

**DU LIBÉRALISME POLITIQUE AU LIBÉRALISME ÉCONOMIQUE**  
**La « logique libérale » et ses apories selon Jean-Claude Michéa**

Mémoire de master en philosophie  
présenté sous la direction du Dr. Tobias Nikolaus KLASS

par

Ilias VOIRON

Master Erasmus Mundus EuroPhilosophie  
Bergische Universität Wuppertal  
Année académique 2014-2015







Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen.



## Table des matières

Introduction .....	9
I. L'élaboration des principes fondamentaux du libéralisme politique par Benjamin Constant .....	19
II. L'aporie du libéralisme politique.....	27
III. John Rawls: tentative de sauvetage du libéralisme politique.....	33
IV. La critique du libéralisme politique de Rawls par Michael Sandel.....	44
V. Frédéric Bastiat: indications pour un contournement de l'aporie du libéralisme politique..	48
VI. Adam Smith: la science du marché et l'ordre social naturel.....	52
VII. De la science du marché au libéralisme économique.....	61
VIII. La logique du libéralisme économique est-elle compatible avec les principes du libéralisme politique?.....	65
Conclusion.....	69
Bibliographie.....	71





## Introduction

### 1. La critique de Michéa à Rancière ou la dissociation problématique entre libéralisme politique et libéralisme économique

Dans *L'empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*<sup>1</sup>, Jean-Claude Michéa (1950- ) essaie de mettre en évidence, dans une perspective fondamentalement critique, l'essence du libéralisme, au-delà – ou plutôt en-deçà – des multiples théories, auteurs et approches qui composent le courant de pensée qui a été unifié sous ce titre. Cette mise en évidence doit penser conjointement les sous-éléments de ce courant qu'on a pu vouloir isoler les uns des autres et présenter comme philosophiquement indépendants, et avant tout les deux suivants: le libéralisme dit *politique* et le libéralisme dit *économique*.

L'ouvrage de Jacques Rancière *La haine de la démocratie*<sup>2</sup> illustre bien, pour Michéa, la dissociation qui peut être opérée entre un « bon » libéralisme politique et un « mauvais » libéralisme économique. Attardons-nous donc premièrement, pour mieux mettre en évidence la thèse de Michéa, sur cet ouvrage.

Rapportons tout d'abord les termes exacts dans lesquels Michéa exprime son grief à l'égard des positions de Rancière:

[S]elon lui [Rancière], il y a lieu [...] de distinguer *deux* figures de l'illimitation, impossibles à superposer ou à déduire l'une de l'autre. Nous aurions ainsi, d'un côté, *un mauvais infini* – celui de l'accumulation capitaliste au sens étroit du terme – et de l'autre *un bon infini* – celui de l'évolution des mœurs et des formes contemporaines de la consommation et du divertissement.<sup>3</sup>

Comment Michéa en vient-il à formuler ainsi les thèses de Rancière, alors que ce dernier fustige tout autant que le premier le « progressisme » arrogant et ne comprend pas la démocratie comme une « forme de société », donc pas essentiellement liée à des mœurs particulières?

Dans l'ouvrage de Rancière, la question du libéralisme n'apparaît pas explicitement. C'est dans la dichotomie qu'il établit entre mouvement démocratique et position antidémocratique ou « républicaine » qu'il faudra chercher cette dissociation entre libéralisme politique et libéralisme économique, que Michéa croit déceler respectivement dans ce que Rancière appelle l'« illimitation démocratique de la politique » et l'« illimitation capitaliste de

---

1 Jean-Claude Michéa, *L'empire du moindre mal* [EMM], Paris, 2010.

2 Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, Paris, 2005.

3 Michéa, *EMM*, p. 118.

la richesse »<sup>1</sup>.

A partir d'un constat historique, à savoir celui de critiques de la « société démocratique » de plus en plus manifestes, particulièrement en France, depuis la chute du régime soviétique, Rancière en vient à s'interroger sur l'essence de la démocratie et, plus généralement, du politique. Ces critiques portent sur le « type » d'individu que la démocratie engendrerait, type qui rendrait en retour le régime démocratique impossible: ce serait en effet celui d'un individu centré sur lui-même, désintéressé de la chose commune et par conséquent de la gestion, également commune, de cette dernière, laquelle gestion, pense-t-on, constitue l'essence de la démocratie. Celle-ci serait ainsi en elle-même paradoxale: « la démocratie, comme forme de vie politique et sociale, est le règne de l'excès. Cet excès signifie la ruine du gouvernement démocratique »<sup>2</sup>. Or Rancière veut montrer que la démocratie a d'abord été pensée – bien que ce soit dans un geste de rejet et, pour ainsi dire, malgré lui – par Platon, comme réponse *au* problème politique – politique pris dans un sens étroit, nous le verrons – nouvellement posé, et comme réponse mettant en jeu, non pas une forme de gouvernement ou de société déterminée, mais un principe se présentant sous la forme d'un *mouvement*.

Bien sûr, Platon déplore en premier lieu une forme de société découlant elle-même d'une forme de gouvernement, ce « renversement de toutes les relations qui structurent la société humaine » dû au « triomphe de l'égalité démocratique »<sup>3</sup>. Ces relations structurantes sont hiérarchiques: ce sont celles entre les gouvernants et les gouvernés, les vieux et les jeunes, les maîtres et les esclaves, les professeurs et les élèves, etc.; et elles sont considérées par Platon comme naturelles, parce qu'homogènes à l'ordre naturel, lequel subordonne essentiellement l'après à l'avant. Or, si une forme de gouvernement implique un ordre social dénaturé, elle ne peut en aucun cas être souhaitable; un bon gouvernement doit bien plutôt être homogène à l'ordre social naturel, le pouvoir politique un reflet du pouvoir naturel.

Ce pouvoir naturel, on le voit, se décline de plusieurs manières dans toutes les sphères de la société. Il est lié soit à la naissance – ancienneté, filiation, richesse, etc. –, soit à un don naturel – force ou savoir –, et octroie, ou bien plus *est*, un titre à gouverner. Chaque titre peut être le modèle d'une forme générale de gouvernement politique: gérontocratie, aristocratie, ploutocratie, technocratie, etc.; on obtient ainsi une taxinomie des types de gouvernement, auxquels bien sûr il faut ajouter le type contre nature, la démocratie. Mais à lire Rancière, ce n'est pas dans cette typologie établie par Platon dans la *République* que le véritable principe démocratique fait jour, mais lorsqu'un titre supplémentaire vient, dans les *Lois*, s'ajouter aux

---

1 Rancière, *La haine de la démocratie*, *op. cit.*, p. 77.

2 *Ibid.*, p. 15.

3 *Ibid.*, p. 43.

titres naturels, titre qui ne trouve pas sa vérité politique dans la formalisation d'une forme gouvernementale: « le titre d'autorité « aimé des dieux »: le choix du dieu hasard, le *tirage au sort* »<sup>4</sup>. Ce titre à gouverner, nous dit Rancière, qui n'est que l'absence de titre – qui n'est pas le « privilège » de ceux qui n'ont rien, mais la tâche incombant de façon contingente, en toute rigueur, à *n'importe qui* –, est le véritable sens de la démocratie. Pour lui le véritable problème politique, pris dans un sens étroit, se pose lorsque le principe du gouvernement s'émancipe de tout ordre social et naturel et doit être trouvé en dehors de ce dernier. La démocratie se présente précisément comme solution à ce problème. Mais cette « solution », nous disions, ne consiste pas en une forme de gouvernement figée. Pourquoi cela? En quoi le tirage au sort n'indique-t-il pas une telle forme?

Pour la simple raison que le gouvernement démocratique est originairement « un « gouvernement » anarchique »<sup>1</sup>, dans le sens très précis d'une absence d'*arkhé* comme pouvoir naturel: ce caractère négatif en fait un gouvernement amorphe qui ne connaît rien d'autre que sa source de légitimité, laquelle est précisément l'absence de légitimité, et qui de ce fait n'a pas encore attribué la souveraineté à un groupe d'individus déterminé: « Le pouvoir du peuple n'est pas celui de la population réunie, de sa majorité ou des classes laborieuses. »<sup>2</sup> Mais cette négativité n'est pas indifférente, elle a sa propre positivité, puisqu'en tant que telle elle est exclusive: en excluant la hiérarchie des inégalités naturelles, elle se base sur, et fait droit à, l'égalité, qui apparaît ainsi comme le *principe positif de la démocratie*. Du même coup cette égalité, dans sa potentialité même, est mise au jour dans sa véritable modalité: elle apparaît comme *réelle*, parce que s'il s'avère qu'elle peut détrôner, du moins sur le terrain politique, l'inégalité naturelle, cela signifie qu'elle menace en permanence cette dernière, laquelle n'est donc pas si « naturelle » que cela, étant donné qu'elle *doit* s'imposer – alors que la nature, elle, est justement définie par ce qui *est* nécessairement, et n'a donc aucune destitution à craindre. Ainsi, « le commandement doit supposer une égalité entre celui qui commande et celui qui est commandé. »<sup>3</sup>

Néanmoins cette égalité « naturelle » est toujours doublée d'une inégalité non moins « naturelle » au sein de la société, et ne l'est pas moins dans *toute forme de gouvernement*, qui ne peut en toute rigueur jamais être démocratique parce que *nécessairement* oligarchique – y compris, bien entendu, dans sa forme représentative – : « Les gouvernements s'exercent toujours de la minorité sur la majorité. »<sup>4</sup> Mais enfin alors, se demandera-t-on, quelle est la

---

4 *Ibid.*, p. 47. Nous soulignons.

1 *Ibid.*, p. 48.

2 *Ibid.*, p. 54.

3 *Ibid.*, p. 55.

4 *Ibid.*, p. 59.

vertu effective de la démocratie si elle n'est ni forme de gouvernement par tous ni forme de société égalitaire?

