

La liberté et l'ordre social

PAUL RICŒUR né en 1913 à Valence (Drôme), agrégé à 22 ans, docteur ès lettres en 1950, honoré du Prix Cavaillès en 1951, enseigna l'histoire de la philosophie à l'Université de Strasbourg de 1948 à 1957 puis la philosophie à la Sorbonne jusqu'en 1965. Appelé en cette même année à Nanterre, il y a été élu doyen de la Faculté des Lettres le 18 avril 1969.

Paul Ricœur, qui est une des personnalités les plus en vue de la philosophie française, jouit d'une grande renommée aux Etats-Unis et au Canada. Ses ouvrages font autorité. Nous nous bornons à citer les plus saillants : *Philosophie de la Volonté*, Tome I : *Le Volontaire et l'Involontaire*, 1950 ; *Histoire et Vérité*, 1955 ; *Philosophie de la Volonté* (suite) Tome II : 1) *L'Homme faillible*, 2) *La Symbolique du Mal*, 1960 ; *De l'Interprétation : Essai sur Freud*, 1965, etc.

Personnaliste dans le sillage de Mounier, il a pris souvent des positions d'avant-garde, sans jamais pourtant se départir d'un vigoureux esprit critique et toujours soucieux des institutions. Engagé dans l'œcuménisme, il en définit l'enjeu théologique ; confronté aux structuralistes, il se laisse entraîner sur leur terrain pour les dépasser. Une constante dialectique entre l'existence concrète et l'élaboration théorique rigoureuse fait de lui un homme à la fois de combat et de méditation, de controverse et d'amitié.

LE PHILOSOPHE ET LE POLITIQUE DEVANT LA QUESTION DE LA LIBERTÉ ¹

@

p.041 Le thème de ma conférence est issu d'un refus : refus d'un partage des rôles qui accorderait aux politologues le monopole de la discussion sur les libertés politiques et personnelles, économiques et sociales, et qui laisserait aux philosophes le soin de son sens « métaphysique ».

Je ne peux me satisfaire de cette disjonction entre la liberté selon la science politique et la liberté selon la philosophie — dont souffrent d'ailleurs nos études et nos étudiants, aussi bien en philosophie qu'en sciences politiques — car elle retire à la notion philosophique de la liberté la dimension concrète sans laquelle elle vire à l'abstraction et au mensonge, et elle retire à l'objet du

¹ Conférence du 4 septembre 1969.

La liberté et l'ordre social

politologue la dimension du sens, sans laquelle sa science s'aplatit dans un empirisme sans principe.

Je veux donc plaider en faveur d'un type de philosophie pour laquelle la réflexion politique n'est pas un détour facultatif, mais un plan d'expression privilégié, mieux : un point de passage obligé.

Je conduirai ma réflexion en trois temps : p.042

— Dans la première étape, encore négative, je me propose de discuter une conception philosophique de la liberté qui précisément prend son parti de l'exclusion de toute considération politique, voire qui pose cette exclusion comme essentielle au sens métaphysique de la liberté.

— Dans la deuxième étape, décisive et positive, j'élaborerai ce que j'appellerai la structure d'accueil de la philosophie politique, à savoir une conception de la liberté humaine susceptible de donner un sens à l'existence politique de l'homme. Tout le travail de pensée sera ici centré sur le passage d'une liberté arbitraire ou sauvage à une liberté sensée. La thèse centrale est que la liberté sensée est une liberté capable de franchir le seuil de l'institution, tandis qu'une institution sensée est une institution capable de faire passer la liberté du rêve à la réalité. Cette relation réciproque entre liberté et institution est à mes yeux le cœur de la philosophie politique et la condition qui rend inséparables le sens philosophique de la liberté et son sens politique et social.

— Dans la troisième étape, je considérerai les situations conflictuelles à travers lesquelles aujourd'hui se joue dans nos sociétés industrielles avancées ce débat de la liberté et du sens, de l'arbitraire et de l'institution. Cette analyse me permettra de dire

La liberté et l'ordre social

mon sentiment sur quelques-uns des problèmes d'actualité qui donneront de l'ardeur à nos débats.

I

PROCÈS DE LA LIBERTÉ ABSTRAITE

Le procès que j'entends faire d'une conception purement abstraite de la liberté demande beaucoup de discernement et de doigté, car avant de constituer ce qu'un illustre Genevois appellerait une « illusion de la philosophie », cette conception est d'abord une authentique et une irrécusable conquête de la réflexion. Je l'appellerai le moment solipsiste de la liberté. Solipsiste, c'est-à-dire en moi et pour moi seul ; de moi à moi, en effet, je dispose d'un terrible pouvoir, celui de dire oui ou non, celui d'affirmer ou de nier. Qu'on l'appelle pouvoir de l'alternative, pouvoir sur les contraires, p.043 pouvoir de préférer et de choisir, la liberté est d'abord cela, pour la réflexion. Il y a ainsi une conquête réflexive de la liberté qui ne passe pas par le long détour du politique et du social, mais qui s'opère dans le court-circuit du retour sur soi-même. Comme on sait, cette conquête réflexive, sans intervalle et sans intermédiaire, a eu dès le début, disons depuis les stoïciens, une signification à la fois psychologique et morale, mais guère politique. Une signification psychologique : c'est dans l'acte du jugement que se fait le départage entre « ce qui dépend de moi » et « ce qui ne dépend pas de moi » ; ne dépend pas de moi l'image, l'idée, la représentation ; dépend de moi l'acquiescement, le consentement, l'assentiment, le oui. Une signification morale : s'il dépend de nous de donner ou de refuser notre assentiment, alors il est toujours possible de suspendre notre jugement, même dans la violence du désir et de la passion. Cette *epochê*, cette « suspension », est notre

La liberté et l'ordre social

arme et notre refuge. La philosophie moderne, de Descartes à Kant, a enrichi cette analyse psychologique et morale de considérations épistémologiques et cosmologiques qui font du thème de la liberté le pilier des philosophies de l'intériorité. C'est à Descartes que nous devons la conjonction de l'analyse psychologique avec une théorie de la connaissance et de la science : la liberté est d'abord la possibilité de nous tromper et même de donner notre assentiment là où nous ne savons pas vraiment ; mais la liberté n'est pas moins la condition du vrai que celle du faux, car si, dans le jugement, nous étions contraints par l'évidence, celle-ci serait indiscernable d'une force physique ; il ne dépend pas de l'œil de voir, mais il dépend de lui de regarder ; cette liberté de l'attention atteste, au cœur même de la nécessité intellectuelle, l'empire et la souveraineté du jugement. Il appartenait à Kant de situer cette liberté par rapport à la philosophie de la nature ; c'est ce qu'il fit dans la célèbre antinomie qui oppose la causalité par liberté à la causalité naturelle ; la liberté, en tant que pouvoir de commencer une série d'événements, ne saurait être coordonnée avec l'idée d'une nature ; celle-ci exclut tout commencement absolu et requiert une chaîne ininterrompue de causes et d'effets ; ainsi expulsée du déterminisme de la nature, la liberté ne s'atteste que dans le monde intérieur, dans le rapport de l'homme ^{p.044} à l'obligation ; car seul un être qui doit est aussi un être qui peut ce qu'il doit.

