est encore retenue par les acteurs et les commentateurs de la vie politique. La chute des régimes communistes et la réduction des marges de manœuvre de l'État dans le contexte d'une économie mondialisée peuvent cependant augurer de nouveaux développements théoriques.

► ***État, Contrat social, Communauté***

SMITH A., *La richesse des nations*, Paris, Flammarion, 1997; FERGUSON A., *Essai sur l'histoire de la société civile*, Paris, PUF, 1992; HEGEL F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, GF-Flammarion, 1998; TOCQUEVILLE A. de, *De la démocratie en Amérique*, Paris, GF-Flammarion, 1999; MARX K., *Critique de l'État hégélien*, Paris, Omnibus, 1996; GRAMSCI A., *Cahiers de prison*, Paris, Gallimard, 1996; HAVEL V., *Essais politiques*, Paris, Seuil, 1991; MICHNIK A., *Penser la Pologne*, Paris, La Découverte, 1983.

CHEVALLIER J. (dir.), *La société civile*, Paris, PUF, 1986; COLAS D., *Le glaive et le fléau : généalogie du fanatisme et de la société civile*, Paris, Grasset, 1992; GAUTIER C., *L'invention de la société civile, lectures anglo-écossaises : Mandeville, Smith, Ferguson*, Paris, PUF, 1993; FRYDMAN B. (dir.), *La société civile et ses droits*, Bruxelles, Bruylant, 2004; OFFERLÉ M. (dir.), *La société civile en question*, Paris, La Documentation française, 2003.

Souveraineté. Le principe de souveraineté est au cœur de la définition moderne de l'État*. Il désigne la « puissance de commandement », c'est-à-dire la prérogative que possède l'État d'exercer, sur un territoire délimité, une domination légitime, inaliénable et impersonnelle sur l'ensemble des individus, des groupes et des institutions intermédiaires. Il suppose, à l'intérieur de ce territoire, le pouvoir de faire et de défaire les lois, de les exécuter, d'exercer la justice, de lever l'impôt, de battre monnaie, mais aussi de recourir à la force (police, armée) pour maintenir l'ordre public. Il suppose également, sur la scène internationale, une reconnaissance par les autres États, sans laquelle la souveraineté n'est pas effective.

L'idée de souveraineté puise ses racines dans l'histoire européenne. Sa formation est parallèle au mouvement d'émergence des États modernes qui accompagne l'essor des grandes monarchies chrétiennes. Le mot est inventé au XII^e^ s., mais il reste largement méconnu jusqu'au XVI^e^ s. En revanche, l'idée du pouvoir souverain est en germe dans la pratique politique dès la fin du Moyen Âge, au moment où le Saint Empire romain germanique entre dans sa phase de déclin et où la papauté perd définitivement toute prétention à exercer un pouvoir temporel sur l'Europe chrétienne. C'est au XIII^e^ s. que sont formulées les premières revendications à l'exercice d'un pouvoir suprême dans les frontières délimitées d'une cité ou d'un royaume. En Italie du nord, où les cité-États ont

acquis une autonomie politique de fait, et en France, où l'ascendant progressivement acquis par la Couronne sur les seigneurs féodaux constitue un terreau favorable à l'affirmation de la suprématie du roi, canonistes et légistes s'emploient à faire triompher des formules nouvelles ou réinventées renforçant les prérogatives du prince temporel, contre la prétention du Saint empereur à incarner le pouvoir universel : « le roi est empereur en son royaume » ; « le prince est délié de toute loi » ; « ce qui a plu au prince possède force de loi ». Ces formules appuient un processus politique qui, entre le XIII^e^ s. et le XVI^e^ s., voit s'affirmer la puissance monarchique en France, en Angleterre et en Espagne, à la faveur des conflits internes aux royaumes et des alliances entre princes de sang. Progressivement, le pouvoir limité du « suzerain » de la société féodale cède la place au pouvoir supérieur et indivisible du « souverain ».

Machiavel* est le premier philosophe à promouvoir l'idée d'un pouvoir absolu tirant sa puissance de lui-même et non de son origine divine (*Le Prince,* 1513). Il forge les arguments qui donnent au pouvoir séculier une légitimité propre, indépendante de toute intervention extérieure. Mais il faut attendre Jean Bodin* pour que soit affirmé le principe d'une puissance suprême tout entière contenue dans l'État (*Les Six livres de la République,* 1576). En pleine guerre de religion, alors que la couronne de France est déstabilisée par la Réforme et les réactions hostiles de l'aristocratie catholique, le juriste français justifie la puissance de l'État par le recours à l'idée de souveraineté. Celle-ci constitue la « puissance absolue et perpétuelle d'une République ». Elle associe l'État à un pouvoir indivisible, illimité, continu et impersonnel. Sans ces quatre caractéristiques, l'État n'a point d'existence. Avec ces caractéristiques, il devient une « puissance publique » vouée à survivre à la présence contingente des gouvernants et aux évolutions du régime. Ainsi, Bodin forge-t-il non seulement la définition moderne de la souveraineté, mais il fait de celle-ci la clé de voûte de la théorie de l'État. Thomas Hobbes* interprète la notion de souveraineté dans un sens analogue, mais aussi plus autoritaire (*Léviathan,* 1651). Pour le philosophe anglais, le pouvoir souverain doit disposer d'une autorité absolue et incontestable sur les sujets du royaume. Selon lui, en effet, seule la puissance suprême du souverain peut assurer le maintien de la paix civile dans un monde où les êtres humains sont naturellement portés à s'entre-déchirer.

Née dans le contexte de l'État monarchique, l'idée de souveraineté survit aux changements politiques du XVIII^e^ et du XIX^e^ s. : l'émergence de l'idée d'État-nation, l'affirmation du parlementarisme et le début du processus de démocratisation politique. Auparavant, la souveraineté était clairement associée au « pouvoir civil » conçu comme une entité supérieure, distincte de la société. Avec le renforcement du sentiment national et les critiques de plus en plus explicites de l'absolutisme, des voix commencent à

revendiquer la légitimité du peuple tout entier à devenir le pouvoir civil, en se substituant au roi comme « corps politique » du royaume. Cette volonté d'arrimer le peuple à l'État est l'une des revendications principales des révolutionnaires américains et français à la fin du XVIII[e] s. Elle contribue à une révision fondamentale de la théorie de souveraineté. Désormais, la souveraineté n'est plus seulement entendue comme le principe interne justifiant la puissance de commandement de l'État : elle est aussi considérée comme le fondement de la légitimité du pouvoir qui s'exprime dans le peuple-nation.

Rousseau* est l'un des premiers philosophes, quelques années avant la Révolution française, à présenter le peuple comme la source unique du pouvoir et, par conséquent, le titulaire de la souveraineté (*Du Contrat social*, 1762). L'État, selon lui, est indissociable du peuple souverain ; il n'en est que le prolongement. Pour Rousseau, chaque citoyen, en tant que composante du peuple, possède une parcelle de la souveraineté. Aucun individu ne saurait néanmoins s'exprimer de façon séparée dans l'espace politique, car la souveraineté du peuple ne se divise pas : elle s'exerce collectivement, par la voie de la « volonté générale » (décision unanime adoptée par le peuple tout entier).

Les idées de Rousseau sont reprises en 1789 par les députés révolutionnaires, avec l'intention bien précise de mettre fin à l'héritage de la société féodale. Retenant les thèses du *Contrat social*, les révolutionnaires rompent avec les théories qui, depuis Bodin, recherchaient la souveraineté hors de la société, dans un État auquel s'identifiait la puissance royale. Désormais, la souveraineté émane du peuple, creuset de la légitimité politique. Le roi n'en est plus le dépositaire. Dans le contexte révolutionnaire, les députés de 1789 forgent néanmoins une interprétation originale de la souveraineté. Ils proclament que la souveraineté n'appartient pas au « peuple » (c'est-à-dire l'addition des individus et des groupes divers composant la société), mais à la « nation » (considérée comme un « être collectif » incarnant le peuple dans son ensemble). « Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément » proclame la *Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789. Les révolutionnaires défendent ainsi le principe de la « souveraineté nationale » (qui justifie une représentation unitaire du peuple par la voie de représentants élus) contre le principe de la « souveraineté populaire » de type rousseauiste (qui implique de donner aux citoyens un pouvoir direct). Forgée par l'abbé Sieyès (*Qu'est-ce que le tiers-état ?*, 1789), cette conception de la souveraineté nationale permet ainsi aux députés bourgeois à la fois de se défaire de la monarchie absolue des Bourbons et de refuser le principe de la « démocratie pure » à laquelle ils sont opposés. Contre cette interprétation élitiste, Robespierre tentera, en 1793, de faire prévaloir la conception de la

souveraineté populaire, mais il placera en réalité le pays sous la dictature. Les deux interprétations de la souveraineté seront progressivement conciliées en France dans la seconde moitié du XIX^e s., avec l'enracinement du parlementarisme et l'extension du suffrage populaire, donnant naissance à la « démocratie représentative ».

Le transfert de la souveraineté au peuple-nation dans la théorie démocratique n'a pas mis fin à la conception juridique de l'État souverain, héritée de Bodin. Certes, l'État n'est plus le creuset de la souveraineté : en démocratie, la légitimité politique prend sa source dans la nation, c'est-à-dire la « communauté des citoyens ». Néanmoins, l'État étant conçu comme la personnification juridique de la nation, il apparaît normal qu'il reste l'institution chargée de mettre en œuvre la souveraineté. Les théories du droit continuent d'ailleurs d'évoquer la « souveraineté de l'État » pour désigner les caractéristiques juridiques et politiques de la puissance étatique dans le monde contemporain. Cette souveraineté est composée de deux dimensions indissociables.