Qu'elle ne *soit* ni l'un ni l'autre ne signifie pas qu'elle y soit indifférente et qu'elle n'*influe* pas sur le gouvernement oligarchique et la société inégalitaire. Le tout est de savoir comment, attendu que, nous rappelle Rancière, la démocratie n'a aucune conséquence naturelle – pas même le suffrage universel –, étant donné, précisément, qu'elle est synonyme de rupture entre ordre naturel et forme de gouvernement.<sup>1</sup> La clef de compréhension de cette influence est son lieu d'action: la sphère publique, « sphère de rencontre et de conflit entre les deux logiques opposées [...] du gouvernement naturel des compétences sociales et du gouvernement de n'importe qui »<sup>2</sup>. Cette sphère est proprement la sphère du politique, puisqu'elle n'existe qu'une fois que le lien avec la nature a été rompu et que par conséquent les gouvernements doivent se présenter comme « instances du commun de la communauté »<sup>3</sup>. Le rapport politique est ainsi nécessairement un rapport de force, car, – et c'est là selon nous un argument déterminant dans l'économie du texte de Rancière –, tout gouvernement, en tant qu'oligarchique, a tendance à *privatiser le pouvoir* et à, pour ainsi dire, le « ré-naturaliser »; la démocratie est ainsi, comme nous l'anticipions plus haut, mouvement: mouvement de résistance contre cette privatisation – mais aussi mouvement d'élargissement de la sphère publique. Il semble alors que le rapport se dédouble: la lutte pour l'élargissement de la sphère publique est une « lutte pour la lutte », lutte pour le déverrouillage de certaines sphères de la société afin que s'y ouvrent des rapports de force potentiels, cette potentialité même caractérisant, semble-t-il, la sphère publique. Les acteurs de cette lutte sont, d'un côté, l'État, de l'autre, « tous et n'importe qui ». Dans la mesure où la sphère publique est sphère juridico-politique où règne l'égalité, – contrairement à la sphère privée où règne la « liberté », c'est-à-dire en réalité les rapports de domination naturels de la sphère sociale, où en particulier la richesse gouverne –, le mouvement démocratique tend à faire reconnaître comme affaire publique tel ou tel domaine de la vie commune, donc comme domaine devant être régi par des règles égalitaires – comme par exemple le domaine du travail pour le soustraire à une relation de maître à esclave.

Ainsi le mouvement démocratique est-il un mouvement de transgression, d'excès par rapport à une sphère publique positive donnée. Si on l'observe du point de vue de la subjectivité, alors il faut dire que « [l]es sujets politiques [...] se définissent toujours par un intervalle entre des identités, que ces identités soient déterminées par les rapports sociaux ou

---

1 *Ibid.*, p. 61.

2 *Ibid.*, p. 62.

3 *Ibid.*

par les catégories juridiques »<sup>1</sup>, pour cette raison que le rapport de force politique a toujours pour objectif d'instituer une détermination exclue de la sphère publique, c'est-à-dire non reconnue par l'État, détermination que l'on peut appeler un *droit*, individuel ou collectif. Et Rancière de prendre l'exemple d'Olympe de Gouges revendiquant l'inclusion de la femme dans la sphère citoyenne, mais également *agissant* au nom de ces droits qu'on refuse aux membres de son sexe, action qui constitue ici justement la poussée de l'excès démocratique, puisqu'en lutte contre un ordre juridique établi. Olympe de Gouges et ses compagnes « exercent, par leur action, le droit des citoyen(ne)s que la loi leur refuse. Elles démontrent ainsi qu'elles ont bien ces droits qu'on leur dénie. »<sup>2</sup>

Le politique étant ce lieu de lutte de l'égalité contre l'inégalité, pourquoi l'acteur de cette lutte est-il la subjectivité? On trouve la réponse de Rancière lorsqu'il critique la doctrine républicaine: cette dernière prétend homogénéiser État et société sur le modèle hiérarchisé et organique du premier, et ce par l'instruction et la distribution des savoirs et des positions. L'école doit donc à la fois former et les citoyens et les hommes, c'est-à-dire et les sujets égaux devant la loi et les individus qui seront répartis dans la hiérarchie sociale organique. Elle n'est donc ni totalement égalitaire, ni totalement inégalitaire, et toute sa tâche consiste précisément à déterminer « la juste proportion entre égalité et inégalité. »<sup>3</sup> Mais, nous dit Rancière, « *il n'y a pas de science de la juste mesure entre égalité et inégalité* »<sup>4</sup>. Et ceci non seulement parce que l'objet même d'une telle science manque, à savoir une certaine forme d'inégalité qui ne serait pas fondée sur son contraire, l'égalité; mais également parce qu'il n'existe pas de juste mesure entre deux mouvements qui caractérisent notre histoire récente: « l'illimitation capitaliste de la richesse et l'illimitation démocratique de la politique »<sup>5</sup>. Le rapport dynamique qui oppose l'une à l'autre ne pourrait être prétendument stabilisé qu'à l'avantage de la première, et la république montre alors son vrai visage: une forme de gouvernement basée sur des titres à gouverner « naturels », au premier chef desquels ceux des compétences, de la naissance et de la richesse. Ainsi, pour Rancière, la « juste mesure » ne doit pas être imposée par l'État à la société; elle doit au contraire résulter du rapport de force instauré par des sujets transgressant chaque fois le statu quo de cette « juste mesure », qui n'est jamais, pour ainsi dire, assez juste.

C'est ici que nous pouvons observer la dissociation que Michéa refuse. Pour justifier sa critique ce dernier doit, il est vrai, tout d'abord interpréter l'« illimitation démocratique de la

---

1 *Ibid.*, p. 66.

2 *Ibid.*, p. 68.

3 *Ibid.*, p. 77.

4 *Ibid.* Nous soulignons.

5 *Ibid.*

politique » comme *extension illimitée des droits individuels*. On voit que cette interprétation est légitime au vu des exemples historiques mobilisés par Rancière: reconnaissance de la qualité de sujet politique à des individus qui en étaient privés et reconnaissance du « caractère public » – c'est-à-dire, devons-nous interpréter, en vue de leur régulation par voie législative – « de types d'espaces et de relations qui étaient laissés à la discrétion du pouvoir de la richesse »<sup>1</sup>; et dans la mesure où, comme nous l'avons vu, il n'y a aucune juste proportion entre égalité et inégalité qui doit être imposée d'« en haut », *chaque individu* peut et doit à tout moment se lever et réclamer « son droit » à ceci ou à cela, revendication, selon Rancière lui-même, *sans fin*. Mais cette illimitation démocratique, il l'oppose à tous les types de domination qu'on observe dans la société, et donc notamment à la domination économique, qui selon lui tend naturellement à s'accroître indéfiniment, puisqu'elle est fonction de la richesse, qui suit la même progression naturelle. Mais nous devons nous demander: *y a-t-il véritablement opposition?* Illimitation démocratique et illimitation capitaliste sont-ils vraiment des mouvements antagonistes qui s'entrechoquent nécessairement, parce que l'un ne pourrait gagner du terrain que si l'autre en perd? Ou ne sont-ils pas plutôt deux mouvements parallèles, et, même, solidaires l'un de l'autre? En bref, les doctrines qui prônent respectivement l'un et l'autre, ce que nous pouvons appeler, en anticipant sur les développements ultérieurs, le libéralisme politique<sup>2</sup> et le libéralisme économique, ne sont-elles pas les deux faces d'une même pièce? C'est précisément la thèse que défend Michéa.

Ce bref détour par Rancière était l'occasion, non pas d'une exégèse prétendant épuiser le sens de *La haine de la démocratie* – que, il faut en convenir, Michéa simplifie quelque peu, sans doute pour des raisons heuristiques –, mais d'indiquer ce que Michéa considère être un tort philosophique – et politique – : ignorer que le principe d'émancipation illimitée des individus par le droit n'est en aucun cas exempt de tout problème théorique lié à son caractère illimité et le contraignant à prendre appui, – nous le verrons –, sur une théorie positive et salvatrice du marché. C'est principalement en réaction à cette lacune philosophique que Michéa formule sa propre critique du libéralisme; c'est pourquoi il était important de replacer cette critique dans son contexte intellectuel – parallèle au contexte politique – de ce début de XXI<sup>e</sup> siècle: celui de forces intellectuelles – et politiques – croyant aller en sens contraires les unes aux autres, mais qui, en réalité, s'adosent à des principes communs les empêchant de s'affronter véritablement.<sup>3</sup> Rancière et Michéa ont somme toute des pensées très proches,

---

1 *Ibid.*, p. 63.

2 Si Rancière ne se dit pas libéral politique ou culturel, c'est parce qu'il réserve le terme « libéralisme » au seul capitalisme: « [...] le « libéralisme », c'est-à-dire, pour appeler les choses par leur nom, le capitalisme [...] » (*ibid.*, p. 90).

3 C'est le cas de ce que l'on nomme aujourd'hui en politique « droite » et « gauche », et c'est ainsi que Michéa

proximité qui découle d'un diagnostic assez semblable sur le cours que l'histoire politique mondiale a emprunté ces dernières décennies; leur désaccord porte sur la nature de la *logique* qui préside à ce cours. C'est la logique que Michéa décrit qu'il nous faut maintenant déterminer plus avant.

## 2. L'unité du libéralisme<sup>1</sup> et la « logique libérale » selon Michéa

Toutefois nous ne nous intéressons pas ici à la question, historiographique, de savoir à quelle logique idéologique peut être ramenée l'évolution politique et économique du monde depuis plusieurs siècles. Une des thèses de Michéa est que cette logique est la logique libérale; mais l'objet du présent travail est la seule mise en évidence de cette logique, de ses principes et de ses développements, modes d'application et apories, indépendamment de son incarnation historique – c'est-à-dire sans prises de position qui engageraient une philosophie de l'histoire. Si *L'empire du moindre mal* est une critique politique et sociétale, elle est également, et surtout, la critique de ce que l'auteur appelle une logique philosophique, celle du libéralisme. Qu'entend l'auteur par « logique »?

Citons tout d'abord la thèse historico-philosophique qu'il soutient: « le mouvement historique qui transforme en profondeur les sociétés modernes doit être fondamentalement compris comme l'*accomplissement logique* (ou la vérité) du projet philosophique libéral, tel qu'il s'est progressivement défini depuis le XVII<sup>e</sup> siècle »<sup>2</sup>. Il nous faut départir la logique de son accomplissement: c'est la première qui nous intéresse ici, celle obéissant à une nécessité, non pas historique, mais philosophique. Le « mouvement historique » dont parle Michéa doit pouvoir être ramené à un certain nombre de principes philosophico-politiques, non pas comme on déduit de l'essence de Dieu son existence, mais plutôt comme ce que deviennent dans les faits ces principes, lorsqu'ils sont appliqués. Pour Michéa l'histoire récente nous donne à voir certaines conséquences des principes du libéralisme théorique, et nous invite à repenser tous les liens logiques existant entre ces conséquences et ces principes, et ce de façon systématique et le plus complète possible pour anticiper les voies vers lesquelles nous mène le « libéralisme réellement existant »<sup>3</sup>. L'histoire est donc le lieu de réalisation de cette logique<sup>4</sup>

---

peut parler, de façon quelque peu polémique, de la « fiction d'un antilibéralisme de gauche » – dans le cadre duquel il faut, selon lui, apprécier l'ouvrage de Rancière.