Tel est le noyau philosophique de la croyance à la liberté. Il est remarquable que la réflexion dans laquelle il s'atteste peut ignorer autrui et la société ; pour elle, la liberté n'a rien à voir avec les libertés.

La critique que je fais de cette philosophie solipsiste de la liberté ne consiste pas à dire qu'elle est fautive, mais qu'elle est abstraite. Elle serait fautive s'il fallait lui substituer son contraire, le

La liberté et l'ordre social

déterminisme : ce qui serait revenir en deçà de Kant. Ce ne sera point là le sens de mon objection. Celle-ci suppose que le moment solipsiste de la liberté a été correctement atteint, qu'avec lui la philosophie de la liberté a franchi son premier seuil, son seuil inférieur. C'est pourquoi on ne saurait l'accuser de fausseté, mais bien plutôt d'illusion, dès l'instant où elle dissimule son caractère seulement abstrait. Or c'est bien là le piège de la réflexion : que dans le même moment coïncident la conquête d'une grande vérité et la dissimulation du statut réel et concret de la réflexion elle-même.

Qu'avons-nous, en effet, saisi de nous-même, avec ce pouvoir d'affirmer ou de nier, avec cette puissance du choix ? un être réel, concret, un homme de chair et de sang ? un homme capable « d'être-avec », avec les autres, dans des rapports difficiles de pouvoir ? non point, mais seulement un moment de nous-même qui n'est pas encore nous-même, qui est avant nous-même, trop transcendantal pour être empirique, trop abstrait pour être vécu, trop intemporel pour être historique — quelque chose comme ce « je pense » dont Kant dit qu'il doit pouvoir accompagner toutes mes représentations.

L'illusion commence lorsque ce moment est hypostasié, élevé à l'absolu, lorsque la conquête réflexive devient une idéologie, c'est-à-dire un instrument de pensée qui sert à omettre, à écarter du champ, à refouler toutes considérations concernant les conditions réelles d'exercice de la liberté ou, pour mieux dire, concernant les conditions de réalisation de la liberté. C'est par rapport à cette entreprise de réalisation ou d'effectuation que la liberté selon la pure réflexion peut être dite abstraite.

^{p.045} Abstraite, elle l'est au sens propre du mot : elle est retirée aux circonstances. En tenant Epictète et Marc-Aurèle pour

La liberté et l'ordre social

radicalement égaux quant à la maîtrise des représentations, des opinions et des passions, le philosophe stoïcien annule la différence des conditions concrètes qui font du premier un esclave et de l'autre un empereur. La différence devient indifférente, parce qu'elle est inessentielle au regard de ce qui seul est essentiel, la liberté de pensée. La réflexion courte sur le libre pouvoir de la pensée est alors cela même qui empêche de considérer le destin concret de la liberté parmi les hommes. L'indifférence aux différences, qui fait la souveraineté du regard stoïcien sur le monde des passions, de l'erreur, des inimitiés et inégalités et donc sur le monde de l'esclavage et de la maîtrise — cette indifférence aux différences devient l'alibi du philosophe qui se rend absent à la réalité de l'histoire et d'abord à autrui dans sa condition fondamentale de non-liberté.

L'exemple cartésien ne contredit pas l'exemple stoïcien : le succès de la philosophie cartésienne de la liberté, tout entière resserrée sur les conditions du vrai et du faux dans le jugement, a pour contre-partie la décision initiale du philosophe de ne point soumettre au doute, donc à la révision fondamentale de la philosophie, tout ce qui concerne les mœurs, le régime politique et la religion de ses contemporains. En disjoignant ainsi la région du jugement de celle de l'action, la philosophie cartésienne reproduit une situation de type stoïcien : pour se livrer au doute théorique il faut se protéger de l'irrésolution dans l'action. Ainsi est exclu du champ cela même que Hobbes et Machiavel ont mis au centre de leur : l'énigme du pouvoir de l'homme sur l'homme.

La philosophie kantienne paraît pouvoir échapper au reproche. Kant n'a-t-il pas placé à la base de sa *Métaphysique des Mœurs* la définition suivante du droit : « Le droit est l'ensemble des

La liberté et l'ordre social

conditions permettant de concilier notre libre arbitre avec celui d'autrui, suivant une loi universelle de la liberté » ? Il y a même chez Kant bien plus qu'une philosophie du droit, une philosophie de la culture et une philosophie politique, qui trouve son expression la plus achevée dans le *Projet de Paix perpétuelle*. Cette analyse des conditions de la liberté prend même un tour très concret : Kant n'a ^{p.046} jamais cessé de réfléchir sur le jeu des forces qui, dans la société, s'opposent et luttent les unes contre les autres et qui, finissant par s'harmoniser, instaurent un état de culture et un Etat politique favorable au règne de la liberté dans la moralité. Mais, aussi haut que l'on place les écrits kantien sur le droit, sur l'Etat, sur la guerre et la paix, on ne saurait faire qu'ils appartiennent à la philosophie critique elle-même. Et s'ils restent extérieurs aux trois *Critiques*, c'est parce que la réalisation politique de la liberté ne fait pas partie de la définition de son concept, mais seulement des conditions extérieures favorables ou défavorables à son instauration. La constitution de la liberté dans la moralité se suffit à elle-même et a seule valeur fondatrice. C'est pourquoi la philosophie critique reste une philosophie de l'intention, plus précisément de l'intention morale, mais non de la réalisation effective et historique du règne de la liberté.

La philosophie de la réflexion abstraite est ainsi responsable du hiatus entre philosophie morale et philosophie politique. Dès la position solipsiste initiale la rupture est consommée ; la toute première condition pour que le problème politique rentre dans le champ de la réflexion philosophique, c'est qu'un sujet soit en face d'un autre sujet qu'il tient pour aussi primitif que lui, pour co-originaire. Non que le problème politique se dissolve dans le problème très général de l'intersubjectivité ; mais celle-ci en est la

La liberté et l'ordre social

condition la plus générale. A partir de la position d'autrui, la question peut être valablement posée de savoir si je peux être libre tout seul, si ma liberté n'exige pas de reconnaître celle d'autrui et d'être reconnue par elle. Une fois cette question aperçue, on ne peut plus ignorer que les relations avec autrui sont marquées en fait par la violence. Il appartient à une volonté de pouvoir commander à une autre, de l'empêcher d'être libre, de la mettre en esclavage. Ce règne de la contrainte et de l'esclavage doit être pris en charge au départ de la réflexion et non en annexe ou en appendice.