La souveraineté *interne* de l'État s'exerce par la puissance de commandement. Elle prend la forme d'un pouvoir institutionnel disposant du droit légitime de gouverner une population donnée dans le cadre d'un territoire délimité, ce qui implique le droit de recourir à la force pour préserver la stabilité de l'ordre politique établi. Dans les cas extrêmes, elle justifie que l'État puisse recourir à la « raison d'État* » et se libérer ainsi momentanément, pour protéger ses propres institutions, de toute conduite morale (ce qui suppose, en démocratie, de pouvoir ignorer le contrôle des organes parlementaires et judiciaires). La souveraineté interne est considérée comme absolue, puisque l'État est au-dessus de toutes les autres institutions. Elle s'exprime concrètement par la faculté de l'État de créer la loi, de l'appliquer et de l'interpréter.

La souveraineté *externe* de l'État a pris une importance grandissante au fur et à mesure que les relations internationales se structuraient autour du principe de reconnaissance étatique sur les plans diplomatique et militaire (notamment après les Traités de Westphalie de 1648). Sur le plan juridique, la souveraineté externe assure à l'État une existence institutionnelle dans l'ordre international. Sur le plan politique, elle lui garantit formellement le droit à ne pas subir d'influence externe dans la conduite de la politique nationale. Elle ne s'exprime pas par la puissance, mais par l'indépendance. Dans la réalité, bien évidemment, la souveraineté des États les plus faibles sur les plans économique et militaire est limitée. Ces États subissent de multiples formes d'ingérence (diplomatique, économique, militaire, culturelle...) de la part des États les plus puissants. La souveraineté externe de l'État est donc loin d'être absolue. Elle est en fait doublement limitée : non seulement elle n'existe que par la reconnaissance exté-

rieure, mais elle se heurte à la souveraineté des autres États.

Sur bien des points, l'idée de souveraineté de l'État subit une sérieuse érosion à la fin du XX^e s., contrairement à l'idée de souveraineté nationale qui reste au cœur de la théorie démocratique. Tout d'abord, le déclin de l'État-providence, le tournant néo-libéral amorcé par les pays les plus riches au cours des années 1980 et le développement du capitalisme financier, ont sérieusement contribué à déposséder les États de nombreux leviers de contrôle sur la société, en faisant émerger de puissants acteurs privés (groupes financiers, entreprises transnationales, organisations non gouvernementales, etc.) dont l'influence est devenue décisive sur la vie économique et sociale. Ensuite, la mondialisation des échanges au cours des années 1980-2000 et des facteurs aussi divers que le dynamisme de mouvements religieux transnationaux, l'intensité des migrations non contrôlées, la poussée de régionalismes politiques, la protection des particularismes culturels ou encore le développement d'Internet, ont concouru à affaiblir l'emprise des États sur leur territoire national. Dans ce contexte de changement (qui suit bien évidemment des temporalités variables selon les pays), de nombreux gouvernements se résolvent aujourd'hui à réformer leurs institutions et à s'éloigner du modèle rigide de l'État-nation, par la décentralisation des pouvoirs, la création d'espaces d'échanges économiques supranationaux et l'abandon de pans entiers de compétences au profit du secteur privé.

La formation de l'Union européenne comme entité politique constitue aujourd'hui l'un des plus redoutables défis posés au modèle de l'État souverain, ce qui suscite de nombreux débats philosophiques et politiques (Jurgen Habermas*, Jean-Marc Ferry, Jacques Derrida*, Hans-Georg Gadamer, Etienne Balibar). Non seulement, en Europe, l'exercice de la souveraineté est désormais partagé par plusieurs États dans de nombreux domaines, mais l'identification historique de l'État à la nation sur laquelle s'est forgée l'idée moderne de souveraineté n'apparaît plus aussi fondamentale. Il reste que les tensions internationales dans le contexte de l'après-11 septembre, puis la guerre en Irak engagée en 2003 par les États-Unis, ont montré récemment le poids que détenaient encore les États souverains les plus puissants dans la conduite des relations diplomatiques et militaires. La vie des États sur la scène internationale est donc loin d'être régulée exclusivement par des mécanismes « multilatéraux » (tels que ceux de l'ONU) ou par la main invisible du marché. Le concept de souveraineté reste au cœur de l'équilibre des puissances.

► ***Pouvoir, État, État-nation, Raison d'État, Démocratie, Bodin, Hobbes, Rousseau***

BODIN J., *Les Six livres de la République*, Paris, Livre de Poche, 1993 ; HOBBES T., *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000 ; ROUSSEAU J.-J., *Du Contrat social*, Paris, GF-Flammarion, 2001.

▽ MAIRET G., *Le principe de souveraineté,* Paris, Gallimard, 1997 ; BEAUD O., *La puissance de l'État,* Paris, PUF, 1994 ; DAVID M., *La souveraineté du peuple,* Paris, PUF, 1996 ; TROPER M., *Pour une théorie juridique de l'État,* Paris, PUF, 1994 ; LEGROS R., *La question de la souveraineté : droit naturel et contrat social,* Paris, Ellipses, 2001 ; DE MATTEI R., *La souveraineté nécessaire,* Paris, Guibert, 2001 ; BADIE B., *Un monde sans souveraineté,* Paris, Fayard, 1999.

Spinoza (Baruch). Issu d'une famille de juifs portugais émigrés en Hollande au XVI^e^ s., Spinoza (1632-1677) est l'un des philosophes les plus controversés de son époque. N'hésitant pas à afficher sa liberté de penser, il est mis au ban de la communauté juive par le Conseil des rabbins d'Amsterdam (1656) et subit les condamnations des autorités chrétiennes. Son scepticisme à l'égard des miracles et son rejet de la providence divine s'accordent mal avec la piété, imprégnée de superstitions, du XVII^e^ s.

Spinoza est en apparence un penseur paradoxal. D'un côté, il dénonce les illusions du « libre-arbitre » et considère que l'homme est enchâssé dans les déterminismes de la Nature (*L'Éthique*, 1677). De l'autre, il forge une philosophie de la liberté et de la vie heureuse. On retient généralement de Spinoza ses positions beaucoup plus révolutionnaires exposées dans le *Traité théologico-politique* (1670), où le philosophe hollandais prône la tolérance en matière religieuse, la liberté d'expression et même la séparation du pouvoir religieux et du pouvoir politique.

Le paradoxe se comprend de la manière suivante : l'homme est libre, non pas lorsqu'il tente de manière illusoire de s'extraire de la Nature, mais lorsqu'il comprend et explique les mécanismes et les causes qui agissent sur lui. C'est donc la connaissance qui libère : l'homme vertueux doit vivre « sous l'emprise de la raison ». Mais fort logiquement, celle-ci ne peut se réaliser pleinement que dans un État qui respecte la liberté de penser (même si la contrainte publique se justifie par la nécessité de préserver la paix). C'est donc au pouvoir civil de protéger cette liberté essentielle. En ce sens, Spinoza est l'un des précurseurs de l'État de droit* et de l'idée de laïcité*.

► ***Liberté, Laïcité, État de droit***

▽ SPINOZA B., *L'Éthique*, Paris, Gallimard, 1994 ; *Traité politique*, Paris, Livre de Poche, 2002 ; *Traité théologico-politique*, Paris, Flammarion, 2004 ; *Traité de la réforme et de l'entendement*, Paris, Vrin, 2004.

▽ BALIBAR E., *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1996 ; DEJARDIN B., *Pouvoir et impuissance : philosophie et politique chez Spinoza*, Paris, L'Harmattan, 2003.

Stoïcisme. Doctrine morale fondée à Athènes par Zénon de Citium vers les années 300 avant notre ère, le stoïcisme exerce une influence décisive sur la pensée philosophique antique des siècles hellénistiques, puis de la période impériale romaine. Les Stoïciens considèrent que l'univers est organisé selon des principes

harmonieux et immuables sur lesquels les hommes n'exercent aucune emprise. La Nature et son ordonnancement sont le fondement de toute sagesse, le lieu de la raison universelle. Aussi, la quête du bien suppose que chaque être humain cherche à se conformer aux lois de la nature.

Si l'ordre extérieur est invariable et perpétuel, la vie intérieure doit en revanche, pour les Stoïciens, être le lieu d'un perfectionnement moral continu en vue d'accéder à la « tranquillité de l'âme » (ce que les Grecs appelle « ataraxie »). Tout être humain doit en effet s'exercer à forger une vie morale exemplaire par l'apprentissage du contrôle de soi et le détachement à l'égard de ses désirs intérieurs. À la différence de l'épicurisme, système de morale qui place le principe du plaisir au centre de la quête du bonheur et en fait la condition de l'harmonie de l'existence, le stoïcisme prône une certaine austérité morale et le refus de se plier aux contingences matérielles.

La morale stoïcienne forgera des générations de philosophes dont certains, comme Epictète, gagneront la célébrité. Elle exercera une influence sur la pensée politique romaine, par l'intermédiaire de Cicéron*, de Sénèque et de Marc Aurèle*. Pour tous ces auteurs, la sagesse politique s'exprime moins dans l'organisation de la cité que dans l'attitude morale des gouvernants. Ceux-ci doivent chercher à agir en conformité avec la « raison naturelle », c'est-à-dire à reproduire fidèlement les principes immuables inscrits dans l'ordre de la Nature. Leurs choix ne sont pas libres. Ils doivent accomplir le bien par un perfectionnement de l'esprit qui leur permet d'accéder à la sagesse philosophique et d'agir conformément aux règles nécessaires qui s'imposent à eux. C'est la vertu du dirigeant qui conduit au bien de la cité, non la volonté de façonner le monde.