1 Ainsi s'intitule le premier chapitre de *L'empire du moindre mal*.

2 Michéa, *L'empire du moindre mal*, *op. cit.*, p. 12.

3 *Ibid.*

4 Cette réalisation n'est en aucun cas pensée par Michéa comme impersonnelle et nécessaire, ce qui serait pour lui interpréter l'histoire à la lumière d'une métaphysique qu'il entend précisément relativiser; elle doit bien

et la motivation pour la prendre pour objet d'étude; mais il s'agit pour nous seulement de reconstituer cette logique dans ses grandes lignes conceptuelles, ce qui, nous devons l'assumer, est une abstraction méthodologique – s'il est vrai que le concept de logique libérale « relève beaucoup moins de l'histoire des idées philosophiques au sens strict [...] que de l'étude des interactions concrètes entre ces idées et le mouvement historique réel »<sup>1</sup> –, qui doit, pour être complète, être accompagnée d'une critique approfondie de la société, appuyée sur les sciences sociales empiriques.

Les deux caractères, conceptuel et historique, trouvent leur meilleure expression dans la définition suivante de la logique libérale: « un système de contraintes théoriques suffisamment cohérent pour induire de lui-même des effets destinés à s'étendre bien au-delà de l'intention initiale des Pères fondateurs. »<sup>2</sup>

Par conséquent, parler de « logique libérale » implique, chez Michéa, deux choses: 1. « que l'on sépare soigneusement les *intentions* des différents auteurs classiques des effets politiques et civilisationnels que leur système de pensée a contribué à produire »<sup>3</sup>. C'est là justement tout le ressort de la critique de Michéa: si la logique libérale peut être critiquée, c'est avant tout de façon immanente et dans l'inadéquation des réponses à des problèmes qu'elle s'est elle-même proposé de résoudre. 2. Cela implique en outre que les principes du libéralisme « *doivent* être philosophiquement unifiés »<sup>4</sup>. Michéa se propose ainsi à la fois de rassembler et de transcender les différents auteurs de cette tradition philosophique: transcender leurs désaccords sur des points mineurs pour mieux les rassembler autour des principes essentiels de leur doctrine. Il faut tout de suite dire que cette exercice ne s'apparente pas à ce que Husserl appelle une « variation éidétique », car dans ce cas il faudrait présupposer que toutes les doctrines particulières contiennent le même noyau essentiel. La thèse de Michéa consiste bien plutôt à affirmer que ces doctrines particulières, souvent, certes, se répètent, mais parfois, aussi, s'affinent et se complètent. Et ceci concerne au premier chef les deux facettes du libéralisme: libéralisme politique d'une part, libéralisme économique d'autre part, qui doivent être appréhendés dans le cadre d'une complémentarité nécessaire, que cette dernière ait été aperçue par les théoriciens mêmes de tel ou tel versant du libéralisme ou pas. Le projet libéral doit donc être saisi dans tous ses aspects comme un projet cohérent, et seulement ainsi il pourra apparaître comme véritable idéal politique positivement

---

plutôt être décelée dans des choix politiques conscients et déterminés. Mais cette question ne nous concerne pas ici.

1 Jean-Claude Michéa, *La double pensée*, Paris, 2008, p. 210.

2 *Ibid.*, p. 215.

3 Michéa, *L'empire du moindre mal*, *op. cit.*, p. 12.

4 *Ibid.*, p. 14.



déterminable renvoyant, nous dit Michéa, « au projet d'une transformation radicale de l'ordre humain »<sup>1</sup>.

Les premiers pas de ce projet, Michéa les replace, comme ses conditions d'apparition, dans les contextes historique et philosophique contingents de ce qu'il appelle le problème politique moderne, auquel, selon lui, la doctrine libérale apporte la réponse la plus cohérente, en ceci qu'elle « n'entend emprunter aucune de ses articulations majeures aux traditions philosophiques antérieures »<sup>2</sup> – s'il est vrai que ce qui caractérise la modernité est avant tout la *conscience* d'être moderne, c'est-à-dire de s'inscrire historiquement dans la voie à sens unique du progrès. Le contexte philosophique est celui de l'émergence de la science expérimentale de la nature, laquelle, en tant qu'« autorité symbolique nouvelle »<sup>3</sup>, d'une part offre une assise métaphysique à cette notion de progrès, et d'autre part prépare le terrain à la croyance en la possibilité d'un traitement « scientifique » de la nature humaine et, partant, du problème politique. Mais ce problème politique, nous dit Michéa, n'a pu susciter de réponse calquée sur le modèle scientifique que parce qu'un contexte historique particulier le pose sous une forme inédite: il s'agit, aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, du « traumatisme historique extraordinaire provoqué, chez tous les contemporains, par l'ampleur et la durée des guerres du temps »<sup>4</sup>, guerres d'une intensité nouvelle due aux avancées techniques et, surtout, à la nature de la plupart d'entre elles: celle des guerres de religion, c'est-à-dire de guerres civiles idéologiques, dont les effets à l'intérieur même des communautés nationales et locales sont des plus désocialisants. Ainsi la hantise de la guerre se retrouve-t-elle chez tous les contemporains de l'époque, ayant, selon Michéa, pour conséquence chez les philosophes des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles de s'imaginer, dans des expériences de pensée hyperboliques, un « état de nature » de l'homme comme état de guerre.

« La crainte de la mort violente, la méfiance envers les proches, le rejet de tous les fanatismes idéologiques et le désir d'une vie enfin tranquille et pacifiée, tel semble donc être [...] l'horizon historique réel de cette nouvelle « manière d'être » que les Modernes »<sup>5</sup> revendiqueront sans cesse, la guerre étant à présent perçue comme le pire des maux. Ainsi le problème politique moderne se pose-t-il initialement de façon négative: comment échapper au pire des maux?

Pour Michéa, ce contexte, à l'origine du problème de pacification idéologique, permet de comprendre trois choses: 1. l'originalité du projet moderne, qui fait « de la *conservation de*

---

1 *Ibid.*, p. 15.

2 *Ibid.*, p. 17.

3 *Ibid.*, p. 19.

4 *Ibid.*, p. 22.

5 *Ibid.*, p. 26.

soi le premier (voire l'unique) souci de l'individu raisonnable »<sup>1</sup> et nomme liberté les garanties institutionnelles de cette conservation; 2. les principes anthropologiques, dégagés par les philosophes réfléchissant sur la nature humaine, permettant de satisfaire ce programme, et qui selon l'auteur ne sont que fonction de la solution recherchée: la fonction première de « [l]a nouvelle habitude philosophique [...], à partir de Hobbes, de faire précéder la réflexion politique d'une description, supposée objective [...], de la nature humaine [...] semble bien être [...] *de se donner par avance* [...] les conditions anthropologiques de la pacification recherchée »<sup>2</sup>; il s'agit de mettre les causes des guerres, à savoir le désir de gloire et d'actions vertueuses d'une part et la prétention à connaître le bien d'autre part, sur le compte d'illusions propres à la « nature humaine » – qu'il s'agira alors de neutraliser –, à savoir, d'une part la croyance en la manifestation de vertus là où ne se trouvent en réalité qu'amour-propre et intérêt privé, d'autre part, la croyance en une vérité universellement communicable. 3. Enfin cette anthropologie, qui émerge d'un contexte historique et philosophique original, permet de comprendre que le libéralisme apparaît alors qu'on est à la recherche de « *mécanismes* [...] capables d'engendrer par eux-mêmes tout l'ordre et l'harmonie politiques nécessaires, *sans* [...] *faire appel à la vertu des sujets* »<sup>3</sup>. Un tel mécanisme, le libéralisme politique le trouvera dans le *droit*, le libéralisme économique dans le *marché*. Michéa veut montrer que ces deux solutions sont en réalité complémentaires, liées certes souvent dans les faits, mais également, et surtout, philosophiquement et systématiquement, ce qui « conduit chacune d'elles à rechercher en permanence ses appuis théoriques sur l'autre »<sup>4</sup>.

C'est cette complémentarité essentielle qu'il nous faut mettre en évidence. Michéa commence par développer la théorie propre au libéralisme politique, pour des raisons pédagogiques, dans la mesure où ce dernier se confronte directement au problème proprement politique posé par les nouveaux contextes historique et philosophique mentionnés. Suivons-le donc dans cette voie; et, pour suivre théoriquement l'élaboration des principes constitutifs du libéralisme politique, il semble approprié d'aborder en détails un auteur historique majeur de ce courant: ce sera Benjamin Constant. Pourquoi Constant? Il apparaît indifférent, au vu de ce que nous avons exposé sur ce qu'est pour Michéa une logique philosophique, de se référer à tel auteur plutôt qu'à tel autre, bien que la formalisation des principes fondamentaux du libéralisme n'ait pu être bien sûr établie que par une étude de ce qui vaut maintenant comme le corpus des textes canoniques de ce courant. Nous devons ici supposer, par commodité, que ce

---

1 *Ibid.*, p. 29.

2 *Ibid.*, p. 30.

3 *Ibid.*, p. 32.

4 *Ibid.*, p. 33.

travail de formalisation a déjà été fait et qu'il nous permet de voir en Constant, comme le fait Michéa, un auteur exemplaire, paradigmatique, du courant libéral.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Il est également, pour Michéa, « le plus complexe (ou le plus contradictoire) des grands penseurs libéraux », mais ce non pas parce que les principes libéraux qu'il a dégagés seraient eux-même contradictoires, mais parce qu'on trouve « régulièrement sous sa plume des propos incompatibles avec son axiomatique proclamée » (Michéa, *La double pensée, op. cit.*, p. 232).

## I. L'élaboration des principes fondamentaux du libéralisme politique par Benjamin Constant

Il est intéressant de remarquer que Benjamin Constant, s'il n'a pas été personnellement traumatisé par les guerres de religion des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, ne les ayant pas vécues, – mais il est issu d'une « famille de huguenots dont les ancêtres avaient quitté la France au XVII<sup>e</sup> siècle »<sup>1</sup> pour aller se réfugier en Suisse –, la Terreur de la Révolution française a profondément marqué ses positions politiques, et sa pensée a ainsi été influencée par ce qui s'apparente fortement à une « guerre civile idéologique », dont Michéa affirme qu'elle est le catalyseur historique de l'éclosion de la pensée libérale. Considérons les *Principes de politique applicables à tous les gouvernements* – dits *Principes de politiques* de 1806, par opposition à ceux parus en 1815 –, œuvre de philosophie politique majeure de Constant rédigée au cours de la première décennie du XIX<sup>e</sup> siècle et restée inédite jusqu'en 1980.