Ce n'est pas tout ; non seulement est omis au départ de la réflexion solipsiste le face-à-face des sujets et l'état initial de guerre des consciences, mais la grande énigme de la philosophie politique ^{p.047} reste hors du champ : à savoir que le pouvoir de décision et de contrainte à l'échelle d'une communauté historique appartient déjà à une entité qui me précède dans l'existence et dans le pouvoir. Cette entité, c'est l'Etat. Comment ne pas s'étonner que je puisse parler de mon pouvoir, pouvoir d'affirmer et de nier, pouvoir de faire ou de ne pas faire, alors que l'Etat est aussi un pouvoir, mais incomparablement plus puissant que moi ? Qu'en est-il de « mon » pouvoir dans son rapport avec « ce » pouvoir ? Le caractère abstrait des philosophies de l'intériorité éclate avec cette question, qui n'est pas prise en charge par une réflexion de type solipsiste.

Il apparaît au terme de ce premier cycle d'analyse que le hiatus entre le concept philosophique de la liberté et le concept politique et social des libertés résulte du caractère abstrait de la réflexion elle-même. Nous avons tenté, dans une sorte de court-circuit réflexif, d'appréhender directement notre pouvoir de pensée et

La liberté et l'ordre social

d'exister. Ce retour sur soi, sans intermédiaire, laisse hors de son champ le problème politique, parce que la réflexion veut faire l'économie du détour par les signes, par les œuvres, par les monuments et institutions qui sont en quelque sorte le document de la liberté dans le monde et dans l'histoire. Je vais donc opposer à une philosophie de la réflexion abstraite une philosophie de la réflexion concrète, qui se propose d'atteindre la liberté, non dans son intention mais dans son effectuation ; c'est une philosophie du détour et non du court-circuit ; une philosophie qui se propose de ressaisir l'intention, la direction, le sens, dans les œuvres produites.

II

LA LIBERTÉ SENSÉE ET L'INSTITUTION

Nous sommes maintenant à pied d'œuvre et invités à élaborer ce que j'ai appelé dans l'introduction la structure d'accueil d'une philosophie de la liberté qui prenne en charge les libertés politiques et personnelles, économiques et sociales.

Je partirai cette fois de l'autre extrémité du problème : de ce que nous avons appelé plus haut la grande énigme du pouvoir de décision et de contrainte qui appartient à l'Etat. Cette énigme n'est ^{p.048} pas marginale et accidentelle : le pouvoir de décision et de contrainte constitue l'Etat et appartient à sa définition ; à cet égard, j'assume entièrement la définition qu'Eric Weil propose dans sa *Philosophie politique* : « L'Etat, dit-il, est l'organisation d'une communauté historique. Organisée en Etat, la communauté est capable de prendre des décisions. » Prendre des décisions, n'est-ce pas ce que la philosophie réflexive attribuait au libre arbitre ? Quelle philosophie saura relier le pouvoir souverain de

La liberté et l'ordre social

décider, qui est celui de l'Etat, au pouvoir arbitraire de choisir qui est en principe le propre de chaque individu ? Quelle philosophie rendra compte du rapport de nos pouvoirs avec le pouvoir ? Il ne suffit pas de dire que, voulant la vie en société, je veux son organisation et que, voulant son organisation, je veux l'Etat qui lui donne une tête et un vouloir. Car je ne me reconnais pas immédiatement dans ce vouloir qui bien plutôt m'apparaît autre et étranger, non seulement quand il prend la figure du tyran, du despote, du souverain abusif, mais en tant précisément qu'il est souverain, c'est-à-dire suprême, comme l'attestent la contrainte dont il use et le caractère inconditionné de cette contrainte. Bref, on ne voit pas de passage immédiat entre la liberté des philosophies abstraites, définie par le pouvoir solipsiste de dire oui ou non, et cet énorme pouvoir par lequel l'Etat statue sur le destin d'une communauté entière et, dans les heures graves de péril, décide de la vie et de la mort de millions d'hommes.

Ce passage, Rousseau et Hegel l'ont cherché. Et c'est dans leurs pas que je voudrais mettre les miens. C'est à Rousseau d'abord que j'emprunte l'énoncé du problème : « Trouver, dit-il, une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé et par laquelle chacun s'associant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. » Cette formulation du problème est admirable. Quoi que nous pensions de la solution — à savoir la clause même du pacte —, il nous faut maintenir l'énoncé du problème bien au-dessus de celui de sa solution et le retenir comme fil conducteur de toute la discussion ultérieure ; cet énoncé, en effet, donne la forme d'un problème à résoudre à ce qui d'abord paraissait une insoluble antinomie ; il s'agit de trouver

La liberté et l'ordre social

l'acte fondateur qui ^{p.049} engendre à la fois la communauté et la liberté individuelle ; c'est bien là le problème : montrer la naissance simultanée du souverain au-dessus de tous et de la liberté dans son expression civile ; bref, faire coïncider l'entrée en institution et l'entrée en liberté.

Pour résoudre le problème, Rousseau élabore l'idée d'un contrat qui ne serait ni un événement historique réel, ni non plus une simple fiction ; ce serait plutôt un acte fondateur implicite à tout Etat policé et que la philosophie politique aurait pour tâche d'explicitier. Pour être générateur de liberté en même temps que de souveraineté, cet acte prend nécessairement la forme d'un dessaisissement ; c'est une « aliénation » au sens propre du mot, c'est-à-dire une remise à autrui, mais dont le bénéficiaire ne doit pas être un autre individu, par exemple le prince comme chez Hobbes, mais la communauté entière ; cette aliénation de chacun à tous, pense Rousseau, ne saurait engendrer la contrainte d'un homme sur un autre, « chacun, dit-il, se donnant à tous, ne se donne à personne » ; l'égalité dans le désistement garantit l'indépendance mutuelle des citoyens, « chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt à la rendre onéreuse aux autres ».

Il est à craindre que cette clause du pacte constitue moins la solution du problème que la répétition du problème supposé résolu : l'énigme est en effet reportée sur la fameuse volonté générale qui n'est pas une somme de volontés particulières. Cette volonté avec laquelle chacun contracte, c'est ma volonté en sa rationalité la plus profonde. Si l'on comprenait ce rapport de ma volonté arbitraire et égoïste avec la volonté générale qui se porte vers le bien commun, on pourrait dire, comme Rousseau lui-même

La liberté et l'ordre social

à d'Alembert : « Les sujets et le souverain ne sont que le même homme considéré sous différents rapports », ou encore, avec le *Contrat social* lui-même : « L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est la liberté. » Mais qu'est-ce qui distingue la volonté générale d'une somme de volontés particulières ? S'il est vrai qu'elle « est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique », comment passe-t-on de la volonté subjective et passionnelle à la volonté objective et politique ? par le contrat lui-même ? mais le hiatus est le même entre le contrat ^{p.050} que peuvent nouer deux volontés particulières et le pacte de chacun avec tous. L'énigme de la volonté générale se redouble si l'on considère qu'elle est en dernier ressort suspendue à la figure du législateur, héritier de « l'homme royal » du *Politique* de Platon, et qu'elle attend enfin la sanction de la religion civile qui sacralise le lien social.