► ***Antiquité, Morale, Marc Aurèle, Cicéron***

▽ LONG A., SEDLEY D., *Les philosophes hellénistiques*, t. 2 : *les Stoïciens*, Paris, Flammarion, 1997 ; BRUN J., *Le Stoïcisme*, Paris, PUF, 2002 ; SCHUHL P.-M., *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, 1997.

Strauss (Léo). Né en Allemagne, Léo Strauss (1899-1973) émigre en France pour fuir le nazisme, puis s'installe aux États-Unis en 1938 où il poursuit une carrière philosophique consacrée à la réhabilitation de la pensée des Anciens. Souvent dépeinte comme « anti-moderne », l'œuvre straussienne se présente comme un long combat contre la dérive positiviste de la science politique contemporaine, dont la tendance à l'historicisme* ne permet plus d'arbitrer les conflits de valeurs (*Droit naturel et histoire*, 1953). Face à la « guerre des dieux » déjà prophétisée par Nietzsche* et reprise par Max Weber, Léo Strauss ne voit de réconciliation qu'en reprenant le chemin de la pensée classique dont la vertu consiste à ériger des étalons intemporels, comme le Juste, le Bien

et le Beau, qui permettent d'évaluer le cours de l'histoire et de gouverner dans la perspective du bien commun. Du fait de son attachement aux « valeurs traditionnelles », la philosophie straussienne est devenue une référence incontournable de la pensée conservatrice américaine, au point d'être mise en avant par l'entourage du président des États-Unis sous la première mandature de G. W. Bush.

► ***Anciens et Modernes, Historicisme, Justice, Morale***

▼ STRAUSS L., *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986 ; *La renaissance du rationalisme classique*, Paris, Gallimard, 1993 ; *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, Paris, PUF, 1992.

▽ BLOOM A., « Un vrai philosophe », *Commentaire*, 1, 1978 (91-105) ; FERRY L., *Rejouer le politique*, Paris, Galilée, 1981.

Thomas d'Aquin. L'œuvre de Thomas d'Aquin (1225-1274) constitue l'une des plus remarquables synthèses des connaissances théologiques et philosophiques de la fin du Moyen Âge*. L'ambition de la *Somme théologique* (1266-1273) de concilier les sources disponibles de la pensée antique (les Stoïciens, Aristote, Cicéron et les grands principes du droit romain) avec les fondements de la théologie chrétienne ne contribue pas simplement à sensibiliser la doctrine de l'Église aux idées païennes sur la nature, le bien et la justice. Elle concoure à la transformation de la conception générale de l'ordonnancement du monde et, partant, débouche sur une vision sensiblement renouvelée des liens qui relient les hommes à la marche de l'univers.

La pensée thomiste ne rompt pas avec la théologie de la grâce selon laquelle l'homme, ayant été chassé du paradis terrestre après avoir péché, n'a désormais d'autre choix, pour trouver le salut éternel dans le Royaume des Cieux, que de vouer sa vie au rachat de son âme et de s'en remettre en totalité à la miséricorde de Dieu. Elle procède néanmoins à une révision de la doctrine chrétienne en redonnant une place centrale à l'idée antique de « nature ». Alors que la théologie classique augustinienne affirmait que l'homme, depuis la Chute, avait définitivement perdu sa liberté et ne pouvait donc plus trouver de réponse dans la vie naturelle, Thomas reprend les postulats d'Aristote et affirme que les êtres humains peuvent renouer avec la vie vertueuse dans le cadre de la nature (entendue chez Thomas comme l'ordre des choses et des êtres sur la terre, tel qu'il procède de la volonté divine). Autrement dit, pour le théologien italien, la nature n'est plus associée irrémédiablement au péché : elle est au contraire le prolongement harmonieux du schéma divin.

Cette révision théologique a des conséquences particulièrement importantes pour la doctrine de l'Église, car elle autorise la réalisation d'une vie humaine orientée vers la recherche du bien dans le cadre même de la « cité » (vue par l'aristotélisme comme le creuset de la vie naturelle). La société humaine n'est donc plus conçue comme le lieu du vice, de la corruption et de l'immoralité : elle est aussi le lieu d'une vie commune qui, par la volonté des hommes, peut être ordonnée « en vue du bien commun ». De cette manière, le thomisme réhabilite la cité et ouvre un espace de réflexion sur la vie communautaire. Le renversement de perspective est radical : la société humaine n'est plus exclusivement identifiée à un ordre primordial définitivement fixé par la Création, mais apparaît comme un ordre en mouvement capable d'être guidé vers la quête du bien.

À cet égard, la *Somme théologique* n'hésite pas à identifier un domaine de la raison, lié à la nature. La distinction qu'elle opère entre les différents types de « lois » qui gouvernent l'univers consacre en effet l'existence d'un espace autonome dans lequel les hommes ne sont plus totalement passifs. Reprenant les postulats philoso-

phiques de l'Antiquité, Thomas distinguent trois lois qui, associées les unes aux autres, contribue à l'équilibre du monde : la « loi éternelle », incarnation de la volonté divine ; la « loi naturelle », prolongement de la première dans la vie terrestre ; enfin, la « loi humaine », œuvre de la raison des hommes, permettant d'organiser la vie humaine sur terre dans la recherche du bien. Ces trois lois sont enchâssées dans la « loi divine » qui a été délivrée directement par Dieu à travers la parole des prophètes et qui gouverne le chrétien dans sa foi. Au total, le thomisme forge un système théologique extraordinairement riche dont la force réside, en plein Moyen Âge, dans sa volonté d'appuyer les « vérités chrétiennes » sur les solides fondements de la philosophie, sans jamais chercher à mettre en cause la doctrine des Pères de l'Église.

►***Moyen Âge, Augustin, Christianisme et politique, Justice***

▼ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984.

▽ NODÉ-LANGLOIS M., *Vocabulaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Ellipses, 1999 ; CHENU M.-D., *St Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris, Seuil, 2005 ; TORRELL J.-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2002 ; CATTIN Y., *L'anthropologie politique de Thomas d'Aquin*, Paris, L'Harmattan, 2003.

Tocqueville (Alexis de). L'œuvre d'Alexis de Tocqueville (1805-1859) a longtemps été mésestimée en France, alors qu'elle n'a jamais cessé d'être commentée aux États-Unis. Redécouverte dans les années 1970 à la faveur du déclin des idées marxistes, l'analyse tocquevillienne de la Révolution française et de la démocratie libérale est à nouveau attentivement étudiée aujourd'hui.

Tocqueville doit une grande partie de son succès à sa monumentale fresque, *L'Ancien régime et la Révolution* (1856), dans laquelle il tente d'identifier les grandes dynamiques historiques qui ont lentement préparé la rupture de 1789. Contre toute vision héroïque centrée sur les acteurs de la Révolution, il montre que celle-ci trouve ses implications profondes dans le processus multiséculaire d'unification territoriale et de centralisation des institutions françaises, ainsi que dans une transformation lente des mentalités liée à la montée en puissance de la bourgeoisie. Toutes ces évolutions, en contribuant à faire émerger un désir de plus en plus insatiable de liberté et d'égalité dans la société française, auraient commencé à fissurer l'édifice féodal (administratif, social et moral) de la société d'Ancien régime.

Tocqueville apporte une contribution substantielle à la théorie démocratique dans une œuvre écrite vingt ans plus tôt, alors qu'il est jeune député libéral de la monarchie de Juillet : *De la démocratie en Amérique* (1835-1840). Il y analyse avec minutie la culture, les mœurs et les institutions de la société américaine naissante et en tire des observations essentielles dont il se sert pour forger une réflexion sur la démocratie. Pour Tocqueville, l'ensemble des socié-

tés suivent un mouvement historique qui les conduit, chacune à un rythme différent, à s'ouvrir aux idées de liberté et d'égalité. Ce mouvement n'est pas seulement institutionnel : non seulement il s'inscrit dans l'évolution des pratiques sociales, mais il donne lieu à l'émergence d'une nouvelle conscience. Dans le nouvel « état démocratique », les hiérarchies fermées de la société féodale se dissolvent au profit d'une « égalité des conditions » qui reconnaît à chaque individu, quelle que soit son rang social, le droit de s'élever dans la société.

Le jeune député est conscient des limites du modèle démocratique. Il rappelle que « l'omnipotence de la majorité » provoque inéluctablement l'instabilité législative, et qu'elle conduit à un système tyrannique où les droits de la minorité sont régulièrement bafoués. Il montre aussi qu'aux États-Unis, la montée de l'individualisme est consubstantielle au renforcement de la société démocratique : elle s'accompagne du déclin des solidarités et du désintérêt croissant des citoyens pour la vie publique. Une telle évolution fait peser un risque sur le fragile édifice de liberté car, dans un monde où les communautés s'affaiblissent, la société peut de moins en moins faire contrepoids à l'État grandissant. Ainsi se développe le danger d'un « despotisme mou » par lequel l'État, sans exercer de violence, s'étend comme une puissance infinie et finit par gérer la vie privée des individus, alors qu'il devrait se cantonner aux affaires publiques.

Pour Tocqueville, cependant, l'exemple américain montre que « l'esprit de liberté » peut aider à limiter les risques de la vie démocratique. Les États-Unis sont parvenus à édifier un modèle d'auto-gouvernement (*self-government*) protecteur des « libertés locales » : non seulement la décentralisation y fait contrepoids à la puissance de l'État fédéral, mais elle stimule naturellement l'esprit civique. De plus, la force des associations, la liberté de la presse et le rôle essentiel joué par le droit constituent en Amérique des garde-fous essentiels pour protéger la pluralité des opinions et le droit des nombreuses minorités à coexister. Enfin, la force du sentiment religieux y limite sensiblement les effets de l'individualisme démocratique, en y renforçant le sens de la communauté et en distillant des valeurs morales qui maintiennent les solidarités.