Constant cite, dans sa préface, le discours d'investiture du président étasunien Jefferson, lequel a cette formule: « Bien que la volonté de la majorité doive prévaloir dans tous les cas, cette volonté, pour être légitime, doit être raisonnable. »<sup>2</sup> La Terreur révolutionnaire est passée par là et a livré un enseignement: le principe de la volonté générale, qui en pratique se traduit par celui de la volonté majoritaire, ne peut être l'alpha et l'oméga de la politique, car, livré à lui-même, il contient potentiellement la tyrannie de la société sur l'individu, ou plutôt sur des individus, fussent-ils – ces individus opprimés – en nombre dérisoire. Plus que de savoir à qui échoit le pouvoir, il s'agit pour Constant de déterminer *comment* il doit être exercé; et c'est ce qui explique le titre de l'ouvrage, qui indique la recherche de principes ayant une importance autrement décisive que les formes de gouvernement auxquelles ils s'appliquent, « soit monarchiques, soit républicaines »<sup>3</sup>.

Constant commence par préciser qu'il ne peut qu'approuver, comme seule source légitime de l'autorité du gouvernement, le principe de volonté générale énoncé par Rousseau, ne trouvant aucun critère *juridique* qui pourrait accorder à une quelconque partie d'un tout politique l'exclusivité de la détermination de la loi. Il y a bien la force, mais « la force appartient à quiconque s'en empare. Elle ne constitue pas un droit »<sup>4</sup> et se voit donc frappée

---

1 Tzvetan Todorov, *Benjamin Constant*, Paris, 1997, p. 15.

2 *Jefferson's first inaugural address*, 4 mai 1801, cité par Benjamin Constant dans *Œuvres complètes*, tome V, Berlin/New York, 2011, p. 95. Nous adaptons l'orthographe de toutes les citations de Benjamin Constant aux règles en vigueur aujourd'hui.

3 *Ibid.*, p. 101.

4 *Ibid.*, p. 102.

d'illégitimité comme source du pouvoir. On voit de nouveau avec ce premier principe que la réflexion philosophique n'a pas pour tâche de déterminer la bonne forme de gouvernement, puisque celle-ci devra émaner de la volonté générale, laquelle peut vouloir aussi bien telle que telle forme – bien que deux formes soient *a priori* exclues, la volonté ne pouvant vouloir ni l'absence de gouvernement, soit l'anarchie, ni un gouvernement qui s'emploie à l'opprimer, soit le despotisme.

Ce premier principe accepté, Constant ne peut suivre Rousseau plus loin, quant à son étendue, à laquelle le second ne met pas de limite, la volonté générale exerçant alors de droit « sur l'existence individuelle une autorité illimitée. »<sup>1</sup> La solution consiste-t-elle à limiter le pouvoir par le pouvoir, comme le suggère Montesquieu, et faut-il définir la liberté comme droit de faire tout ce que les lois permettent? Oui pour la première suggestion comme garantie minimale de ce que l'autorité, qui doit émaner du peuple, ne sera pas monopolisée par un ou plusieurs individus; mais cette garantie « ne décide rien sur la nature de cette autorité même »<sup>2</sup> et a donc une vertu toute négative, qui ne dit rien sur la liberté réelle des individus, lesquels pourraient tout aussi bien être soumis à des lois tyranniques *et* populaires. Il est donc insuffisant de définir la liberté d'un point de vue strictement légal, c'est-à-dire formel; il faut déterminer, de manière générale, ce à quoi les lois elles-mêmes doivent se conformer pour préserver la liberté, laquelle « n'est autre chose que ce que les individus ont le droit de faire, et ce que la société n'a pas celui d'empêcher. »<sup>3</sup> Une tâche fondamentale de la réflexion politique est donc de tracer une *frontière* – celle où s'arrête le pouvoir –, de déterminer la sphère des droits individuels inaliénables sur laquelle ce pouvoir ne saurait empiéter. Ou, en d'autres termes, de déterminer les droits du gouvernement, qui, doit-on toujours avoir en tête, est nécessairement représentatif, et donc oligarchique, et auquel est concédé le toujours dangereux *exercice* de la souveraineté; il ne faut pas prendre le risque que « la volonté générale se trouve [...] représentée sans appel par la volonté des gouvernants »<sup>4</sup>, celle-ci pouvant commettre, au nom de celle-là, des actes plus oppressifs que ceux d'un tyran ne puisant sa légitimité qu'en lui-même, conséquence terrible, selon Constant, du système de Rousseau lorsqu'on cherche à l'appliquer.

Si donc la souveraineté populaire doit incontestablement être reconnue comme source de l'autorité, un objet doit rester hors de portée de la « compétence sociale », comme l'appelle Constant, c'est-à-dire du pouvoir politique: l'existence individuelle, ou plutôt une partie ce

---

1 *Ibid.*, p. 106.

2 *Ibid.*, p. 108.

3 *Ibid.*, p. 109. Nous soulignons.

4 *Ibid.*, p. 119.

celle-ci, qu'il s'agit précisément de délimiter. C'est ainsi dans la double détermination de la source comme de l'objet de l'autorité, qu'on octroie à cette dernière sa légitimité. A la dichotomie État/société, où le premier est compris comme pouvoir politique émanant de la seconde et recevant d'elle une autorité illimitée, Constant substitue la dichotomie société/individu, où sous la première on subsume le souverain – le corps collectif – tout comme le représentant exerçant cette souveraineté et dont l'autorité, du fait qu'on fait place à une sphère individuelle, est circonscrite.

Avant de chercher à déterminer la limite supérieure de l'autorité sociale, Constant en détermine la limite inférieure, qui est condition pour qu'une société tout simplement existe et subsiste: elle doit pouvoir réprimer les désordres intérieurs et les agressions extérieures; ainsi doit-elle être au moins « investie du droit de porter des lois pénales contre les crimes, du droit d'organiser une force armée [...], du droit enfin [d'imposition] pour subvenir aux dépenses de ces deux objets. »<sup>1</sup> Tout d'abord, Constant veut montrer qu'une telle extension, dans son caractère minimal, est *possible* – et qu'il n'y a donc pas *nécessité absolue* à une plus grande extension –, et ici, au livre II, il n'affirme pas tel quel que le meilleur gouvernement serait celui qui s'en tiendrait à ces deux prérogatives; mais il évoque l'hypothèse et affirme que dans ce cas-là « [l']existence des individus et celle de la société seraient *parfaitement* assurées »<sup>2</sup>. Alors la sphère des droits individuels, qui n'est autre que la sphère indépendante de l'autorité sociale, serait identique à « la faculté de *faire tout ce qui ne nuit pas à autrui* »<sup>3</sup>. Cette hypothèse, toutefois, devient peu à peu *exigence* – ce qui était bien sûr annoncé par son caractère « parfait » –, au fur et à mesure que Constant énumère les conditions qui devraient être réunies pour justifier une plus grande extension de l'autorité politique, et qui ne semblent pas pouvoir être remplies – mais qui ne sont pas nécessaires, ou du moins dont l'absence est moins dommageable à un gouvernement minimal – : premièrement, que les gouvernants soient plus exempts d'erreurs que les gouvernés; ensuite, que les erreurs des gouvernements soient moins dangereuses que celles des individus<sup>4</sup>; enfin, « que les moyens qui sont entre les mains des gouvernements, ne produiront pas un mal plus grand, que le bien qu'ils doivent atteindre »<sup>5</sup>. Si la réalité des deux premières conditions est réfutée en peu de mots, la troisième devient l'interrogation directrice des livres suivants des *Principes politiques* de Constant, lequel voit deux types de moyens à la disposition de l'autorité: les lois prohibitives

---

1 *Ibid.*, p. 145.

2 *Ibid.* Nous soulignons.

3 *Ibid.*, p. 146. Nous soulignons.

4 Titres des chapitres 3 – « Les gouvernants sont-ils nécessairement plus exempts d'erreurs que les gouvernés ? » – et 4 – « Les erreurs des gouvernements sont-elles moins dangereuses que celles des individus ? » – du livre III.

5 *Ibid.*, p. 159.

et coercitives d'une part, et, d'autre part, les mesures de police et coups d'État<sup>1</sup>, qui correspondent à ses deux seules facultés: commander et punir. Ces moyens permettent-ils d'atteindre le but que l'autorité sociale se propose d'atteindre, lorsqu'elle passe outre les limites que ses prérogatives minimales lui fixent, et si oui, ceci sans que le bien du but atteint ne soit terni par le mal occasionné dû à la nature des moyens utilisés?

Constant comprend les lois du droit comme naturelles et, partant, comme étant de même ordre que les lois mises en évidence par les sciences de la nature. Ainsi, « le Législateur est pour l'ordre social ce que le Physicien est pour la nature »<sup>2</sup>, et ne doit faire autre chose que chercher à exprimer quelque chose *qui existe déjà*, en l'occurrence les relations entre les hommes, relations qui sont naturelles en ceci qu'elles sont. Constant affirme que les lois sont bien leur expression, et non leur cause – mais il sous-entend qu'elle *doivent* l'être, sans pourtant s'en expliquer davantage. Quoi qu'il en soit, on comprend maintenant ce qui le motive à affirmer que les lois ne peuvent simplement être définies comme expression de la volonté générale, puisqu'alors rien ne pourrait garantir qu'elles ne soient contre nature. Cette conception des lois est ainsi déterminante dans l'objectif de Constant de trouver une limite, qui dès lors sera comprise comme *naturelle*, à l'autorité sociale.

Or, les relations humaines relevant de la compétence minimale de l'autorité sont de deux natures: criminelle – entendue de façon générique, comme nuisible –, et contractuelle; elles sont *naturelles* parce qu'*objectivement constatables*. Les lois doivent donc permettre à l'autorité de punir les premières – ces lois seront prohibitives – et de commander l'exécution des secondes – ces lois seront coercitives. Si ces lois ne prohibent *que* les actions criminelles et ne commandent *que* l'exécution des contrats conclus librement, alors il n'y aura « aucune contradiction [...] entre la morale législative, et la morale naturelle »<sup>3</sup>, parce que la volonté législative s'effacera derrière la simple mise en évidence de relations lui préexistant. Mais si cette volonté s'avise d'outrepasser ces limites, c'est-à-dire de prohiber des actions non criminelles et d'en commander d'autres qui n'ont leur source dans aucun engagement contracté, alors elle devient *elle-même* la source de ces lois et elle instaure elle-même, superposé à celui de la nature, un ordre du juste et de l'injuste; bientôt alors l'homme « ne discerne plus le bien d'avec le mal, ni la loi d'avec la nature »<sup>4</sup>, et est par conséquent prompt à transgresser celle-là en pensant agir selon celle-ci, et bientôt même celle-ci en voulant contourner l'arbitraire de celle-là. En bref, l'homme se voit, par la force des choses,

---

1 Nous n'aborderons pas ici la question des coups d'État.

2 *Ibid.*, p. 178.