A vrai dire, ce qui a manqué à Rousseau, c'est l'instrument dialectique qui permettrait, d'abord d'introduire dans la volonté elle-même l'espèce de contradiction surmontée que Rousseau a côtoyée sous le titre de volonté générale, ensuite d'étager en une série d'étapes enchaînées ce que Rousseau a bloqué dans un acte unique et total sous le nom de pacte.

C'est cet instrument que l'on trouve chez Hegel. Non que nous soyons condamné à être hégélien ; quant à moi, je serais enclin à dire que la part de vérité de l'hégélianisme se trouve précisément dans le segment de la philosophie de l'esprit qu'il a ensuite développé dans les *Principes de la Philosophie du Droit*, lesquels contiennent comme on sait sa philosophie politique. Là nous apprenons que la volonté est dialectique, qu'elle est, si j'ose dire, la dialectique par excellence ; c'est ensuite cette conception dialectique de la volonté qui fournit la cellule formatrice d'où

La liberté et l'ordre social

procède toute la suite des médiations qui culminent dans l'Etat. C'est cet ensemble que je place en face de la formulation du problème par Rousseau. Nous ferons donc un bout de chemin avec Hegel, quitte à lui fausser compagnie lorsqu'il prétend mettre bout à bout une logique, une philosophie de la nature, une philosophie de l'esprit et clore le tout dans un système absolu.

Commençons par la refonte du concept de volonté et de liberté. C'est la tâche préalable. Il faut en effet remettre entièrement en chantier le concept de liberté qui nous a servi de référence jusqu'à présent et que nous avons tenu pour identique au libre arbitre, c'est-à-dire, en termes psychologiques, au choix, en termes métaphysiques, à la contingence. Un tel concept ne nous permet aucunement de distinguer entre une action arbitraire et une action sensée. Dans l'une et dans l'autre, la même puissance de choisir s'exprime et la même contingence se joue. Comment une institution ^{p.051} sortira-t-elle jamais d'une telle liberté conçue comme pouvoir de faire n'importe quoi ? C'est donc notre concept initial qu'il faut remanier de manière à y incorporer le principe même de l'entrée en institution. C'est ici que l'instrument dialectique va nous servir. La liberté de faire n'importe quoi n'est pas toute la liberté : c'est seulement le premier élément, le plus simple et le plus pauvre, d'une constellation de caractères qu'il importe de recomposer. Pour être libre, dirons-nous, il faut certes ne pas être contraint ; ne pas être contraint par les autres ; ne pas être contraint par la nature, les besoins, les désirs ou d'autres intermédiaires. Il faut pouvoir prendre du recul, donc pouvoir s'abstenir momentanément de tout contenu de pensée ; en ce sens, ce que nous appelions l'indifférence aux différences appartient bien à ce premier mouvement de liberté. Mais cette

La liberté et l'ordre social

liberté abstraite, c'est la négation simple ou, comme dit Hegel dans *l'Introduction de la Philosophie du Droit*, « l'élément de la pure indétermination du moi en lui-même ». Or, ce n'est là que la « liberté du vide », qui un jour ou l'autre surgira sous une figure réelle et deviendra une passion. Or la passion n'est précisément pas autre chose que l'élévation à l'absolu d'un moment particulier de l'expérience humaine. L'expression politique de cette passion, c'est le refus de l'institution, l'excommunication de tout individu suspect de vouloir un ordre ; car, « ce n'est qu'en détruisant que cette volonté négative a le sentiment de son existence ».

Cette dure remarque nous fait prendre conscience de ceci : une volonté qui en reste au pur moment de l'indétermination est déjà mue par la passion qui, un jour, éclatera comme « furie de destruction », comme terreur. La liberté abstraite, c'est la dialectique arrêtée.

Pour sortir de cette impasse, il faut faire un second pas et joindre à ce premier mouvement d'indifférence et d'indétermination un second mouvement contraire que Hegel appelle l'entrée dans la particularité, la position d'une détermination. On peut en faire comprendre, en termes très concrets, la nécessité : nous ne sommes pas libres tant que nous nous sommes abstenus et abstraits de toute détermination ; car nous n'avons encore rien *fait*. Une liberté qui se retranche n'est pas encore un « faire ». Arrêtons-nous sur ce ^{p.052} mot « faire » : il désigne le véritable tournant, le pivot décisif, de toute notre méditation. Faire, c'est adopter par volonté positive la forme finie d'une œuvre. La liberté abstraite, c'est la liberté qui n'a pas encore fait le mouvement de sacrifice de son indétermination, qui n'a pas encore accepté de ne plus être tout pour être quelque chose. Faute de se limiter par pouvoir positif,

La liberté et l'ordre social

cette liberté n'entre pas non plus en existence et en réalité. Qui n'a pas accepté d'être quelque chose de limité, de borné, a choisi de n'être rien. C'est le lieu de rappeler le mot de Goethe : « Qui veut faire quelque chose de grand doit rassembler ses forces ; c'est seulement dans la limitation que se révèle le maître. » Ainsi la liberté concrète est celle qui assume courageusement et joyeusement la loi de l'œuvre qui est la loi du fini ; donner forme et, en donnant forme, prendre forme, voilà la liberté. On a trop médité sur la finitude comme destin et comme mort ; pas assez sur la finitude et la finition comme accomplissement et comme œuvre. Mais seule une philosophie dialectique peut rendre compte du jeu contrasté qui se cristallise dans une œuvre, car l'œuvre retient quelque chose du pouvoir d'indétermination qui a été surmonté dans le moment même de faire ; le moi, se reprenant réflexivement, est et n'est pas son œuvre ; aussi pourra-t-il s'en retirer pour se porter à une autre œuvre ; dans le langage de Hegel, le véritable concept d'individualité contient en lui-même la contradiction surmontée de la liberté abstraite, indéterminée et négative, et de la liberté du fini ; dans les termes de la logique, l'œuvre est l'illustration concrète de la séquence universel-particulier-singulier. Universel est le moi qui n'a pas encore pris forme ; particulière est la détermination assumée par le moi dans l'acte de faire et dans l'œuvre faite ; singuliers sont le créateur et son ouvrage. Ainsi l'œuvre est-elle le témoin de la dialectique concrète de la liberté. A cette synthèse de l'infini et du fini, les philosophes non dialectiques ne pouvaient accéder. Kant, avec sa fameuse antinomie de la liberté et de la nature, nous laisse entre les mains les deux morceaux brisés de la dialectique de l'œuvre, d'un côté la liberté exilée dans le monde nouménal, de l'autre la

La liberté et l'ordre social

nature livrée au déterminisme. Fichte renchérit sur ce divorce : le moi est illimité, c'est le premier principe de la doctrine de la science ; la limitation vient après, dans ^{p.053} un second temps ; elle s'ajoute au premier principe, soit comme un obstacle extérieur, soit comme passivité issue de l'activité propre du moi s'affectant lui-même. Concevoir dans une unité dialectique l'indétermination du « je » étranger à tout contenu, son entrée dans l'existence finie et la conservation de sa puissance d'indétermination au cœur de l'œuvre, voilà la tâche décisive d'une philosophie de la liberté susceptible de se déployer sans hiatus à travers tous les niveaux d'institution, juridique, économique, sociale, et de s'épanouir dans une philosophie politique. La dialectique que je viens d'esquisser constitue la structure d'accueil pour la philosophie politique que nous voulons maintenant articuler.