C'est ainsi les règles d'une « démocratie libérale » que décèle Tocqueville dans son étude de la société américaine, une démocratie équilibrée où la « passion de l'égalité » cohabite harmonieusement avec le « désir de liberté ». Faisant coexister la souveraineté du peuple et le pluralisme politique, le sens de l'unité nationale et l'aspiration à la diversité des communautés, l'Amérique constitue un modèle social et politique que la bourgeoisie conservatrice à la tête de la monarchie de Juillet serait bien inspirée de regarder. Malheureusement, ni la politique autoritaire de Guizot dans les années 1840, ni le projet de la « République sociale » de 1848, encore moins le

rétablissement du modèle impérial en 1852, ne donneront raison au philosophe français. Ses observations sociologiques n'en constituent pas moins une analyse brillante du processus de changement à l'œuvre dans la vie sociale du XIX^e s., un processus qui conduira quelques décennies plus tard à l'enracinement des modèles démocratiques et libéraux.

► ***Libéralisme, Liberté, Démocratie, Citoyenneté***

▼ TOCQUEVILLE A. de, *L'Ancien régime et la Révolution,* Paris, GF-Flammarion, 1993 ; *De la démocratie en Amérique,* Paris, GF-Flammarion, 1993 (t. 2) et 1999 (t. 1).

▽ BENOÎT J.-L., *Comprendre Tocqueville,* Paris, Cursus, 2004 ; COENEN-HUTHER J., *Tocqueville,* Paris, PUF, 1997 ; DUBOIS Ch., *Alexis de Tocqueville,* Paris, Ellipses, 2004 ; ANTOINE A., *L'impensé de la démocratie : Tocqueville, la citoyenneté et la religion,* Paris, Fayard, 2003.

Totalitarisme. En 1922, le terme « totalitarisme » est forgé par les adversaires de Benito Mussolini pour dénoncer le coup de force qui l'a conduit au pouvoir. Le Duce le reprend à son compte et le réutilise, à partir de 1925, dans les textes officiels du régime. Ce n'est toutefois qu'après la seconde guerre mondiale que des historiens et philosophes politiques s'efforcent de le définir avec précision et de lui donner un contenu scientifique, sans parvenir néanmoins à s'accorder sur les fondements du phénomène totalitaire. Deux questions structurent les débats. Est-il possible d'identifier des caractéristiques communes à tous les totalitarismes ou doit-on se résoudre à reconnaître la spécificité de chaque régime totalitaire ? Les mécanismes de pouvoir qualifiés de totalitaires permettent-ils d'exercer un contrôle absolu sur la société ?

Une première lecture consiste à chercher l'essence du totalitarisme dans une façon de penser la collectivité forgée par des traditions intellectuelles antérieures à l'entre-deux-guerres. Karl Popper* développe cette lecture dans *La société ouverte et ses ennemis* (1945). Selon lui, Platon*, Hegel* et Marx* ont posé les fondements de la pensée totalitaire. Tous se sont représentés une organisation sociale infaillible et définitive. Aucun n'a développé les principes de mise à l'épreuve et de perfectibilité qui fondent le pluralisme. Dans *Les origines de la démocratie totalitaire* (1952), Jacob L. Talmon (1916-1980) fait pour sa part remonter la généalogie du totalitarisme au XVIII^e s. Le rationalisme des Lumières* a selon lui présenté un caractère ambivalent et défini deux démarches concurrentes. La première, le « libéralisme empiriste et pluraliste », prône « une amélioration graduelle et pragmatique de la société, en respectant son autonomie par rapport à l'État ». La seconde, le totalitarisme de nature « messianique », aspire à « conformer par la force l'humanité à un ordre idéal préétabli ».

Dans *Le système totalitaire*, dernier opus d'une trilogie intitulée *Les origines du totalitarisme* (1951), Hannah Arendt* tente pour sa part de rechercher les traits distinctifs des

régimes totalitaires. Selon elle, seules l'Allemagne nazie après 1939 et l'URSS sous la domination de Staline peuvent être rangées dans cette catégorie. Ces expériences historiques combinent en effet trois phénomènes. Elles sont caractérisées tout d'abord par un phénomène d'atomisation. Les régimes totalitaires s'appuient sur des masses apathiques et dépolitisées plutôt que sur des groupes organisés. Dans cette configuration, les individus évoluent dans un isolement extrême et se trouvent plongés dans l'« expérience absolue de la non appartenance au monde ». Les totalitarismes stalinien et nazi sont caractérisés ensuite par un phénomène de dispersion des pouvoirs. Une concurrence exacerbée est entretenue entre différentes instances de contrôle social – parti, administration, armée – qui empêche de localiser précisément la source des décisions politiques. Enfin, les deux totalitarismes suivent une démarche prophétique, qui se traduit par « la volonté de tout expliquer, jusqu'au moindre évènement, en le déduisant d'une seule prémisse ». Les régimes totalitaires prétendent ainsi connaître la marche de l'histoire; ils entendent modeler le présent pour préparer un avenir dont ils prévoient les contours dans les moindres détails. Ces trois phénomènes donnent forme à des « mécanismes de domination totale » qui rendent obsolète l'alternative classique entre régimes sans lois et régimes soumis à des lois. Si des lois sont bien invoquées dans les régimes totalitaires, elles n'ont rien de commun avec les formes des États de droit : loin de constituer « un cadre stable où les actions et les mouvements humains peuvent prendre place », elles sont modifiées en permanence et deviennent « l'expression du mouvement même ».

Dès 1956, Carl J. Friedrich (1901-1984) et Zbigniew Brzezinski (né en 1928) remettent en cause cette lecture. Ils entendent caractériser le totalitarisme comme la réunion de six traits caractéristiques empiriquement observables. Un régime devient totalitaire lorsqu'il est caractérisé par 1) une idéologie officielle qui couvre tous les aspects de la vie quotidienne et à laquelle chacun est tenu d'adhérer; 2) un parti unique détenteur d'un monopole sur les activités politiques; 3) un système policier appuyé sur des techniques élaborées de surveillance et de torture physique ou morale; 4) une maîtrise exclusive des moyens modernes d'information; 5) une soumission de toutes les activités économiques aux directives de l'appareil bureaucratique; 6) un contrôle absolu de l'État sur l'armée. Influencés par le contexte de la guerre froide, les deux auteurs en tirent la conclusion que seule la pratique du pouvoir observée sous Staline répond aux critères énoncés.

Raymond Aron* retient la même démarche énumérative dans *Démocratie et totalitarisme* (1965). À ses yeux, les caractéristiques recensées n'ont cependant pas valeur de définition substantielle. Elles ne permettent pas d'identifier la nature profonde du phénomène totalitaire,

mais d'évaluer le degré de proximité entre certaines expériences politiques et un modèle pur du totalitarisme (un « type idéal ») qui ne se réalise jamais complètement dans la réalité historique. Le philosophe français retient cinq éléments essentiels du totalitarisme : 1) l'existence d'un parti monopolistique qui contrôle entièrement l'activité politique; 2) la propension de ce parti à s'appuyer sur une idéologie propre et à lui conférer une autorité absolue; 3) le recours à la force ou à la propagande pour inculquer au plus grand nombre les principes qui en découlent; 4) la soumission des activités économiques à ces mêmes principes; 5) l'attachement à sanctionner les « fautes économiques » comme des « fautes idéologiques ».

Claude Lefort (né en 1924) s'interroge quant à lui sur les relations entre démocratie et totalitarisme (*Un homme en trop,* 1976; *L'invention démocratique,* 1981). Selon le philosophe français, le pouvoir est un « lieu symbolique » au moyen duquel la société prend conscience d'elle-même et se pense comme unie ou divisée. Dans une démocratie, ce lieu est « vide ». Il peut seulement être occupé de façon temporaire. L'organisation régulière d'élections compétitives et la logique de l'alternance impliquent que la société se représente comme divisée et comme séparée du pouvoir. Dans un régime totalitaire, au contraire, le lieu symbolique est rempli par un chef ou par un parti inamovible. En contemplant cette figure pleine, la société totalitaire se perçoit elle-même comme unitaire, comme une « société-Une » qui ne se distingue pas du pouvoir. Les réalités sociales et politiques s'y trouvent confondues. Pour maintenir ce dispositif, il est nécessaire de prohiber toute discorde. Les opinions dissidentes sont interprétées comme des complots contre l'unité de la société; elles sont immédiatement muselées. Le totalitarisme s'explique en somme par un refus d'assumer la division et l'indétermination qui forment le substrat de la démocratie.

Tous les philosophes évoqués ci-dessus partent du principe qu'une fois mis en place, les mécanismes de domination sont efficaces et pleinement maîtrisés. Les historiens contemporains questionnent ce postulat et invitent à penser autrement le totalitarisme. Leurs travaux se développent dans deux directions. L'école de l'« histoire du quotidien » (*alltagsgeschichte*) s'est attachée à étudier les formes de contrôle exercées par les autorités sur les masses. Selon ses animateurs, les appareils d'encadrement et de répression n'empêchent pas les individus et les groupes de cultiver un « quant à soi » (*eigensinn*), selon l'expression d'Alf Lüdtke. Cette disposition ne doit pas être interprétée comme un simple refuge psychologique qui permettrait aux individus et aux groupes de s'auto-préserver. Elle permet plutôt d'opérer des transactions avec le pouvoir : dès lors que les autorités la prennent en compte et s'y adaptent, les administrés agissent et s'expriment sur le mode officiellement prescrit. Pour raffermir son assise, le

régime renonce donc à exercer un contrôle direct et monolithique sur la société. L'historiographie de l'Allemagne nazie a permis en second lieu de discuter l'emprise des chefs politiques sur les rouages du système totalitaire. L'école dite « intentionnaliste » (Eberhard Jäckel, Andreas Hillgruber) voit dans la construction et dans l'évolution du IIIe Reich la réalisation méthodique de plans conçus de longue date par Hitler. À l'inverse, l'école dite « fonctionnaliste » (Martin Broszat, Hans Mommsen) refuse d'expliquer l'histoire du nazisme par la personnalité et les idées d'Hitler. Elle met plutôt l'accent sur des interactions non contrôlées entre différentes sources de décision. Dans cette perspective, la rhétorique du Führer n'a d'autre fonction que de donner *a posteriori* une cohérence et une légitimité à des orientations qui ne sont pas totalement maîtrisées au sommet du pouvoir.