3 *Ibid.*, p. 179.

4 *Ibid.*, p. 180.

rapidement perverti par une autorité qui dépasse ses bornes, brouillant le domaine de la « morale naturelle », et l'accroissement des désordres est la conséquence logique d'un gouvernement contraire à la justice, accroissement dû notamment à la tyrannie des hommes détenteurs du pouvoir remplaçant finalement celle de lois restées non obéies par des sujets les refusant parce qu'arbitraires.

Il est à présent possible de répondre à la question de la troisième condition concernant ce premier moyen que sont les lois: non seulement ce moyen ne parvient pas à instaurer le bien, mais en outre, il fait du mal. Vouloir l'utiliser de façon positive enclenche un cercle vicieux qui corrompt et les gouvernés – qui, dans leur exaspération et leur confusion, enfreignent les lois –, et les gouvernants – qui ne connaissent pas de limite à l'accroissement législatif arbitraire. Ce moyen est alors des plus mal utilisé, et pour cause: « [s]a véritable destination n'est pas de faire le bien, mais d'empêcher le mal »<sup>1</sup>.

Qu'en est-il du second moyen, à savoir les « mesures de police », ou « mesures arbitraires », c'est-à-dire des mesures de répression prises avant toute infraction? Le prétexte invoqué pour leur application est toujours l'avantage qu'il y aurait à prévenir les crimes. Mais ce prétexte ne connaît par définition aucune limite, dans la mesure où « [l]a possibilité d'un délit est renfermée dans la liberté de tous les individus »<sup>2</sup>; aucun critère objectif ne permet d'y mettre fin, et la conséquence de la prévention est par définition également incalculable et semble toujours conforter les gouvernants: si l'ordre règne, ces derniers crient victoire, si le désordre apparaît, ils y trouvent un nouveau prétexte pour plus de prévention. L'effet de telles mesures est l'insécurité généralisée, menaçante, et, à partir d'un moment advenant inévitablement du fait de l'absence de limitation, un plus grand désordre encore: les gouvernés ne pourront que finir par s'insurger contre une injustice grandissante. Encore une fois, le but qui devait être atteint par ce moyen ne l'est pas. Et le mal occasionné par ailleurs est grand: moralement, parce que, nous dit Constant, « [p]oint de morale sans sécurité »<sup>3</sup>; et pour l'industrie, car tout empêchement d'un homme freine ses entreprises, qui peut-être ne supporteront aucune interruption, et les garanties pour mener celles-ci en toute sécurité seront brisées. Ces effets sont ainsi peut-être encore plus néfastes par le climat qu'ils génèrent que par les injustices particulières à l'origine de ce climat. La conclusion en est que les mesures arbitraires ne peuvent être admissibles qu'en tant qu'elles sont confinées dans le domaine de l'exception, réduites au minimum, et selon le critère suivant: le gouvernement ne doit pas agir en fonction de doutes, mais de faits; et si exceptionnellement il ne le peut qu'à partir de

---

1 *Ibid.*, p. 187.

2 *Ibid.*, p. 196.

3 *Ibid.*, p. 202.



doutes, ce doit être exclusivement contre des actions, et non pas contre des individus.

Ainsi, l'autorité sociale ne saurait être élargie au-delà de ses frontières naturelles sans tomber aussitôt dans un arbitraire aux conséquences potentiellement et, selon Constant, nécessairement calamiteuses. Mais si elle se tient à l'intérieur de ces frontières, de cette posture négative on peut déduire un certain nombre d'exigences positives, qui sont autant de garanties individuelles synonymes d'une autorité sociale minimale. Ces droits ont pour objet la liberté de la pensée, la liberté religieuse et les garanties judiciaires.<sup>1</sup>

En ce qui concerne la pensée, son contrôle est tout bonnement impossible, quelque soit le moyen utilisé – imposition de serments, persécution, punition – : « [I]a nature a donné à la pensée de l'homme un asile inexpugnable »<sup>2</sup>. Encore une fois, non seulement le moyen – celui du contrôle –, s'il est utilisé, n'atteint pas la fin désirée – prévenir des opinions nuisibles –, mais il en résulte un mal: l'hypocrisie généralisée, et ensuite nécessairement, à plus ou moins court terme, la contestation et la résistance, comme l'histoire nous l'enseigne, nous dit Constant en citant plusieurs exemples. La pensée ne pouvant elle-même être réprimée, sa manifestation toutefois, orale ou écrite, peut l'être. Mais si cette manifestation est répréhensible, alors elle doit compter comme action, et ne peut à ce titre être condamnée que comme toute action: lorsqu'elle est criminelle, et *a posteriori*. De là on doit déduire la liberté de pensée comme la liberté d'expression, cette dernière s'incarnant, dans les « temps modernes », dans la liberté de la presse. Celle-ci apparaît du même coup comme condition minimale pour la garantie de tous les autres droits individuels, dont la presse a pour mission de rapporter les éventuelles violations.

Sur la religion, Constant sort de considérations strictement politiques, pour préciser qu'il conçoit le sentiment religieux comme des plus hauts et des plus indispensables à l'existence humaine, et l'idée d'un Dieu comme une consolation à tous les maux endurés, consolation dont, « quoi qu'on fasse, l'espèce humaine ne se passera jamais »<sup>3</sup>. Toutefois son argumentation reste conforme à ce qu'il a avancé jusque-là: une autorité, en imposant un dogme religieux et en persécutant les infidèles, autrement dit en outrepassant ses bornes naturelles, interdit tout sentiment religieux authentique – et donc tout sentiment moral –, en en faisant une simple forme habituelle, et favorise par ailleurs un athéisme d'opposition uniquement motivé par l'indignation d'une telle imposition. Mais ici Constant, très attaché à la religion, au lieu d'abandonner l'idée du bien positif qu'un gouvernement intrusif voulait obtenir en imposant une orientation religieuse, la maintient et recherche « ce qu'il y a pour la

---

1 Comme les indiquent les titres des livres VII, VIII et IX.

2 *Ibid.*, p. 235.

3 *Ibid.*, p. 270.

religion de plus salutaire »<sup>1</sup>: ceci s'avère être en définitive toujours la liberté religieuse – puisqu'elle seule permet l'examen individuel et l'approfondissement intéressé, et donc la foi véritable –, et la multiplication des sectes découlant de cette liberté – toutes rivalisant alors de moralité, laquelle augmenterait ainsi sans cesse. Si la religion émerge d'un besoin de l'homme, alors, point besoin de l'imposer, mais bien plutôt de la laisser librement s'épanouir.

Enfin, les garanties judiciaires constituent une garantie formelle du traitement de l'individu par l'autorité quand celle-ci se voit contrainte de prendre des mesures de punition ou de commandement, garantie contre l'éventuel arbitraire d'un pouvoir qui serait tenté de passer outre ces lois ou de les appliquer de façon incorrecte – et ceci est naturellement également valable pour les lois pénales –, ou d'abrèger les formes, réglementées à l'avance, de toute procédure judiciaire – les formes étant tout ce qui sert à déterminer la culpabilité ou l'innocence d'un prévenu, elles sont le versant solidaire de *bonnes* lois: une *bonne* application à la *bonne* personne. Ici vient donc la nécessité de la soustraction de ce pouvoir à l'autorité politique, par conséquent de l'indépendance du pouvoir judiciaire, que Constant pose comme condition formelle à tout ordre juste – mais qui, comme nous l'avons déjà vu, ne prend tout son sens qu'une fois que la nature des lois à appliquer elle-même a été limitée.

D'autres libertés fondamentales, comme celle de faire usage de sa propriété et celle d'exercer une industrie, peuvent être déduites des principes des droits individuels et des limitations de l'autorité sociale. La propriété foncière, en particulier, joue un rôle singulier dans les *Principes de politique*, puisqu'elle seule doit pouvoir, selon l'auteur, ouvrir le droit de siéger dans les assemblées représentatives. Mais on voit qu'ici Constant sort des limites théoriques qu'il s'était fixées, puisqu'il statue en quelque sorte sur la meilleure *forme* de gouvernement. Il nous paraît toutefois que cette prise de position est, par rapport aux premiers principes formulés sur la limitation de la sphère politique, contingente – sans doute s'explique-t-elle historiquement –, et qu'elle n'est que de peu d'importance pour ce qui nous occupe, la « logique libérale ».

Le système politique souhaitable décrit par Constant est donc déterminé négativement, comme mal nécessaire auquel il faut se résigner: le pouvoir politique, les lois et leur application sont toujours une possible source d'oppression; mais sans eux, point de société, point de justice. Le fonctionnement de cette justice est l'occasion de tous les dérapages possibles; mais c'est précisément de ce risque qu'émerge la nécessité de la liberté politique, qui doit être là pour endiguer le pouvoir et veiller à ce qu'il soit à la fois réduit au strict nécessaire et à même de prévenir les désordres intérieurs et extérieurs qui menacent la

---

1 *Ibid.*, p. 277.

société et, surtout, l'individu et son bonheur. L'autorité politique est comprise comme garante de ce dernier: « dans les associations humaines, le bonheur est le but, la garantie est le moyen »<sup>1</sup>. La force argumentative du texte de Constant tient à ce qu'il essaie constamment de démontrer que, bien que le second ne conditionne pas le premier, le juste – le respect des droits individuels – coïncide toujours avec l'utile pour les gouvernements, ce qu'il résume par la formule suivante: « en toute [...] chose, les lois de l'équité sont les meilleures à suivre, dût-on ne les considérer que sous le rapport de l'utilité. »<sup>2</sup> Mais à la lumière de tous les exemples que nous avons rencontrés en chemin, il conviendrait plutôt de formuler la chose négativement: l'injuste a toujours pour effet l'inutilité, puisque les moyens positifs dont dispose tout gouvernement ne peuvent que manquer leur but naturel s'ils ne se conforment pas à la nature de la justice elle-même, qui consiste en son fond à une *abstention* de la part de l'autorité sociale. Ainsi le leitmotiv des *Principes politiques* est-il la *limitation*.

---

1 *Ibid.*, p. 649.

2 *Ibid.*, p. 409.