Cette philosophie politique reste à faire : nous savons seulement de façon négative que le pire obstacle à la philosophie politique, c'est la revendication de l'informe ; en termes positifs, l'entrée en institution fait partie du concept de liberté, si du moins la liberté sensée doit être autre chose que la liberté arbitraire et sauvage. Mais avec la notion d'œuvre, nous tenons seulement le premier des chaînons d'une chaîne de notions qui doivent maintenant nous conduire par degrés vers la théorie de l'Etat. Ce sont ces intermédiaires que Rousseau condensait dans un acte unique et total, *Le Contrat social*, qui ne pouvait pas ne pas rester un acte fantastique.

Je schématiserai ainsi l'enchaînement : d'abord placer sur le fond de cette philosophie de la liberté, incarnée dans l'œuvre, un concept large et puissant du droit et, sur ce fond, édifier la philosophie politique.

La liberté et l'ordre social

Le concept de droit est le concept intermédiaire qui nous fait encore défaut entre l'idée trop vague et générale d'une œuvre finie et l'idée très déterminée de l'organisation étatique. Le droit, dirai-je, est cette région de l'action humaine où l'œuvre se présente comme institution. Il y a en effet bien d'autres œuvres que juridiques : œuvres technologiques, œuvres artistiques, œuvres intellectuelles, etc. L'œuvre juridique, c'est l'institution. Or, qu'est-ce que l'institution ? C'est un ensemble de règles relatives aux actes de la vie sociale permettant à la liberté de chacun de se réaliser sans nuire à celle des autres. Cette définition a le mérite d'engendrer mutuellement l'institution et la liberté. C'est en cela qu'elle relève de la ^{p.054} philosophie et non de la science juridique. Elle place l'institution sur un trajet intelligible qu'on peut désigner, après Hegel, comme l'ensemble des entreprises de réalisation de la liberté. Je rappelle en effet la définition hégélienne du droit : « Le système du droit est l'empire de la liberté réalisée, le monde de l'esprit produit comme seconde nature à partir de lui-même » (*Principes de la Philosophie du Droit*, § 4). La deuxième partie de la définition — « le monde de l'esprit produit comme seconde nature à partir de lui-même » — conviendrait assez bien à notre notion très générale de l'œuvre ; la première partie — « l'empire de la liberté réalisée » — est plus spécifique et circonscrit mieux la notion d'institution qui couvre le droit des contrats et des personnes, l'organisation de ce que Hegel appelait la « société civile », où règne le « système des besoins » et qui est aujourd'hui l'immense domaine des institutions économiques et sociales, enfin le droit politique, interne et externe. En posant d'emblée la réciprocité du droit et de la liberté, une telle définition brise deux abstractions, l'abstraction d'un concept de droit qui ne contiendrait

La liberté et l'ordre social

aucune référence à la liberté et qui ferait de la science juridique un simple positivisme de la loi, une science empirique et descriptive des règles de la vie en société, l'abstraction d'un concept de liberté qui n'aurait pas atteint le seuil de la rentrée en institution. En posant le caractère réciproque du droit et de la liberté réalisée, nous rendons possible une philosophie de la liberté qui devienne philosophie de l'institution et une philosophie de l'institution qui reste philosophie de la liberté. Toute institution est justifiée où l'on peut reconnaître un organe de la liberté en train de se réaliser. Tout mouvement de liberté est justifié s'il peut être reconnu par autrui, garanti par la loi, protégé par l'ordre public.

Alors, mais alors seulement, nous comprenons qu'il n'y a pas en principe de hiatus entre la liberté au sens métaphysique, comme on dit, et le faisceau des libertés politiques et personnelles, économiques et sociales. Celles-ci sont la réalisation de celle-là, son existence et son « être-là », pour parler comme Hegel. Les libertés, pourrait-on dire encore, sont à la liberté ce que la monnaie est à la pièce d'or.

^{p.055} Ce qui relie la liberté intérieure, « métaphysique », aux libertés politiques et personnelles, économiques et sociales, c'est l'institution proprement politique, l'Etat. Nous l'avons défini plus haut comme une organisation de la communauté historique, disons de la nation, en vertu de laquelle celle-ci est capable de prendre des décisions. Cet ensemble organique d'institutions que constitue l'Etat serait radicalement dénué de sens s'il ne restituait pas et ne diffusait pas une nouvelle qualité de liberté aux individus qui en sont les membres. Une qualité qui rayonne de la vie même dans l'Etat et qui porte le sceau de l'universel concret. Le sens de l'Etat, s'il en a un, est d'assurer la coïncidence du vouloir commun et de

La liberté et l'ordre social

la liberté subjective, vécue dans la conscience de chacun comme poursuite d'un but particulier. Non qu'il existe quelque part au monde un Etat qui réalise pleinement ce sens ; mais tout Etat moderne, en tant qu'il est Etat, n'existe que par cette idée à l'œuvre, à la façon d'un germe ; cette idée de l'Etat n'est donc ni la description d'un Etat empirique, ni la projection d'un idéal, d'une utopie ; c'est une réalité tendancielle qui peut être déchiffrée dans les signes que tout Etat en donne, dans la mesure où il n'est pas tyrannie pure. A titre tendanciel, donc, tout Etat est le lieu où, d'une part, une communauté accède à la décision, c'est-à-dire d'une certaine façon à la liberté collective de choix, et où d'autre part les individus exercent un rôle et une tâche, réalisent des activités, poursuivent et atteignent des buts qui leur donnent une certaine satisfaction et augmentent leur propre degré de conscience. L'Etat est ainsi une réalité bien épaisse et bien lourde — substantielle, dit Hegel — comme la communauté qui le porte, et qui se maintient par sa propre force, et en même temps la réalité voulue par des citoyens responsables ; c'est en chacun que l'Etat prend conscience de lui-même ; il a des buts propres, mais qui ne sont efficaces que recréés dans des milliers de desseins individuels. En ce sens, il est, selon le mot de Hegel, « la réalité en acte de la liberté concrète ». Ecoutons d'ailleurs Hegel — en qui on a vu trop facilement le théoricien de la soumission à un Etat divin — sur la coïncidence entre la vie dans l'Etat et l'épanouissement de la liberté : « L'Etat est la réalité en acte de la liberté concrète ; or la liberté concrète consiste en ceci ^{p.056} que l'individualité personnelle et ses intérêts particuliers reçoivent leur plein développement et la reconnaissance de leurs droits pour soi..., en même temps que d'eux-mêmes ils s'intègrent à l'intérêt général,

La liberté et l'ordre social

ou bien le reconnaissent consciemment et volontairement comme la substance de leur propre esprit, et agissent pour lui, comme leur but final. Il en résulte que, ni l'universel ne vaut et n'est accompli sans l'intérêt particulier, la conscience et la volonté, ni les individus ne vivent comme des personnes privées, orientées uniquement vers leur intérêt, sans vouloir l'universel ; elles ont une activité consciente de ce but. Le principe des Etats modernes a cette puissance et cette profondeur extrêmes de laisser le principe de la subjectivité s'accomplir jusqu'à l'extrémité de la particularité personnelle autonome et en même temps de le ramener à l'unité substantielle et ainsi de maintenir cette unité dans ce principe lui-même » (*Principes de la Philosophie du Droit*, § 260).