Dans ses récents travaux, Ian Kershaw (né en 1943) tente de dépasser ce conflit d'interprétation et de concilier les deux approches. Pour analyser le nazisme, il emprunte à Max Weber la notion de « domination charismatique » et en redéfinit la portée. Selon l'historien britannique, les attentes diffuses formées dans la population allemande au cours des années 1920 jouent un rôle bien plus important que la personnalité du dictateur. Hitler n'envoûte pas les foules par la force du verbe; il est choisi par elles pour répondre à un besoin qui existe déjà et prend la forme d'une « nostalgie quasi-religieuse de certains secteurs de la société pour une forme d'autorité suprême de droit divin ». Une fois investi, Hitler doit malgré tout lutter contre la « routinisation » de son « charisme » sous peine de le voir se dissiper. À cette fin, il multiplie les centres de pouvoirs (parti, administration, armée, police...) et entretient entre eux une concurrence permanente pour imposer son arbitrage et convaincre de son rôle de chef. Il parvient ainsi à maintenir autour de lui une « communauté charismatique ». Loin de reposer sur une structure de domination compacte et massive, le régime ne tient en place qu'à la faveur d'un désordre sciemment entretenu.

Plus récemment, plusieurs historiens ont rouvert le débat sur l'opportunité de mettre en rapport l'expérience soviétique et la montée du nazisme. Développée en Allemagne à partir de 1986, la « querelle des historiens » (*Historikerstreit*) remet sur le métier un problème abordé par les premiers théoriciens du totalitarisme. Ernst Nolte (né en 1923) dépasse le stade de la simple comparaison pour établir une relation de causalité entre le communisme soviétique et le régime nazi. Selon lui, le IIIe Reich a été édifié pour faire barrage à la puissance soviétique. La Shoah est une réaction au « génocide de classe » organisé par les bolcheviks. Les camps d'extermination ont été conçus en réplique au modèle du goulag. La grande majorité des spécialistes condamne cette

analyse, estimant que le lien établi entre nazisme et stalinisme mettait en question l'unicité de la Shoah. Jürgen Habermas* y décèle pour sa part une entreprise de dédouanement visant à exonérer l'Allemagne du caractère odieux de ses crimes, alors que le génocide fait aujourd'hui partie intégrante de la mémoire nationale et même de l'identité allemande.

► ***National-socialisme, Marxisme-léninisme, Pouvoir, Peuple***

▼ ARENDT H., *Les origines du totalitarisme*, Paris, Seuil, 1998; ARON R., *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1987; BROSZAT M., *L'État hitlérien*, Paris, Fayard, 1986; FRIEDRICH C., BRZEZINSKI Z., « Les caractéristiques générales de la dictature totalitaire », *in* TRAVERSO E., *Le totalitarisme : le XX^e siècle en débat*, Paris, Seuil, 2001, (472-488); FURET F., NOLTE E., *Fascisme et communisme*, Paris, Plon, 1998; HABERMAS J., « Sur les tendances apologétiques dans l'historiographie allemande », *in* Collectif, *Devant l'histoire*, Paris, Cerf, 1988; KERSHAW I., *Hitler : essai sur le charisme en politique*, Paris, Gallimard, 2001; LEFORT C., *Un homme en trop*, Paris, Seuil, 1976; *L'invention démocratique*, Fayard, 1994; *La complication*, Paris, Fayard, 1999; NOLTE E., *La guerre civile européenne 1917-1945,* Paris, Éditions des Syrtes, 2000; TALMON J. L., *Les origines de la démocratie totalitaire*, Paris, Calmann-Lévy, 1966.

▽ BRUNETEAU B., *Les totalitarismes*, Paris, A. Colin, 1999; FERRO M., *Nazisme et communisme, deux régimes dans le siècle*, Paris, Hachette, 1999; FERRY L., PISIER-KOUCHNER E., « Théorie du totalitarisme », *in* GRAWITZ M., LECA J. (dir.), *Traité de science politique*, Paris, PUF, 1985; HERMET G. (dir.), *Totalitarismes*, Paris, Economica, 1985; POLIN C., *Le totalitarisme*, Paris, PUF, 2001; ROUSSO H., *Stalinisme et nazisme : histoire et mémoire comparées*, Complexe, Bruxelles, 1999.

Trotskysme. Le trotskysme est un courant de pensée animé par un ensemble composite d'organisations et de groupes politiques révolutionnaires. Il puise ses références dans les thèses de Léon Trotsky (1879-1940), développées avant et après la Révolution d'octobre 1917.

Trosky forge la thèse de la « révolution permanente » en 1906 (*La révolution permanente*). Il admet que la Russie n'a pas parcouru l'ensemble des étapes historiques du développement du capitalisme et que le pays continue de reposer sur une organisation de type féodal. Il reconnaît que la société russe abrite une paysannerie dénuée de conscience révolutionnaire et un prolétariat trop faible pour se mobiliser efficacement contre les grands propriétaires terriens. Néanmoins, il est le premier à affirmer que les ouvriers russes ont pour devoir de renoncer à l'attentisme et de tout faire pour s'emparer des leviers de l'État, éradiquer les formes d'exploitation économique et imposer un mode de production socialiste en Russie. En relativisant ainsi le principe selon lequel la révolution prolétarienne ne pourra être déclenché que lorsque les conditions objectives du développement historique de la société industrielle

seront atteintes, Trotsky apporte une inflexion majeure aux analyses de Marx.

Critiquée par Lénine avant la Révolution d'octobre, la thèse de Trotsky est finalement ralliée par tous les bolcheviques après 1917. La révolution russe est alors conçue par les nouveaux maîtres du Kremlin comme la première étape d'un mouvement révolutionnaire mondial. Les mots d'ordre du *Komintern* (la IIIe Internationale, 1919-1943) sont à cet égard particulièrement explicites : les partis communistes tout juste créés sont encouragés, dans chaque pays, à tout mettre en œuvre pour déclencher une révolution nationale. Après la disparition de Lénine (1924), Staline renonce à cet objectif. Face aux menaces exercées par les puissances capitalistes, il affiche sa volonté de « construction du socialisme dans un seul pays ». La consolidation du communisme en Union soviétique est en effet présentée comme une étape indispensable dans la marche vers la révolution mondiale, car c'est en tirant les enseignements de l'expérience soviétique que les « partis frères » pourront, dans les autres pays, conduire la révolution avec succès.

Hostile à la ligne imposée par Staline, Léon Trotsky est exclu du Parti communiste d'Union Soviétique en 1927, puis banni en 1929. De son exil, il publie *La révolution trahie* (1936), puis fonde la IVe Internationale (1938). Il ne cesse dès lors de dénoncer la caste bureaucratique qui a profité des difficultés économiques de l'URSS dans les années 1920 pour se transformer, sous Staline, en classe dirigeante.

Aux lendemains de la Seconde guerre mondiale, différents groupes d'activistes diffusent les thèses internationalistes et antistaliniennes en France, en Italie, en Allemagne et au Japon. Mais incapables de s'unir dans un mouvement international, ils se divisent en plusieurs courants. Certains ambitionnent de propager le trotskysme dans des partis institutionnels ou dans les syndicats réformistes, par des stratégies d'« entrisme ». Dans certains cas, les militants trotskystes mènent leur action au grand jour et intègrent collectivement une structure partisane ou syndicale pour y constituer une tendance, puis en infléchir l'orientation (en 1947, un groupe trotskyste prend ainsi le contrôle des Jeunesses socialistes au sein de la SFIO). Dans d'autres cas, les trotskystes entrent clandestinement dans une organisation sans révéler leur identité politique, avec pour objectif de s'élever dans sa hiérarchie interne et de prendre progressivement le contrôle de ses organes directeurs (dès les années 1950, cette orientation est privilégiée en France par les « lambertistes » – du pseudonyme adopté par le dirigeant du mouvement, Pierre Boussel, alias « Lambert »).

►***Marx, Marxisme-léninisme***

TROTSKY L., *La révolution permanente*, Paris, Éditions de Minuit, 1963 ; *La révolution trahie*, Paris, Éditions de Minuit,

1973; *L'internationale communiste après Lénine*, Paris, Éditions de Minuit, 1978; *Histoire de la révolution russe*, Paris, Seuil, 1998; *Écrits communistes*, Pantin, Le Temps des Cerises, 1998.

▽ BENSAID D., *Les trotskysmes*, Paris, PUF, 2002; MARIE J.-J., *Le trotskysme*, Paris, Flammarion, 2002; TURPIN P., *Le trotskysme aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 1988.