## II. L'aporie du libéralisme politique

Revenons à Michéa. Nous avons vu qu'il affirme que le libéralisme est à la recherche d'un système politique qui pourrait fonctionner, dit succinctement, indépendamment des sujets, c'est-à-dire sans faire appel à de quelconques vertus, chez les gouvernés comme chez les gouvernants: on trouve en effet chez Constant le rejet d'un tel appel, argumenté par ceci que non seulement il expose à des abus qui ne pourraient connaître aucune limite de principe, mais qu'il serait également inefficace, la vertu émanant de la volonté intime qui n'est, par nature, accessible à personne d'autre qu'à l'individu lui-même. L'appareil judiciaire est en pratique, chez Constant, la clef d'un tel système politique, basé sur une législation conforme aux principes d'inviolabilité d'une partie de la sphère individuelle. Le droit, dont Michéa dit qu'il est la solution propre au libéralisme politique, est l'ensemble formé par l'appareil judiciaire et la législation. En quoi il s'agit là d'un « mécanisme », on le voit bien à la lecture du premier chapitre du livre XVII des *Principes politiques* de Constant – dont le titre, « De l'impossibilité d'abuser jamais des vrais principes de la liberté »<sup>1</sup>, est fort parlant : en effet si la liberté, consacrée par les lois, consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui, et que ces lois sont appliquées systématiquement, c'est-à-dire que l'appareil judiciaire met tout le monde, constamment, *hors d'état de nuire*, – seulement, bien sûr, lorsqu'il y a soupçon de nuisance possible ou nuisance avérée –, comment pourrait-il y avoir des abus inspirés par ces principes? – et les « abus », pour Constant, sont mal nommés, puisqu'ils ne sont toujours que l'application, non pas de principes de liberté, mais de principes d'autorité. On ne peut abuser de la liberté, dans la mesure, précisément, où elle signifie *l'impossibilité d'abuser*, la limitation de l'autorité sociale et collective sur chacun; *la* liberté n'est pas principe d'action, mais une frontière, qui se démultiplie autant qu'il existe d'individus. « La liberté n'est une puissance que dans le sens dans lequel le bouclier est une arme. »<sup>2</sup> La justice est ainsi identifiée à l'activité législative et judiciaire – et cette activité, restreinte dans ses bornes naturelles, doit avoir de forts moyens d'action. Le caractère systématique d'une application de principes – lesquels sont compris comme étant seuls à même de préserver un ordre juste et libre –, par une instance indépendante *et* des individus, *et* de la puissance politique, voilà qui caractérise ce que Michéa appelle « mécanisme impersonnel ».

Il existe bien, chez Constant, une réflexion sur la liberté politique, c'est-à-dire sur une

---

1 *Ibid.*, pp. 643-646.

2 *Ibid.*, p. 646.

liberté d'action politique par la participation au gouvernement. Mais cette liberté-là n'est qu'au service de la liberté individuelle, elle « en est la garantie »<sup>1</sup>. Elle ne doit donc pas influencer positivement sur le mécanisme juridique, mais plutôt faire en sorte de le préserver, qu'il ne soit pas menacé dans son existence et son fonctionnement par des gouvernants dont les intérêts peuvent à tout moment diverger de ceux des gouvernés. Pour ce qui est de son fonctionnement, il doit, nous l'avons vu, se contenter de punir les actions nuisibles et commander les actions provenant d'un engagement individuel; les lois et leur application ne se réfèrent donc pas à des principes ayant trait à une quelconque conception du bien ou de la vie bonne, à certaines valeurs, indépendamment des individus, mais c'est toujours au nom de la liberté d'autrui que des lois doivent être votées et des jugements rendus: c'est dire que l'autorité, d'un point de vue axiologique, doit être *neutre*. Nous tenons là la « thèse libérale de la primauté du Juste sur le Bien »<sup>2</sup>.

Demandons-nous: comment le fonctionnement d'une société basée sur de tels principes est-il possible? Il ne s'agit pas ici de discuter des points de doctrine ou des arguments précis menant à une conception libérale de la justice, mais simplement de se demander si une telle conception, développée logiquement selon les principes qu'elle affirme, ne rencontre pas, au travers de cette limitation dont nous avons dit qu'elle était le leitmotiv des *Principes politiques* de Constant, des difficultés dans la tentative de pacification qu'elle se propose de concevoir. Dans une telle conception de la justice, le droit, dont l'élaboration et l'application correctes constituent la principale prérogative de l'État, est chargé de rendre effective la frontière « intersubjective » dont nous avons dit qu'elle était la liberté libérale même. Mais comment procède-t-il? C'est-à-dire: selon quel principe? Sa tâche semble le lui fournir de façon évidente: chaque individu doit pouvoir faire tout ce qu'il veut, excepté ce qui nuit à autrui; toute nuisance, autant que possible, doit être interdite par la loi et réprimée. Dans la mesure où les principes de cette « justice » sont purement immanents, n'obéissent à aucune conception prescriptive extérieure à elle, Michéa préfère l'intituler « ajustage » ou « ajustement »<sup>3</sup>: il s'agit de faire en sorte que les chocs entre des individus aux revendications potentiellement concurrentes et conflictuelles soient le plus limités possible et que chacun puisse poursuivre ses propres fins sans en être empêché par son voisin. L'objectif premier du droit libéral, nous dit Michéa, est par conséquent le maintien de l'équilibre entre des forces rivales, cet équilibre n'étant menacé que lorsque celles-ci risquent de s'entrechoquer. On voit donc que ce droit a une fonction toute *technique*, puisqu'il ne doit en aucun cas motiver ses

---

1 Benjamin Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, Paris, 2010, p. 35.

2 Michéa, *EMM*, p. 35.

3 *Ibid.*

décisions – dans le vote d'une loi ou dans la prononciation d'un jugement – par des considérations autres – morales, philosophiques ou religieuses – que celles obéissant au principe mentionné. Son avantage paraît grand, puisqu'il ne requiert en aucune façon, pour reprendre les mots de Kant, l'existence d'un « État d'anges », mais pourrait tout autant fonctionner avec un « peuple de démons »<sup>1</sup>: un peuple d'hommes dont chacun ne serait pourvu que de la seule faculté d'entendement – affairé uniquement à émettre des jugements hypothétiques pour identifier les moyens qui servent au mieux ses fins, elles-mêmes déterminées par ses inclinations, autrement dit affairé à *calculer* –, en aucun cas motivés par des considérations morales, seraient contraints, par le *simple* mécanisme juridique, d'être de bons citoyens.<sup>2</sup> Il s'agit sans doute d'un idéal. Mais c'est vers lui que doit tendre tout droit libéral: la vraie justice est indépendante de la morale.

Mais quelles conséquences entraîne l'éventualité de l'avènement d'un peuple de démons? Car pour être fidèle à la logique du libéralisme politique, on *doit* composer avec cette éventualité – même si, précise Michéa, « aucun des premiers libéraux [ne l']aurait célébré[e] »<sup>3</sup>. On doit composer avec elle parce que seules les exigences de la liberté libérale – ne pas nuire à autrui – doivent motiver les décisions du droit. Or, et c'est là toute la difficulté, comment appliquer ce critère? Cette difficulté n'est pas simplement technique, mais bel et bien théorique, puisqu'il s'agira pour le droit libéral de *définir*, d'abord de manière générale, puis plus précisément pour tous les domaines de la société, ce que signifie, chaque fois, *nuire à autrui*. La difficulté semble en premier lieu ne pas être tant morale que logique: le droit libéral ne dispose d'aucun critère supérieur qui pourrait dire *en quoi consiste la nuisance*, et surtout, la façon dont il faut arbitrer entre plusieurs nuisances contradictoires. Admettons que la nuisance physique soit relativement aisée à établir; il en va tout autrement de la nuisance morale: en effet, et pour reprendre les exemples de Michéa,

sur quelle base décider que le fait de critiquer une religion [...] ne *nuît* pas à l'exercice de la liberté bien comprise des croyants? Dans quelle mesure, à l'inverse, les enseignements de telle ou telle religion sur le statut de la femme ou la nature de l'homosexualité ne portent-ils pas directement atteinte aux « droits des minorités »?<sup>4</sup>

Sans référence à certaines valeurs partagées autres que strictement politiques, ces questions

---

1 « ein Staat von Engeln »; « das Problem der Staatsrichtung ist [...] selbst für ein ein *Volk von Teufeln* [...] auflösbar » (Emmanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, Stuttgart, Reclam, 1984, pp. 30-31. Nous soulignons).

2 Michéa déclare que « personne n'a [...] mieux formulé cet idéal de neutralité axiologique absolue [...] que Emmanuel Kant, lorsqu'il note [...] que dans l'hypothèse d'un travail législatif parfait, la seule mécanique du Droit suffirait à assurer la coexistence pacifique *même d'un peuple de démons*. » (Michéa, *EMM*, p. 37). Il faudrait préciser, pour être fidèle à Kant, que les considérations de ce dernier sont déterminées par une certaine conception de la nature; mais elle trouve son application directe au « Staatsrecht », donc au droit qui nous occupe ici.

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*, p. 38.

paraissent insolubles.

Michael Sandel nous fournit un excellent exemple à propos du droit à l'avortement.<sup>1</sup> Comment est-il possible de résoudre de manière strictement politique ce problème, c'est-à-dire sans prendre position sur la *vérité* d'une certaine conception morale ou autre? Pour prétendre accorder ce droit sur une simple base politique, il ne suffit pas de brandir la liberté individuelle contre, par exemple, une doctrine religieuse particulière, la doctrine catholique – selon laquelle un fœtus a le même statut moral qu'un être humain –, en affirmant qu'on ne prend ici aucunement position sur la question du moment où commence la vie humaine. En effet, dire que le gouvernement ne se prononce pas sur la vérité de la doctrine catholique, c'est dire qu'elle peut être vraie ou fausse; mais dire ici qu'elle *pourrait* être vraie – bien que ce ne soit en aucun cas une question politique et qu'elle ne soit par conséquent pas posée –, c'est dire que l'avortement *pourrait* être un meurtre, et que par conséquent le droit à l'avortement *pourrait* être le droit de commettre un meurtre. Or, un gouvernement libéral peut-il être indifférent à l'idée d'autoriser un meurtre, cette atteinte suprême à l'individu? Ainsi, pour pouvoir statuer en faveur du droit à l'avortement, on ne peut se contenter, comme pour tout droit, de faire appel à un quelconque droit individuel, mais il faut en outre démontrer en quoi le droit qu'on défend ne vient pas nier un autre droit; en l'occurrence, il faut bien montrer ou que le fœtus n'a pas de droit parce qu'il n'est pas encore un être humain, ou que son droit, du fait qu'il est être humain « d'une manière différente » que, ici, la mère, doit céder face au droit de celle-ci; il faut par conséquent, d'une manière ou d'une autre, *dire ce que c'est qu'un être humain* en déterminant son statut moral. Pour reprendre les termes de Michéa, sans cette détermination préalable il est difficile de se prononcer sur la possibilité, en général, de nuire à un fœtus, et si l'on se prononce affirmativement, d'arbitrer entre la « nuisance » subie par ce dernier et celle subie par la mère.