Ce n'est donc pas d'abord la contrainte inconditionnée qui est la première chose à penser dans l'Etat, mais sa constitution. Dans la constitution, en effet, la communauté prend forme, forme réfléchie ; dans la constitution, la communauté se connaît et se sait ; mais dans la constitution aussi les libertés se définissent, s'articulent, deviennent à la fois passionnelles et réelles ; la constitution est ainsi ce point peut-être unique de l'expérience humaine où se trouve la réunion de la liberté et de la nécessité ; de la liberté qui s'exprime dans les libertés, de la nécessité qui s'incarne dans la puissance publique. Que cette coïncidence des libertés et de la puissance publique reste très précaire, qu'elle désigne seulement une tendance de l'existence politique, nous le dirons assez dans la troisième partie ; du moins la constitution — non pas telle ou telle constitution, mais la tendance de toute société politique à se donner la forme d'une constitution — suscite-t-elle une expérience humaine privilégiée où il nous est donné d'apercevoir une réalité qui ne soit pas insensée et une

La liberté et l'ordre social

rationalité qui ne se réfugie pas dans l'idéal et dans l'utopie. « En fait, remarque Eric Weil (*Philosophie politique* p. 146), tous les Etats historiques dévient à des degrés divers de cette ligne de conduite purement rationnelle, mais le font au prix d'un affaiblissement certain. » Autrement dit, les Etats sont ^{p.057} d'autant plus Etats qu'ils tendent vers la coïncidence de la puissance publique avec l'exercice le plus ouvert des libertés individuelles ou collectives.

Cette idée d'Etat, à l'œuvre dans les Etats réels, est ce que la philosophie politique peut penser de plus haut. Cette « idée réelle » — si l'on peut dire ainsi — n'est pas extérieure à la philosophie de la liberté, elle représente plutôt une étape de haut rang sur la voie de la réalisation de la liberté.

III

LE COMBAT DE LA LIBERTÉ

Faisons le point de la discussion antérieure. Dans la première partie, j'ai discuté les conceptions philosophiques de la liberté humaine qui s'avèrent incapables de donner un sens à l'existence politique de l'homme ; ce sont des philosophies de l'intériorité, centrées sur les aspects purement psychologiques du choix ; je leur ai reproché de ne fournir aucun critère pour distinguer la liberté sensée de la liberté arbitraire.

J'ai tenté ensuite, dans la deuxième partie, de réfléchir sur ce que serait une liberté sensée. Une liberté sensée, ai-je dit, est une liberté capable de franchir le seuil de l'institution ; une liberté qui se coordonne avec d'autres libertés dans une institution ; c'est par rapport à cette entrée en institution que j'ai esquissé une philosophie politique qui embrasse dans une unique totalité la

La liberté et l'ordre social

liberté et l'Etat ; c'est, selon moi, ce que la philosophie politique a la tâche suprême de penser.

Je voudrais maintenant, dans la troisième partie, considérer les conditions concrètes de la synthèse de la liberté et du sens dans le contexte politique contemporain. Je serai ainsi amené à discuter quelques problèmes d'une actualité vive.

Première remarque : Je dirai d'abord que la synthèse de la liberté et du sens est essentiellement « inachevée » au niveau proprement politique, donc que le plan politique reste celui du conflit entre les requêtes de la liberté individuelle et celle de l'exercice du pouvoir. J'ai l'air, en disant cela, de renier l'acquis de la précédente analyse et de me retourner contre les conclusions assez fortement teintées ^{p.058} d'hégélianisme de ma seconde partie. Mais, c'est l'analyse hégélienne elle-même de la liberté sensée, dans ses conditions modernes et contemporaines d'effectuation, qui fait ressortir cette situation conflictuelle. Toute institution, en effet, est à la fois une victoire sur l'arbitraire des individus et l'occasion d'exalter l'arbitraire de l'homme ou des hommes au pouvoir. Cet élément d'arbitraire, qui adhère à l'exercice concret du pouvoir, relance l'arbitraire de l'individu et appelle une riposte défensive et offensive de la liberté individuelle. Cette exaltation de l'arbitraire, jusque dans la victoire de l'institution sur la liberté sauvage des individus, constitue le paradoxe du politique. Le politique est le lieu du sens, en tant que victoire sur la violence individuelle ; mais il l'est seulement de façon tendancielle ; dans les conditions concrètes de sa réalisation, il ouvre une nouvelle carrière à la violence. Cela est vrai déjà du droit pénal, où Hegel voyait la première couche de l'institution, donc le premier niveau de la liberté sensée ; la punition est rationnelle, dans la mesure où

La liberté et l'ordre social

elle annule par la violence la violence qui annulait le droit ; mais cette rationalité par négation de la négation ne laisse pas de donner libre cours à un fond sauvage de colère et de vengeance qui continue d'infecter la justice des hommes. Et Hegel de noter : « La vengeance devient une nouvelle violence en tant qu'action positive d'une volonté particulière. Elle tombe par cette contradiction dans le processus de l'infini et se transmet de génération en génération sans limite » (*Principes de la Philosophie du Droit*, § 102). Ce mélange ambigu de rationalité et de violence que présente le droit pénal se retrouve sous des formes plus dangereuses au niveau proprement politique qui est le sommet de la philosophie hégélienne du droit. L'État, en tant que pouvoir souverain, porte au plus haut degré la composante irrationnelle qui s'attache à la notion même de pouvoir souverain ; d'abord dans son exercice interne, sous la forme individuelle et subjective que prend la décision, ensuite dans son exercice externe, sous la forme de l'opposition entre États individuels ou pour mieux dire entre individualités étatiques et, à la limite, sous la forme de la guerre. Le deuxième aspect est bien connu : Julien Freund, dans son admirable travail sur *l'Essence du Politique*, insiste après Carl Schmidt sur la relation ^{p.059} ami-ennemi où il voit une des catégories essentielles du politique ; mais l'exercice interne du pouvoir n'est pas moins sujet à l'arbitraire ; nous ne connaissons pas d'organisation interne des pouvoirs qui n'adjoigne, comme le dit Hegel (§ 273), au pouvoir législatif qui définit et établit l'universel, c'est-à-dire la loi pour tous, et au pouvoir du gouvernement qui subordonne les sphères particulières et les cas particuliers sous la règle générale, l'exercice d'une subjectivité qui exerce la décision suprême de l'État. On aurait grand tort de voir

La liberté et l'ordre social

dans cette analyse l'expression d'un préjugé monarchiste, sous le prétexte que Hegel appelle ce troisième moment le « pouvoir du prince » ; on ne gagne rien non plus à tempérer le reproche en disant que Hegel a seulement voulu dépeindre la monarchie constitutionnelle de son temps, dans cette trilogie du pouvoir législatif, du pouvoir du gouvernement et du pouvoir du prince. Je crois que l'analyse hégélienne dépasse le cas de la monarchie et vise, si j'ose dire, le moment de *archie* ou de *cratie*, de tous les régimes politiques jusqu'à ce jour, donc aussi bien dans la monarchie, dans l'oligarchie que dans la démocratie. Ce que l'on appelle aujourd'hui la personnalisation du pouvoir, et que les politologues tiennent à juste titre pour un aspect indépassable ou encore non dépassé de la structure du pouvoir, répond exactement à la description hégélienne.