Voltaire. Philosophe des Lumières, interlocuteur des princes éclairés de l'Europe, contempteur de l'intransigeance religieuse, François Marie Arouet, dit Voltaire (1694-1778), a toujours refusé de forger un système philosophique, de crainte de perdre cette liberté de penser qu'il érigeait en principe de l'existence. Il ne s'est jamais risqué non plus sur le terrain de la théorie politique (bien qu'il ait accepté de louer ses services à Frédéric de Prusse et qu'il ait longtemps rêvé d'être nommé à quelque fonction prestigieuse de l'État). Mais il incarne à lui seul, par son engagement dans le siècle et son esprit indocile, le rôle qu'ont joué les philosophes de la raison dans la marche des idées au temps des Lumières. Polémiste de talent, plaçant son verbe au service de la justice et de la liberté, il recourt à la philosophie, à la correspondance privée, au pamphlet ou au genre littéraire pour fustiger les certitudes métaphysiques qui ont été la source, selon lui, de l'injustice et du fanatisme depuis les temps féodaux.

Voltaire n'est pas hostile à la religion. La croyance en Dieu et l'exercice de la foi sont selon lui des libertés fondamentales. Mais le philosophe français supporte mal l'amas de superstitions et de préjugés que le christianisme romain, par la voix de l'Église, a répandu dans la société. Défenseur de la liberté de conscience, il fait de la lutte contre le dogmatisme religieux la source de tous ses engagements et sera rejoint dans ce combat par les prestigieux philosophes rationalistes qui s'attèlent à la rédaction de l'Encyclopédie (Diderot, d'Holbach, Helvétius). Il fustige l'Église catholique et sa caste de clercs qui s'arrogent depuis des siècles le droit de contrôler les consciences à l'aide de formules autoritaires et de fables morales dans l'unique dessein de maintenir les fidèles en servitude. Pour Voltaire, l'Église a pour ambition d'étendre son magistère sur la société en privant les êtres de leur faculté de penser. Elle n'a pas hésité à édifier un mur d'intolérance et à éliminer toute résistance en condamnant les esprits insoumis. Le tribunal de l'Inquisition en est le triste héritage historique.

Contre le danger incessant du fanatisme chrétien et l'ascendant de l'Église sur la vie séculière, il est urgent, selon Voltaire, d'ériger la liberté de penser et le scepticisme en principe de l'existence, à la condition que s'y joigne l'esprit de tolérance. L'auteur de *Candide* se fait ainsi le chantre d'une pensée résolument critique sur la société de son temps et clairement rationaliste sur le plan philosophique. Il creuse ainsi le fossé entre la religion et la raison, ouvert à la fin du XVII^e^ s. par Baruch Spinoza* et par Pierre Bayle, et qui s'impose dès le milieu du XVIII^e^ s. comme l'une des particularités de la philosophie française. Il ouvre également la voie de l'anticléricalisme républicain du XIX^e^ s. qui cherchera par tous les moyens, en France, à affaiblir l'emprise de l'Église sur la vie politique.



► ***Lumières, Raison, Christianisme et politique, Anticléricalisme, Liberté***

VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1994 ; *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard, 2003.

GRAY J., *Voltaire*, Paris, Seuil, 2000 ; WATERLOT G., *Voltaire, le procureur des Lumières*, Paris, Michalon, 1996 ; COUTEL C., *Lumières de l'Europe : Voltaire, Condorcet, Diderot*, Paris, Ellipses, 1997.

Index des notions

Les termes en gras renvoient à des entrées du dictionnaire.

A

Absolutisme doctrinal, 39, 53, 84-85, 172, 199
Anarchisme, 2-4, 47, 63, 89, 108-109, 167
Anarcho-syndicalisme, 4-5, 60
Anciens et Modernes, 5, 111, 137
Antiaméricanisme, 6
Anticléricalisme, 6-7, 101, 179, 216
Antiquité, 7-10, 91
Aristotélisme, 140
Auctoritas et *Potestas*, 15, 22
Augustinisme politique, 15, 23
Austromarxisme, 15-16, 68, 146
Autogestion, 21, 125, 167, 188
Antisémitisme, 17, 130, 148
Art et politique, 72

B

Bien commun, 9, 29, 171, 206
Bonheur, 104, 114, 116

C

Capitalisme (critique du), 1, 2, 4, 15-16, 21, 34, 73, 120-123, 188, 189-193, 194-195
Christianisme et politique, 14-15, 21-23, 138, 150, 176-179, 216
Citoyenneté, 8, 9, 24-27, 68, 80, 112, 155, 182
Classes sociales, 1, 4, 32, 64, 75, 90, 121-122, 127, 129, 161, 185, 194
Communautarisme, 28-30, 31, 89, 93, 95, 141, 159, 180
Communauté, 11-12, 26-27, 28-30, 31-32, 88, 90, 183, 208
Communication, 78-79
Communisme, 32-34, 118-120, 121, 123, 125
Confucianisme, 36-37
Connaissance, 70, 83, 120, 132, 139-140, 158-159, 160, 203
Consentement populaire, 25, 38, 178
Constitution mixte, 9, 12, 162
Constitutionnalisme, 48, 66, 113
Contrat social, 25, 31, 37-41, 45, 63, 84, 88-89, 93, 112-113, 171, 174, 182
Contre-Révolution, 20, 90, 133
Cultures, diversité culturelle, 30, 141-142, 147

D

Darwinisme, 42-43, 148, 153, 169
Décentralisation, 3, 130, 202, 208
Délibération, 8, 10, 79
Démocratie, 9, 12, 43-49, 74, 105, 150, 161, 167, 201, 207, 211
Démocratie directe / Démocratie représentative, 46, 183, 188
Désobéissance civile, 57
Droit, 9-10, 44, 48, 50-51, 64, 66-67, 79, 80, 91, 98, 139, 165
Droit canon / droit romain, 139
Droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, 51-52
Droit divin, 23, 39, 52-54, 85, 130
Droit naturel, 24, 50-51, 54-56, 77, 95

Droits de l'homme, droits naturels, 20, 25-26, 50, 51-52, 55, 65, 69, 92, 104, 105, 113, 134, 142, 152, 169, 194

E

Écologisme, 58-59, 90, 108
Économie de marché, 99, 108-110, 175, 193
Économisme, 59-60, 121-122, 185
Éducation, 33, 36, 61, 70, 86, 115, 116
Égalité, 33, 36, 46, 92, 93, 109, 175, 208
Égalité des chances, 40, 93, 95, 109, 175
Égalité des droits, 56, 92, 109, 116, 141
Empirisme, 115, 130
Équité, 92, 94, 141
Eschatologie, 61-62
État, 1, 2-3, 17-18, 23, 38, 62-66, 79-80, 96, 103, 104, 106, 107, 128, 171, 196-197, 198-203, 208
État de droit, 47-48, 66-67, 203, 210
État de nature, 39-40, 84
État-nation, 26-27, 51-52, 67-68, 79-80, 146, 202
Europe, Union européenne, 26-27, 65, 80, 102, 167, 202
Évolutionnisme, 42
Existentialisme, 187

F

Fascisme, 131-132
Fédéralisme, 3, 15, 131, 167, 191
Féminisme, 69, 95
Force (usage de la), 117, 128, 164-165, 172, 201, 210-211

G

Gauchisme, 73, 119
Gaullisme, 73-74
Gouvernement représentatif, 5, 19, 45-48, 105, 113, 156, 183, 200
Guerre, 27-28, 55, 61, 76, 118-119, 187-188
Guerres de religion, 53, 101, 177, 178

H

Histoire, 35, 83, 98, 121, 129, 163, 185
Historicisme, 11, 83-84, 163, 204
Humanisme, 1, 44, 60, 85-87, 102, 150

I

Idéalisme, 80, 88
Idéologie, 1, 75, 78, 210-211
Individualisme, 2-4, 31, 46, 88-90, 108, 111-112, 115, 141, 149, 208
Islam et politique, 102

J

Justice (théories de la), 94-97, 174-176
Justice, 9, 21, 51, 91-94, 103, 157, 160

K

Keynésianisme, 99, 192

L

Laïcité, 101-102, 180, 203
Léninisme : *voir marxisme-léninisme*
Libéralisme, 13, 19, 89, 103, 165-166
Libéralisme économique, 63, 104, 171
Libéralisme politique, 63, 104, 112-115, 134-136, 163, 172
Libéralisme (sens américain), 30, 94, 95, 141-142, 159, 174
Libertarisme, 4, 60, 65, 96, 107
Liberté, 2, 5, 56, 63, 69, 81, 97, 112-113, 135, 141, 174-175, 208
Liberté de conscience, liberté de culte, 7, 101, 104, 111, 112, 166, 177, 178, 216
Liberté d'entreprendre, de négoce, des contrats, 3, 6, 104
Liberté de penser, 111, 203, 216
Loi, 8-9, 12-13, 43, 111, 112, 135, 162, 201, 210
Lumières, 20, 88, 98, 114-116, 134, 158, 171, 216

M

Maoïsme, 37, 118-120
Marxismes, 1, 15-16, 21, 75, 87, 90, 123-126, 187, 190-193
Marxisme-léninisme, 64, 118, 126-129, 192
Matérialisme, 36, 81, 121, 129
Minorités, 141, 142, 178
Modernité, 72, 88-89, 133-134, 158, 171
Morale, 51, 98, 117, 118, 120, 136-137, 156, 157, 172, 204
Moyen Âge, 22-23, 92, 137-140, 198-199, 206-207
Multiculturalisme, 26, 30, 95-96, 140-143, 180
Mutuellisme, 167
Mythe, 7, 132

N

Nation, 15-16, 45, 67, 70, 79-80, 83, 144-146, 147, 155, 179-180, 200, 201
Nationalisme, 51-52, 125, 146-147
National-populisme, 147-148
National-socialisme, 148-149, 150, 153, 170, 210, 212
Nature, naturalisme, 24, 54, 120, 132, 140, 203, 204, 206