Alors que Sandel affirme qu'ici « la priorité du juste sur le bien ne peut être maintenue »<sup>2</sup>, nous devons, pour notre part, pour poursuivre l'observation du déploiement de la logique libérale, nous interroger sur ce qui doit arriver si un gouvernement libéral *maintient* cette priorité. Une prise de position sur tous les sujets analogues au droit à l'avortement paraît alors lui être impossible. Il vient en conséquence nécessairement un moment logique où le droit libéral ne peut tout simplement plus être un arbitre qui appliquerait lui-même des critères d'arbitrage, mais voit sa prérogative réduite à la tâche d'arbitrer *entre les différents critères possibles eux-mêmes*. En effet, le critère même qu'était censé appliquer l'État pour statuer

---

1 Michael Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice*, Paris, 1999.

2 *Ibid.*, p. 291.

entre des revendications antagonistes l'en dépossède dans son application – puisque ce critère équivaut, dans la pratique, à l'absence même de critère pour régler des problèmes fondamentaux similaires à celui du droit à l'avortement. Et d'où proviennent alors les propositions des modalités d'application des différents critères d'arbitrage possibles? *Des citoyens eux-mêmes*; et ce bien sûr non pas de manière unanime et unifiée, mais à l'occasion de revendications ponctuelles. Nous sommes ensuite en droit de supposer que les mœurs des sociétés évoluent – ce qui est de plus un fait –, et que les questions du type de celles posées plus haut peuvent surgir dans toutes les sphères de la société, et ce *en droit*, puisqu'aucune conception de la vie bonne n'est censée réguler la vie commune et son fonctionnement. Et ce « type de questions » n'est rien d'autre que la prétention à certains droits, qu'ils concernent ce que j'ai le droit de faire ou ce que les autres n'ont pas le droit de me faire. Dans la mesure où il est également permis de supposer que, dans une société, la loi n'encadre pas la *totalité* des comportements, des revendications peuvent émerger, qui demandent une législation encore non existante – en plus de celles exigeant la révision d'une législation existante et considérée comme injuste. Ainsi la « pente logique » d'une société libérale est-elle, pour Michéa, de « s'engager progressivement dans la voie d'une *régularisation massive* de tous les comportements »<sup>1</sup>. Cette régularisation est en perpétuel mouvement, puisque, comme nous l'avons souligné, l'État étant dépossédé de tout critère de jugement, les règles de la société ne peuvent être que le résultat des rapports de force opposant différents individus ou groupes d'individus au sein de cette société. Et il est important de souligner le caractère *perpétuel* – du moins en droit – de ce mouvement: il ne pourrait cesser que si la légitimité des revendications connaissait une limite. Or, le droit libéral n'étant pas en mesure de lui en mettre une, Michéa définit le libéralisme politique comme l'« extension infinie des droits individuels »<sup>2</sup>. Ce processus est potentiellement infini également en ceci que, les droits étant toujours objets de controverses, ils peuvent être tour à tour institués et abrogés, à l'infini. Mais il est possible, nous dit Michéa, de s'imaginer le terme logique de cette extension: « ce que Hobbes [...] avait appelé le *droit de tous sur tout*. »<sup>3</sup>

En restant sur le plan immanent à la logique libérale, force est alors de constater que la guerre physique qu'il était question d'éviter reparaît, sous une forme différente, sur le plan juridique. Cet échec peut sembler ne pas contredire en soi le projet libéral, mais simplement le confronter à de nouvelles difficultés intrinsèques au problème politique lui-même. Néanmoins, rappelons-nous que l'opposition politique que Constant instaurait n'était plus celle

---

1 Michéa, *EMM*, p. 39.

2 *Ibid.*, p. 41.

3 *Ibid.*, p. 100.



entre différentes formes de gouvernement, mais celle entre *pouvoir limité* et *pouvoir illimité*.<sup>1</sup> Il s'agissait pour lui de défendre un pouvoir qui se limiterait, pour ainsi dire, à tracer la limite entre les sphères individuelles. Ce caractère limité n'était donc qu'au service de la préservation de cette sphère individuelle. Mais si, comme nous l'avons vu, il ne peut plus le faire, n'échoue-t-il pas dans sa tâche? Si la limite tracée entre moi et mon voisin ne dépend plus d'un principe universel de justice garanti par une autorité supérieure, mais de la résistance que je pourrai moi-même opposer sur le terrain juridique, ne sommes-nous pas face à ce que Michéa aime à appeler « une nouvelle guerre de tous contre tous »? La pacification idéologique que visaient les premiers libéraux a donc son revers « martial », qui oppose constamment entre elles les conceptions privées, en nombre potentiellement infini, de la « nuisance »; mais ce revers, poussé dans sa logique, fait resurgir précisément ce que le libéralisme, depuis Hobbes, désirait combattre – car, nous dit Michéa, l'état hobbesien où règne le droit de tous sur tout correspondait justement à *cet état de guerre initial qu'il s'agissait précisément de juguler*.

Au XX<sup>e</sup> siècle, les théories de John Rawls semblent vouloir sortir le libéralisme politique de cette aporie, en déterminant plus avant en quoi doit consister une conception politique de la justice. En effet il a pour objectif de compléter l'idée d'un droit simplement régulateur en distinguant « le *concept de justice* – défini comme l'équilibre adéquat entre des revendications concurrentes – d'une *conception de la justice* qui, elle, est constituée par un ensemble de principes qui ont pour but de déterminer les éléments pertinents dont il faut tenir compte pour définir cet équilibre »<sup>2</sup>. Rawls entend donc fournir les critères supérieurs dont nous avons dit qu'ils manquaient à l'État libéral pour accomplir sa tâche, critères qu'il suppose comme devant être approuvés et maîtrisés par tous les citoyens d'une société et qu'il regroupe sous le concept de « raison publique ». Ces principes complémentaires peuvent-ils permettre de mettre un terme au déséquilibre libéral constant décrit plus haut?

---

1 Todorov, *Benjamin Constant, op. cit.*, p. 39.

2 John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, 2009, p. 36. Nous soulignons. Remarquons que Michéa ne parle presque jamais, curieusement, de Rawls.

### III. John Rawls: tentative de sauvetage du libéralisme politique

Considérons, non pas la *Théorie de la justice*, mais un recueil de conférences publié ultérieurement et simplement intitulé *Political Liberalism*, pour cette raison que, comme le souligne Michael Sandel, son libéralisme y cherche une assise proprement politique, et non plus philosophique ou métaphysique, comme c'était le cas dans son premier ouvrage. Il part d'un problème historique qu'il s'agit de résoudre, et non plus d'un principe métaphysique – comme une théorie de la personne – à partir duquel il serait question de tirer des conséquences en matière de philosophie politique, cette nouvelle façon de poser le problème semblant bien plus conforme à l'émergence de l'idéal libéral mise en évidence par Michéa – et c'est tout d'abord, nous l'avons vu, l'échec de la *solution politique* libérale elle-même que ce dernier souligne – : « La priorité du juste sur le bien n'est pas l'application de la philosophie morale kantienne à la politique, mais une réponse pratique au fait bien connu que les membres des sociétés démocratiques sont en désaccord à propos du bien. »<sup>1</sup>

Dans *Political Liberalism*, Rawls commence ainsi par souligner l'insuffisance de son premier grand ouvrage, qui n'était pas proprement politique en ceci qu'il taisait le caractère « *compréhensif philosophique* »<sup>2</sup> de la théorie de la justice proposée et qu'il présupposait, pour qu'une société fonctionne sur la base d'une telle théorie, que chaque membre adopte, des prémisses jusqu'aux conclusions, une telle théorie. Or, et ceci est le fait en même temps que la présupposition desquels part le libéralisme proprement politique, au sein d'une société – et le fait, Rawls le trouve bien sûr dans les démocraties modernes – coexistent, comme résultat nécessaire du libre « exercice de la raison humaine » au sein d'institutions permettant ce libre exercice, une pluralité de doctrines: « not simply [...] a pluralism of comprehensive religious, philosophical, and moral doctrines but [...] a pluralism of *incompatible yet reasonable comprehensive doctrines* »<sup>3</sup>. Le question centrale n'est plus alors: qu'est-ce qu'une *vraie* société juste?, mais: comment une société dont les membres sont fondamentalement divisés par leurs « doctrines religieuses, philosophiques et morales » respectives, autrement dit une société pluraliste, peut-elle être juste, stable et durable? quelles sont les conditions de

---

1 Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice*, *op. cit.*, p. 274. Ainsi Sandel parle-t-il d'une « nouvelle conception rawlsienne ».

2 Une conception est dite « compréhensive » dans le cas suivant: « when it includes conceptions of what is of value in human life, as well as ideals of personal virtue and character, that are to inform much of our nonpolitical conduct » (John Rawls, *Political Liberalism*, New York, 1993, p. 175). Cela correspond à ce que nous avons appelé jusqu'ici, de façon générique, conception « morale ».

3 *Ibid.*, p. xvi. Nous soulignons.

possibilité d'un accord sur une conception politique fondamentale laissant intactes les croyances des uns et des autres?<sup>1</sup> On voit qu'ici la justice à la fois est présupposée par Rawls comme désirable et comme faisant partie de la solution, et est à déterminer plus avant pour que ses principes soient acceptables par tous. Il s'agit, au fond, de déterminer la justice sur des bases justes – ou plutôt, pour ne pas imputer à Rawls l'usage d'une telle tautologie, sur des bases *équitables (fair)*.<sup>2</sup>

Vouloir répondre à ces questions suppose que la liberté et l'égalité soient des principes fondateurs du système politique recherché, puisque précisément dans un tel système les conceptions « compréhensives » de chacun ne sont pas réprimées et aucune d'entre elles n'est privilégiée par ce système: chacun doit donc être libre d'adopter – ou d'hériter, peu importe – n'importe laquelle et doit être à l'abri de toute discrimination – négative ou positive – pratiquée sur la base d'une telle adoption. Dans cette perspective, il faut présumer que la conception de la justice recherchée sera déterminée et adoptée par les citoyens *librement*, ou contractuellement, situation idéale qui exclut tout autre moyen d'accord que la raison. Dans cette situation, qu'il faut s'imaginer et que Rawls appelle « position originelle », chacun doit être considéré comme abstrait du monde social – dans lequel une relation libre et égale est nécessairement viciée par des positions de force, d'où qu'elles résultent; cela signifie que les partenaires (*parties*) cherchant un accord doivent débattre sur la base d'une complète ignorance, sinon de la structure sociale de telle société déterminée, du moins de la position que chacun occupe ou occupera, et que donc ces partenaires, en réalité, sont des citoyens idéaux *représentant* les vrais et complexes citoyens – fiction que Rawls appelle « device of representation » et sur le caractère proprement fictif et, pourrait-on dire, méthodologique de laquelle il insiste: cette fiction n'implique aucune conception métaphysique du moi qui poserait que ce dernier est ontologiquement antérieur à ses déterminations et à ses fins.