Je dirai, pour commenter cette analyse hégélienne, que l'élément subjectif du pouvoir est à la sphère du droit constitutionnel ce que l'élément résiduel de la vengeance est à la sphère du droit pénal. Le progrès de la rationalité qui s'attache ici à la conquête par l'Etat moderne du pouvoir législatif et du pouvoir du gouvernement a pour contre-partie l'irrationalité de ce troisième moment que Hegel appelle le pouvoir du prince. C'est ce moment « archique » — pour parler comme Philibert Secretan dans sa thèse sur le pouvoir — qui donne licence à la tyrannie et à toutes les formes passionnelles du pouvoir et de ses abus. On retrouverait ce moment archique aussi bien en partant de la catégorie commander-obéir, essentielle à l'exercice interne du pouvoir, que de la catégorie ami-ennemi essentielle à l'exercice externe du pouvoir ; mais on y arriverait aussi directement en considérant que l'Etat représente ^{p.060} dans l'histoire des hommes

La liberté et l'ordre social

la plus formidable entreprise de totaliser le fourmillement des existences et des expériences individuelles dans une figure cohérente qui donne à chacun une existence publique. C'est cette totalisation sensée qui est l'occasion d'un mal spécifique, celui du totalitarisme insensé.

Deuxième remarque : Je viens de présenter cette structure paradoxale du pouvoir politique comme une condition permanente, ou du moins durable, de l'existence politique de l'homme. C'est cet aspect que je voudrais maintenant justifier. Je suis en effet frappé par le piétinement de l'histoire politique. Autant on peut parler de progrès économique et social, autant le politique paraît conserver des structures archaïques. L'archaïque est aussi l'archaïque, si vous me permettez ce jeu de mots. C'est bien pourquoi nous restons contemporains des plus vieux textes de philosophie politique sur la tyrannie et sur la *dynamis* du tyran. C'est pourquoi aussi on ne peut aucunement conclure du progrès économique et social au progrès politique. Il y a une pathologie propre au politique qui appelle une thérapeutique propre. En disant cela, je prends mes distances à l'égard du marxisme, ou plus précisément de la théorie marxiste de l'aliénation politique. Je tiens pour une erreur mortelle la réduction des maux proprement politiques à une conséquence ou à un reflet des distorsions de la couche économique-sociale sous-jacente ; je parle d'erreur mortelle parce que cette erreur politique est largement responsable du retour en force du totalitarisme dans le monde moderne. L'entreprise de supprimer l'exploitation économique et de réduire les inégalités et les injustices a constitué un formidable alibi pour un nouvel usage de la tyrannie. Ne peut-on, en effet, contraindre les hommes au plan politique si c'est pour les libérer au plan économique et social ? Faute d'avoir une théorie

La liberté et l'ordre social

politique propre, je veux dire une théorie distincte de la contrainte politique, on croit en finir avec celle-ci en supprimant les aliénations issues de l'appropriation individuelle des moyens de production ; on ne fait que renforcer la contrainte étatique. L'absence de vigilance au plan théorique a pour complément une non-résistance de l'appareil politique aux entreprises de la tyrannie ; le résultat, nous le connaissons, c'est le stalinisme, qu'on ne saurait donc expliquer comme ^{p.061} un simple accident historique ou comme une curiosité psychologique sous le titre pudique et bénin de culte de la personnalité.

Troisième remarque : Non seulement la structure paradoxale du pouvoir politique paraît bien constituer une réalité permanente, mais je croirais volontiers que nous sommes dans une phase d'aggravation du conflit entre la revendication individuelle de liberté et la contrainte liée à l'exercice du pouvoir. L'Etat moderne est mieux armé qu'aucun autre pour la tyrannie en raison de la concentration sans précédent entre ses mains des moyens économiques, des moyens d'information, des moyens de culture. L'irrationalité du pouvoir se nourrit de la rationalisation croissante des moyens au niveau purement technologique. C'est la part de vérité des analyses de Herbert Marcuse sur la surrépression dans les sociétés industrielles avancées et sur la nécessité d'une expression radicalement dissidente et contestatrice de la liberté. Mais, de cette part de vérité, on ne tire rien de valable si on ne s'adosse pas, pour critiquer et combattre les formes modernes de la tyrannie, à une philosophie de la liberté sensée qui continue de reconnaître la fonction de l'institution dans l'instauration de la liberté. On peut en effet manquer le paradoxe politique de deux façons : soit en restant aveugle à l'arbitraire mêlé à toute

La liberté et l'ordre social

institution, soit en évacuant la problématique centrale de la liberté sensée, pour retourner à une philosophie, régressive à mes yeux, de la liberté arbitraire. Une telle apologie de la liberté sauvage, en éliminant la question du sens, de l'œuvre, de l'institution, ramène inéluctablement à ce que Hegel dénonce comme « furie de la destruction ». A mon sens, une telle position philosophique ne promet aucune issue ; elle peut seulement aggraver les tensions politiques, en encourageant les tendances fascisantes des défenseurs de l'ordre établi et, plus gravement peut-être, en laissant le virus fasciste gagner les contestataires eux-mêmes, une fois perdu l'horizon de la liberté sensée, de la liberté institutionnalisée.

Je viens de donner de façon franche et brutale les raisons proprement philosophiques de ma méfiance à l'égard du « gauchisme » : je vois dans sa philosophie avouée ou implicite l'abandon des convictions sur lesquelles pourrait s'édifier la solution de nos ^{p.062} contradictions. Seul celui qui conserve, au plus profond de sa conviction, l'exigence d'une synthèse de la liberté et du sens, de l'arbitraire et de l'institution, peut vivre de façon sensée le conflit central de la société moderne. Comment ne pas voir que la contestation la plus sauvage repose elle-même sur ce minimum d'institutionnalisation de la liberté sans quoi elle ne pourrait s'exprimer ? Qu'il s'agisse des franchises universitaires, qui font parfois de nos institutions universitaires des asiles d'impunité, de la liberté de réunion ou de publication, la liberté de chacun reste sans contenu si elle n'est pas reconnue par les autres, garantie par la loi, protégée par l'ordre public. Il faut donc que dans notre philosophie nous continuions de comprendre le passage à l'institution, non comme un obstacle et une contrainte

La liberté et l'ordre social

insupportable, mais comme une condition d'exercice et, plus encore, comme une condition interne de sens et de consistance pour la liberté elle-même.