P

Paix, 98
Pangermanisme, 148, 152-153
Panslavisme, 153-154
Parlementarisme, 46-48, 74, 113, 136
Personnalisme, 86
Peuple, 13, 40, 83, 105, 147, 154-156, 178, 182, 200
Phénoménologie, 82
Philosophie chrétienne, 92
Philosophie morale, 7-8, 136-137, 157
Philosophie politique, 118, 156-160
Pluralisme, 25, 29-30, 45, 48-49, 105, 163, 208
Positivisme, 158, 179
Postmodernité, 82, 87, 134, 163
Pouvoir, 22, 70, 117
Progrès, 35, 81, 88, 98, 133, 134
Propriété, 2, 32-34, 65, 97, 104

R

Race, 43, 148-149, 169-170
Raison, 7-8, 55, 58, 63, 70, 72, 78-79, 81, 88, 98, 111, 114-116, 120, 132, 133, 154, 170-172, 206
Raison d'État, 171, 172-174, 201
Rationalisme, 114, 115, 133, 137, 209, 216
Réforme, 133, 176-179
Réformisme, 181, 190-193
Régime (classification des), 12, 44
Religion civile, 101
Renaissance, 85
République, 180-181
Résistance à l'oppression, 25, 38, 57, 155, 178
Responsabilité, 60, 90, 102-103, 107
Révolution (théories révolutionnaires), 2-5, 63, 73, 75, 93, 118-120, 120-123, 125-129, 155, 188, 190, 192, 197, 213-215
Révolution française, 19-20, 33, 45, 92, 101, 133, 152, 179, 200, 207
Romantisme allemand, 145, 149

S

Savoir, 24
Scepticisme, 115
Science et politique, 34, 58, 78, 130, 158, 179
Séparation des pouvoirs, 7, 48, 67, 105, 113, 135
Situationnisme, 73, 188-189
Socialisme, 1, 60, 93, 105-106, 122-123, 131, 134, 166-168, 189-193
Socialisme utopique, 18, 189, 190, 193-195
Société civile, 98, 105, 195-198
Société de consommation, 124, 188
Souveraineté, 17-18, 198-203
Souveraineté du peuple, 45, 46, 48, 67, 92, 134, 156, 182, 200, 208
Stoïcisme, 24, 54, 120, 203-204
Suffrage universel, 46-47, 190

T

Technique et société, 72, 78, 90, 134
Temporel et spirituel, 14-15, 22-23, 52, 101-102, 138, 177, 196, 203
Théologie chrétienne, 138, 139-140, 157, 206
Théologie de la libération, 126
Tolérance, 61, 101, 112, 178, 203
Totalitarisme, 10-11, 21, 64-65, 106, 209-213
Traditions, traditionalisme, 10, 17, 20, 37, 82
Travaillisme, 190, 192
Trotskysme, 21, 213-215

U

Ultralibéralisme, 3, 60, 89, 107-110
Universalisme, 29, 115, 144
Utilitarisme, 60, 94
Utopie, 33

V

Valeurs, 175, 205
Vertu, 12, 37, 91-92, 98, 117, 161, 204
Violence, 27-28, 67
Volonté générale, 45, 55, 182-183, 200

Index des auteurs

Les noms en gras renvoient à des entrées du dictionnaire.

A

Abélard (Pierre), 139
Adorno (Theodor), 71-72, 78, 124, 159
Albert le Grand, 140
Alembert (Jean Le Rond d'), 115
Al-Farabi, 13-140
Allemane (Jean), 191
Althusser (Louis), 1, 124, 159
Ambroise (saint), 21
Amin (Samir), 126
Anaximandre, 7, 132
Anaximène, 7, 132
Arendt (Hannah), 5, 10-11, 64, 106, 111, 137, 159, 209-210
Aristote, 8, 11-13, 31, 43-44, 88, 92, 140, 157, 186, 206
Aron (Raymond), 13-14, 48, 77, 106, 159, 172, 210
Augustin (saint), 14-15, 21, 22, 92, 138, 196
Averroès, 13, 140
Avicenne, 13, 140

B

Babeuf (Gracchus), 33
Bakounine (Mikhaïl), 3, 63, 89
Balibar (Etienne), 202
Barbeyrac (Jean de), 50
Barclay (Guillaume), 53
Barrès (Maurice), 17, 90
Bastiat (Frédéric), 63
Bauer (Otto), 16
Bayle (Pierre), 216
Bazard (Armand ou Saint-Amand), 186
Bebel (August), 191
Benjamin (Walter), 71
Benoist (Alain de), 6
Bentham (Jeremy), 60, 94, 104
Berkeley (George), 115
Berlin (Isaiah), 111
Bernstein (Eduard), 47, 191
Bèze (Théodore de), 178
Blanc (Louis), 190
Blanqui (Louis-Auguste), 190
Bloch (Marc), 159
Blum (Léon), 199
Boaz (David), 107
Boccace, 85
Bodin (Jean), 17, 62, 180, 199
Boèce, 13
Bonald (Louis de), 20, 53, 90, 133, 137
Bossuet (Jacques Bénigne), 39, 53
Botero (Giovanni), 173
Bourdieu (Pierre), 60
Briand (Aristide), 190-193
Broszat (Martin), 212
Brousse (Paul), 191
Brunner (Robert), 124
Brzezinski (Zbigniew), 210
Buber (Martin), 18-19
Buchanan (Allen), 143
Buchanan (James), 106, 109
Buonarroti (Philippe), 33
Burke (Edmund), 19-20, 133, 137, 152
Burlamaqui (Jean-Jacques), 50

C

Cabet (Etienne), 33, 190, 194
Calvin (Jean), 176, 177

Campanella (Tommaso), 33
Carré de Malberg (Raymond), 48, 64, 67
Castoriadis (Cornélius), 21
Cavalieri (Paola), 59
Chamberlain (Houston Stewart), 148, 169-170
Chomsky (Noam), 110
Chrysippe de Soli, 54
Cicéron, 9, 24, 54, 204, 206
Clausewitz (Karl Von), 27-28, 77
Clisthène, 24, 43
Cohen (Gerald), 124
Comte (Auguste), 34-36, 130, 133, 158, 186
Condorcet (Antoine de), 115, 133, 158
Confucius, 36
Considérant (Victor), 195
Constant (Benjamin), 5, 105, 183

D

Danilevski (Nikolaï Iakovlevich), 154
Darwin (Charles), 42-43
Debord (Guy), 188
Deleuze (Gilles), 73, 82, 159, 163
Derrida (Jacques), 49-50, 82, 134, 159, 163, 202
Descartes (René), 58, 111, 171
Diderot (Denis), 55, 115, 116, 129, 216
Dilthey (Wilhelm), 13
Duguit (Léon), 48, 159
Dumont (Louis), 149
Duplessis-Mornay (Philippe), 38, 178
Durkheim (Emile), 13, 159
Dworkin (Ronald), 51, 56-57, 95

E

Ellul (Jacques), 58, 134
Elster (John), 124
Enfantin (Barthélemy Prosper), 186
Engels (Friedrich), 34, 46, 62, 120, 129, 193
Epictète, 204
Erasme (Didier), 61, 85, 86

F

Fabien (les), 190
Febvre (Lucien), 159
Ferguson (Adam), 196
Ferry (Jean-Marc), 27, 65, 202
Ferry (Jules), 36, 102
Ferry (Luc), 59, 86, 102
Feuerbach (Ludwig), 81
Fichte (Johann Gottlieb), 69, 80, 83, 145, 179
Ficin (Marsile), 85
Filmer (Robert), 39, 53, 112
Finkielkraut (Alain), 102
Foucault (Michel), 70-71, 73, 82, 134, 159, 163
Fourier (Charles), 190, 194-195
Francfort (École de), 71-72, 78, 124, 134, 159
Frank (André Gunder), 126
Freud (Sigmund), 76, 78, 3 124, 159
Friedman (David D.), 107, 109
Friedman (Milton), 60, 65, 106
Friedrich (Carl J.), 210
Fukuyama (Francis), 107
Fustel de Coulanges (Numa Denis), 145

G

Gabler (Georg Andreas), 81
Gadamer (Hans-Georg), 82, 202
Gaulle (Charles de), 73-74
Gélase 1er, 22
Giddens (Anthony), 193
Gobineau (Arthur de), 169
Goeschel (Karl Friedrich), 81
Gramsci (Antonio), 74-75, 123, 197
Gratien, 139
Grégoire le Grand, 21, 22
Grotius (Hugo de Groot), 38, 50, 54-55, 77
Guattari (Felix), 73
Guesde (Jules), 191
Guevara (Ernesto Che), 125
Guichardin (François), 173
Guillaume d'Occam, 92
Gutierrez (Gustavo), 126

H

Habermas (Jürgen), 10, 26, 51, 58, 65, 72, 78-80, 137, 202, 213
Haeckel (Ernst Heinrich Von), 169
Hamann (Johann Georg), 137
Hardie (James Keir), 190
Hausofer (Karl), 148, 153
Havel (Vaclav), 197
Hayek (Frederich August von), 60, 65, 96, 106, 107, 108, 109
Hegel (Georg Wilhelm Friedrich), 63, 76, 80-81, 83, 88, 129, 136, 158, 184, 196-197, 209
Heidegger (Martin), 49, 82, 87
Helvétius, 129, 216
Herder (Johann Gottfried), 83, 133, 137, 145, 179
Hérodote, 43
Hess (Moses), 189
Hillgruber (Andreas), 212
Hinrichs (Hermann Friedrich Wilhelm), 81
Hitler (Adolf), 148-149
Hobbes (Thomas), 17, 38-39, 50, 63, 66, 84-85, 89, 112, 180, 187, 199
Holbach (baron d'), 129, 216
Horkheimer (Max), 71-72, 78, 124, 159
Hotman (François), 178
Hume (David), 108, 115
Husserl (Edmund), 49, 88

J

Jäckel (Eberhard), 149, 212
Jacobi (Friedrich Heinrich), 133
Jaurès (Jean), 131, 190
Jean de Salisbury, 139
Jonas (Hans), 58, 87, 91
Justinien, 139

K

Kant (Emmanuel), 50, 62, 86, 88, 89, 98-99, 114, 133, 136, 180
Kardelj (Edvard), 125
Kautsky (Karl), 192
Kelsen (Hans), 48, 51, 55, 67, 159
Kershaw (Ian), 212
Keynes (John Meynard), 99-100, 106
Kropotkine, 3, 63
Kymlicka (Will), 26, 94, 142

L

La Boétie (Etienne de), 165
Labriola (Antonio), 4
La Mettrie (Julien Offroy de), 129
Languet (Hubert), 38
Lassalle (Ferdinand), 191
Latour (Bruno), 163
Lefebvre (Henri), 124, 159, 188
Lefort (Claude), 211
Leibniz (Gottfried Wilhelm), 89, 114
Lénine, 16, 60, 64, 73, 76, 122, 127
Léon 1er le Grand, 21, 22
Leroux (Pierre), 189
Levinas (Emmanuel), 19, 102-103
L'Hospital (Michel de), 178
Liebknecht (Karl), 191
Locke (John), 25, 39, 63, 66, 88, 104, 108, 115, 155
Lucas (Robert), 106
Ludendorff (Erich Von), 76
Lukàcs (György), 128
Luther (Martin), 176, 177
Luxemburg (Rosa), 127
Lyotard (Jean-François), 134, 163

M

Mably (Gabriel), 33
Machiavel (Nicolas), 44, 62, 117-118, 157-158, 164, 173, 181, 187, 199
MacIntyre (Alasdair), 30, 137
Madison (James), 45
Maistre (Joseph de), 20, 53, 90, 133, 137
Malatesta (Enrico), 3
Malthus (Robert), 104
Marc-Aurèle, 120, 204
Marcel (Gabriel), 19
Marcuse (Herbert), 71-72, 78, 124, 159, 188
Maréchal (Sylvain), 33
Marshall (Thomas H.), 25
Marsile de Padoue, 92
Marx (Karl), 1, 14, 34, 46, 62, 63-64, 69, 75, 81, 83, 88, 120-123, 127, 129, 158, 167, 190, 197, 209
Mauriac (François), 13
Maurras (Charles), 6, 17, 130
Meinecke (Friedrich), 67, 146
Mencius, 37
Merleau-Ponty (Maurice), 82
Michnik (Adam), 197
Milet (École de), 7, 132
Mill (James), 104
Mill (John Stuart), 69, 94, 105
Millerand (Alexandre), 190
Mises (Ludwig von), 106
Mommsen (Theodor), 145, 149, 212
Monarchomaques (les), 25, 38, 155
Montaigne (Michel de), 85, 86
Montesquieu (Charles de), 63, 104, 113, 115, 134-136
More (Thomas), 32, 85, 86
Morelly (Etienne-Gabriel), 33
Mounier (Emmanuel), 86
Murray (Charles), 107

N

Nathan (Tobie), 163
Netchaïev (Sergueï), 2
Newton (Isaac), 115
Nietzsche (Friedrich), 2, 49, 76, 89, 137, 150, 163, 204
Nolte (Ernst), 149, 212
Novalis, 133
Nozick (Robert), 65, 107, 108

O

Olympe de Gouges, 69
Owen (Robert), 189, 194

P

Paine (Thomas), 152
Pareto (Vilfredo), 99
Pascal (Blaise), 154
Paul (saint), 14, 21, 22
Pelloutier (Fernand), 4
Pétrarque, 85
Pic de La Mirandole (Jean), 85
Platon, 8, 11, 32, 43, 88, 91, 157, 160-162, 180, 209
Polanyi (Karl), 149
Polybe, 9, 161
Popper (Karl), 11, 32, 64, 81, 83, 106, 162-163, 183, 209
Proudhon (Pierre-Joseph), 2, 47, 60, 63, 89, 131, 166-168, 190
Pufendorf (Samuel de), 39, 50, 55
Puydt (Paul Emile de), 109

R

Rabelais (François), 85
Rand (Ayn), 107
Ratzel (Friedrich), 148, 152
Rawls (John), 28, 40, 51, 56, 93, 94-95, 137, 174-176
Reich (Wilhelm), 123
Renan (Ernest), 146, 179-180
Renaut (Alain), 86, 112
Renner (Karl), 15
Ricardo (David), 63, 104
Richelieu (Armand du Plessis, cardinal de), 173
Ricœur (Paul), 81, 101, 181
Robespierre (Maximilien), 155, 183, 200-201
Roemer (John), 124
Rosenberg (Alfred), 170
Rosenzweig (Franz), 184
Rothbard (Murray), 65, 108
Rousseau (Jean-Jacques), 25, 40, 45, 50, 55, 63, 66, 89, 101, 111, 115, 155, 180, 182-184, 200
Ruge (Arnold), 81
Russel (Bertrand), 86

S

Saint Augustin, v. *Augustin*
Saint-Just (Louis Antoine), 183
Saint Paul, v. *Paul*
Saint-Simon (Claude Henri de Rouvroy, comte de), 34, 60, 133, 158, 185-186
Saint Thomas d'Aquin, v. *Thomas d'Aquin*
Sandel (Michael), 29, 30
Sargent (Thomas), 106
Sartre (Jean-Paul), 82, 86, 134, 159, 186-187
Savaron (Jean), 53
Say (Jean-Baptiste), 63, 104
Schmitt (Carl), 47, 64, 76, 187-188
Schumpeter (Joseph Aloys), 48
Sen (Amartya), 96-97
Sénèque, 204
Serres (Michel), 58

Sieyès (Emmanuel), 45, 145, 155, 200
Simmel (Georg), 13
Singer (Peter), 59
Smith (Adam), 63, 104, 108, 196
Smith (Vernon), 107, 109
Socrate, 8
Sophistes (les), 8
Spencer (Herbert), 42, 148
Spinoza (Baruch), 66, 101, 111, 203, 216
Staël (Germaine de), 5
Staline (Joseph), 128, 129-130, 154, 214
Steiner (Hillel), 109
Stengers (Isabelle), 163
Stirner (Max), 2, 81, 89
Stoïciens (les), 54, 203-204, 206
Strauss (Léo), 11, 51, 56, 84, 137, 159, 204-205

T

Talmon (Jacob L.), 64, 209
Taylor (Charles), 26, 30, 142
Thalès, 7, 132
Thomas d'Aquin (saint), 54, 140, 155, 157, 206, 207
Thucydide, 77
Tocqueville (Alexis de), 46, 89, 105, 111, 197, 207-209
Tönnies (Ferdinand), 31
Trotsky (Léon), 213-215
Tullock (Gordon), 106

V

Vacher de Lapouge (Georges), 43, 148, 169
Vallentyne (Paul), 109
Van Parijs (Philippe), 109
Villey (Michel), 51
Voltaire, 7, 115, 116, 216-217

W

Wallace (John), 106
Walras (Léon), 99
Walzer (Michael), 29, 77, 95
Webb (Sydney), 190
Weber (Max), 13, 51, 64, 159, 165, 204
Weil (Eric), 81
Wilson (Woodrow), 52
Woltmann (Ludwig), 170
Wright (Erik Olin), 124

X

Xunzi, 37

Z

Zedong (Mao), 37, 118-120
Zénon, 203
Zwingli (Ulrich), 176

Photocomposition *CMB* Graphic
44800 Saint-Herblain

706000 - (I) - CSB-G80gr - CMB

Achevé d'imprimer sur les presses de
SNEL Grafics sa
rue Saint-Vincent 12 – B-4020 Liège
Tél +32(0)4 344 65 60 - Fax +32(0)4 341 48 41
septembre 2005 — 35824

Dépôt légal : septembre 2005

Imprimé en Belgique

Olivier Nay
Johann Michel
Antoine Roger

Dictionnaire de la pensée politique

Idées, doctrines et philosophes

Le *Dictionnaire de la pensée politique* présente, sous une forme simple et accessible, les principaux courants d'idées, les grands débats philosophiques et les auteurs majeurs de la pensée politique occidentale. Il couvre toutes les périodes de l'histoire depuis l'Antiquité et aborde une très grande diversité de thèmes : la philosophie des Anciens, les doctrines du Moyen Âge, l'humanisme de la Renaissance, les grands projets des Lumières, mais aussi les réflexions sur le pouvoir, la justice, l'État, la nation, la démocratie, le socialisme, le libéralisme, le totalitarisme ou le communautarisme. Guidé par un souci de rigueur, de concision et de clarté, il présente les idées politiques dans leur rapport avec les évolutions sociales, politiques et culturelles de l'Europe et du monde.

Certaines notices sont consacrées à un auteur et à son œuvre. D'autres traitent un concept ou une idée philosophique centrale ayant nourri la réflexion sur le pouvoir et la société. D'autres enfin, privilégiant un angle historique, analysent l'évolution d'une sensibilité doctrinale ou intellectuelle.

Le dictionnaire s'adresse aux étudiants des cursus de philosophie, de droit, d'histoire et de science politique. Il sera particulièrement utile aux étudiants de Sciences-Po et aux élèves des classes préparatoires. Il offre à chacun les moyens d'approfondir ses connaissances sur les grands débats qui ont influencé le cours de l'histoire.

Olivier Nay *est professeur de science politique à l'Université de La Rochelle.*
Johann Michel *est professeur de philosophie au Lycée Claude Monet du Havre.*
Antoine Roger *est professeur de science politique à l'IEP de Toulouse.*

http://www.dalloz.fr

19 €

ISBN 2 24706000 5
9 782247 060009