Il résulte des trois remarques précédentes que si notre exigence de synthèse entre liberté et sens est ce qui sous-tend notre philosophie politique, cette exigence ne trouve pas, dans la phase actuelle de notre histoire, de satisfaction dans des institutions politiques réussies ; sur le lieu même où nous cherchons le sens de notre existence publique, nous vivons un irrémédiable conflit ; nous ne disposons pas actuellement d'institution qui réalise une synthèse heureuse entre le pouvoir de commander qui appartient à l'Etat et l'exercice spontané des libertés individuelles.

Ce diagnostic sobre — mais nullement pessimiste — me conduit, en conclusion, à présenter la politique comme un art de gérer et d'arbitrer les conflits. Cet art modeste n'est accessible qu'à celui qui a théoriquement et pratiquement désabsolutisé en lui-même l'Etat et qui le considère, non pas comme la figure du divin, mais comme un simple service public. A cet égard une philosophie qui réussit trop bien à retrouver les exigences de la liberté dans la constitution de l'Etat est suspecte ; atteindre le sens c'est ici dépasser le sens. Il faut que la synthèse politique reste une synthèse précaire et instable ; mais cet art n'exige pas moins que soit désabsolutisé l'individu. Comme tel l'individu sans attaches et sans tâches n'est pas non plus la valeur suprême ; il faut toujours faire et refaire le ^{p.063} chemin de la liberté sensée ; mais on n'accède à cette voie que par quelque désistement, par quelque déssaisissement, de la liberté sauvage. A cet égard, l'obéissance reste une condition inéluctable de l'entrée en

La liberté et l'ordre social

institution. Cet art politique implique encore que nous renoncions à l'utopie du dépérissement de l'Etat ; c'est la plus dangereuse peut-être, car sous le couvert d'un désir qui nous flatte, l'usage actuel de la violence est entretenu. Si un jour l'Etat doit dépérir, pourquoi ne pas se servir une dernière fois de sa violence ? comment résister à la tentation d'une violence qui mettrait fin une bonne fois à la violence ? « Mort aux tyrans ! » crions-nous, mais chaque fois la violence renaît de ses cendres. Plus modestement, cet art politique visera au contrôle de l'Etat par un élargissement de l'espace de discussion, par un allongement des voies de la consultation, par une circulation de haut en bas et de bas en haut de l'information et de la décision.

Appellerai-je « libérale » cette conception de l'arbitrage politique ? Non, si on appelle libéralisme l'idéologie liée au rationalisme classique qui a rendu la démocratie politique solidaire de la libre entreprise et du capitalisme concurrentiel. Oui, si on appelle libéralisme l'ensemble des techniques de limitation mutuelle et d'équilibre entre la sphère privée de la liberté et la sphère publique du pouvoir. A mon sens, ces techniques constituent moins une idéologie qu'un art très pragmatique de la négociation qui s'est lentement forgé au cours de cinq cents ans d'histoire politique. De cet art relève la lutte du Parlement britannique pour le contrôle de l'impôt, la lutte des communes flamandes et des villes libres germaniques contre la centralisation monarchique ou impériale, la libre association des cantons suisses, les tentatives de séparation et d'équilibre des pouvoirs, la lutte pour le suffrage universel, la conquête des libertés de pensée, d'opinion, d'expression, de réunion, de presse et tout le complexe moderne des droits sociaux : droit au travail, à la sécurité de

La liberté et l'ordre social

l'emploi, droit à la santé et aux loisirs, droit à l'instruction et à la culture.

Je ne me laisse pas impressionner par l'argument que ce sont là des libertés bourgeoises ; je suis convaincu qu'une classe, dans sa période d'ascension, crée des valeurs qui se soustraient à leur p.064 conditionnement social et survivent à la domination de la classe qui les a engendrées ; en ce sens, les valeurs de liberté, inventées par une classe déterminée — la bourgeoisie —, dépassent la sphère d'intérêts de cette classe et ont une portée véritablement universelle. Cette conviction s'appuie sur l'argument développé plus haut de la relative autonomie du problème politique par rapport au problème économique et social, du caractère propre de la pathologie politique et, par conséquent, de la spécificité de la thérapeutique politique. Si cet argument vaut, il n'y a pas d'inconséquence à vouloir détacher de son contexte bourgeois et capitaliste cet art de gouverner, soucieux d'accorder les exigences du pouvoir et celles de la liberté des individus, et à vouloir le greffer sur une conception et une pratique économiques de style socialiste. C'est le rêve tchécoslovaque qui a été et qui reste celui de bien des hommes à l'Ouest et à l'Est. Aussi bien le spectacle du socialisme autoritaire joue-t-il le rôle de preuve par l'absurde ; il montre à l'envi que sans le ferment de la liberté — avec tous les dangers liés au droit à l'erreur — il n'y a ni responsabilité au plan de l'exécution, ni innovation au plan de la conception, qu'il s'agisse de création littéraire, de recherche scientifique ou d'invention technologique. L'art « libéral » de gouverner consiste à faire crédit aux forces de rupture attachées à ce que nous avons constamment appelé la liberté arbitraire ou la liberté sauvage, à jouer d'un arbitraire contre l'autre, de l'arbitraire du pouvoir et de l'arbitraire de l'individu, et à

La liberté et l'ordre social

attendre de leur limitation mutuelle la seule approximation qui soit promise, à une humanité à la fois rationnelle et passionnelle, de ce que le philosophe conçoit comme liberté sensée.

Cet art de gouverner demandera, dans les décades à venir, une grande dextérité ; de lui dépendra qu'une dialectique vivante s'établisse entre les forces de contestation et la volonté de réforme. Si la liberté sauvage ne produit pas de changements réels au niveau des institutions, elle s'enlisera dans une dissidence impuissante et se perdra dans la violence et dans le nihilisme. Si la volonté de réforme ne s'alimente pas aux forces de l'imagination et aux motivations révolutionnaires, elle s'enlisera elle aussi dans la bureaucratie et le jeu abstrait des « appareils ». Il appartient donc à l'art ^{p.065} moderne de gouverner, d'inventer un nouveau style institutionnel, un style de mobilité, de précarité, de révision permanente, constamment à l'écoute des forces de changement et attentif aux menaces de rupture. Plus que tout, il importe de comprendre que le vieil esprit révolutionnaire et l'ancien réformisme ne se sauveront qu'ensemble ; sinon ils périront ensemble, ouvrant par leur échec conjoint la voie à la dictature.

Telle est l'immense responsabilité de ce nouvel art de gouverner ! Mais, si c'est à l'art de gouverner qu'il appartient de produire réellement et concrètement une figure approximative de la liberté sensée, c'est à la philosophie qu'il revient d'en concevoir les conditions, d'en articuler systématiquement les éléments et d'en maintenir, dans les volontés et dans les cœurs, l'exigence et l'appétit.

@