Cette situation est donc, comme nous l'avions déjà repéré dans les questions constitutives du libéralisme politique de Rawls, la condition pour qu'un accord sur la justice soit trouvé, pour ainsi dire, *sur une base elle-même juste*. Il va par ailleurs sans dire que chaque partenaire doit en outre raisonner indépendamment de la doctrine compréhensive à laquelle, le cas échéant, souscrit celui qu'il représente, puisque la tolérance est l'objet même de la discussion et est un des éléments constitutifs du problème à résoudre – tolérance non pas

---

1 On retrouve ici, soit dit en passant, le problème politique original moderne tel qu'il émerge, comme le fait remarquer Michéa, aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, et Rawls lui-même fait remonter l'origine du libéralisme à la période suivant immédiatement la Réforme.

2 N'ayant pas accès à la traduction française de *Political Liberalism*, nous adoptons les choix de traduction faits par Catherine Audard dans sa traduction de *Theory of Justice*, dont nous supposons par ailleurs qu'elle les a maintenus dans sa traduction de *Political Liberalism*.

seulement à l'égard des doctrines privilégiées par les parties en présence, mais, et c'est la raison pour laquelle elles doivent rester inconnues, de *toutes* – passées, présentes et futures. Il s'agit pour Rawls, comme c'était le cas pour Constant, de circonscrire le domaine proprement politique; mais alors que pour ce dernier cette limite était *naturellement* déterminable, indépendamment des doctrines particulières existant au sein de la société, Rawls veut penser le domaine politique *à partir* de ces mêmes doctrines, et ce non pas, bien entendu, dans le sens où elles imposeraient leurs propres conceptions politiques – ce qui ne pourrait mener qu'à des conflits –, mais dans le sens où, au contraire, chacune pourrait s'accommoder d'une définition de ce domaine qui n'entrerait pas en conflit avec toutes les autres doctrines. Si Rawls pense donc à partir de l'existence de ces doctrines compréhensives, c'est en tant qu'elles sont telles *en général* – et il n'est pas question de trouver un équilibre acceptable à partir de leurs déterminations particulières. La position originelle est donc une situation de parfaite coopération, comme des raisons dépouillées de tout intérêt lié à une situation particulière pourraient débattre les unes avec les autres dans une recherche commune de la vérité – analogie qui a sa limite, puisqu'il ne s'agit pas ici de trouver le *vrai*, mais plutôt quelque chose qui, si possible, en soit d'une certaine manière indépendant.

L'accord rationnellement trouvé, comme consensus sur une conception minimale de la justice, portera formellement – ce qui est déductible analytiquement – sur ce que Rawls appelle une « société bien ordonnée »<sup>1</sup> (*well-ordered society*): une société dans laquelle les principes de justice sont explicitement acceptés par tous, appliqués correctement et dans laquelle, par conséquent, les citoyens eux-mêmes agissent conformément à ces principes *institutionnalisés*.

Quels sont-ils, les principes de ce que Rawls appelle « la justice comme équité » (*justice as fairness*) et qui doivent découler naturellement de la position originelle? Ils sont, nous dit-il, au nombre de deux; retranscrivons-les in extenso, tels qu'il les formule:

- a. Each person has an equal claim to a fully adequate scheme of equal basic rights and liberties, which scheme is compatible with the same scheme for all; and in this scheme the equal political liberties, and only those liberties, are to be guaranteed their fair value.
- b. Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they are to be attached to positions and offices open to all under conditions of fair equality and opportunity; and second, they are to be to the greatest benefit of the least advantaged members of society.<sup>2</sup>

Sur la base de ces deux principes, le libéralisme politique cherche à déterminer plus avant une conception politique de la justice qui doit être à la fois indépendante des doctrines philosophiques particulières, et acceptée par toutes.

---

1 *Ibid.*, p. 35.

2 *Ibid.*, pp. 5-6.

La définition de ce domaine passera d'abord par la détermination de la « structure fondamentale »<sup>1</sup> (*basic structure*) de la société, c'est-à-dire des institutions politiques, sociales et économiques fondamentales, ainsi que des principes selon lesquels elles doivent fonctionner; mais le « fondamental » lui-même est à déterminer en premier lieu, puisqu'il ne doit en aucun cas, à aucun moment, empiéter sur le terrain des doctrines compréhensives particulières qui ont pour caractéristique de proposer certains principes potentiellement régulateurs de « l'intégralité de notre vie » (*our life as a whole*)<sup>2</sup>, comme par exemple, nous dit Rawls, l'utilitarisme fait, en entendant régir de la sphère individuelle jusqu'au droit international en passant par l'organisation interne de la société. L'acceptation, par tous, de cette structure fondamentale sur une base égalitaire, qui doit définir la société libérale, l'auteur l'appelle « coopération sociale »<sup>3</sup>, laquelle implique des droits et des devoirs pour chaque membre de cette société. Ce membre est lui-même présupposé comme étant doué de capacités morale<sup>4</sup> et rationnelle, capacités qu'il partage avec chaque autre membre et en font des être égaux lorsque considérés dans la perspective de la coopération. Rawls précise que cette conception de la personne est *normative*; nous pouvons ajouter qu'à la fois il *faut* que les citoyens soient ainsi pour que la conception de la justice soit valide, mais que cette norme n'est « honorée » et réalisée que par l'application de la conception de la justice,<sup>5</sup> paradoxe qui se résout en ceci que la justice crée elle-même les conditions de son fonctionnement, lesquelles ne sont autres que ce fonctionnement lui-même selon certaines valeurs.<sup>6</sup>

Mais une telle conception de la société sera-t-elle tolérée par n'importe quelle doctrine compréhensive? Si l'objectif est de trouver un consensus entre des citoyens qui adoptent des doctrines irréconciliables entre elles, celles-ci doivent cependant y être *disposées*, être *en capacité* d'ouvrir le débat en vue d'un éventuel accord sur une conception minimale de la justice. Est-il alors possible de laisser ces doctrines, comme nous le disions plus haut, complètement *indéterminées*? Il semble évident que non. Une doctrine qui prônerait, par exemple – pour prendre un cas extrême –, le meurtre gratuit, ne semble pouvoir s'accorder avec aucune idée de justice sur des bases égales. Il faut donc trouver un critère minimal

---

1 *Ibid.*, p. 11.

2 *Ibid.*, p. 13.

3 *Ibid.*, p. 16.

4 Capacité qui se dédouble en un sens de la justice et une conception du bien.

5 Ce double caractère du normatif et du présupposé ressort parfaitement de la formule suivante: il s'agit de trouver « the most appropriate principles for *realizing liberty and equality* once society is viewed as a fair system of cooperation between *free and equal citizens* » (*Ibid.*, p. 22. Nous soulignons).

6 Concernant le caractère normatif de la conception de la personne, la chose est obscurcie par certaines formules de Rawls. En effet d'un côté ce dernier l'affirme explicitement: « a conception of the person, as I understand it here, is a normative conception » (*Ibid.*, p. 18); de l'autre il entend ces normes simultanément comme *conditions*, puisqu'il envisage des cas où certains ne les rempliraient pas et s'interroge sur « what is owed to those who fail to meet this condition[s] » (*Ibid.*, p. 21).

permettant de sélectionner les doctrines compréhensives aptes à accepter la conception libérale de la justice comme équité, sans faire pour autant de cette conception une nouvelle doctrine compréhensive. Ce critère est pour Rawls celui du « raisonnable » (*reasonable*).

Ce caractère raisonnable semble pouvoir être déduit, de nouveau, analytiquement de la position originelle, puisque l'auteur le définit comme suit: « Persons are reasonable [...] when [...] they are ready to propose principles and standards as fair terms of cooperation and to abide by them willingly, given the assurance that others will likewise do so. [...] [T]hey are ready to discuss the fair terms that others propose. »<sup>1</sup> Le raisonnable est présupposé par la disposition des représentants mis en scène par la position originelle, qui cherchent à déterminer une structure de base où chacun pourrait « y trouver son compte », c'est-à-dire trouver un avantage, qui, pour ainsi dire, avantage également les autres puisqu'il doit être applicable pour des citoyens égaux. Au fond, être raisonnable signifie tout simplement accepter qu'un certain nombre de principes s'appliquent universellement, c'est-à-dire accepter l'égalité; et ceci est logiquement considéré par Rawls comme une « vertu sociale essentielle »<sup>2</sup>, qui n'est autre, pourrions-nous ajouter, que la vertu du contractant, à ceci près qu'ici les contractants *doivent* aboutir à un contrat, qu'ils sont contraints par une obligation de résultat, quel que ce dernier soit, lequel aura valeur coercitive et universelle – puisque la fiction prend pour objet les bases d'une société fermée et non pas d'une association qui pourrait se défaire à tout moment, condition *sine qua non*, en effet, pour poser sérieusement le problème politique. Le raisonnable est un concept – pourrions-nous dire avec un adjectif que l'auteur n'utilise pas – « intersubjectif », tandis que le rationnel est, lui, impersonnel et ne prend pas en compte le nombre d'agents en jeu: il est simplement la faculté de jugement, de relier fins et moyens, d'ordonner, etc., dans laquelle autrui n'entre en aucun cas en compte.

Il faut ensuite appliquer ce concept du raisonnable aux doctrines compréhensives elles-mêmes, caractère qui est censé être commun aux individus *et* à leurs doctrines compréhensives.<sup>3</sup> Une doctrine compréhensive raisonnable, nous dit Rawls dans un style descriptif – alors qu'il s'agit en réalité d'une norme qu'il nous faut appliquer –, réunit trois caractéristiques, formulées de façon délibérément générale par l'auteur: 1. elle exprime une vision du monde intelligible et cohérente couvrant les principaux aspects de l'existence humaine en agencant de façon originale un ensemble de valeurs; 2. elle donne des outils pratiques pour arbitrer entre des valeurs concurrentes en cas de conflit; 3. elle s'inscrit en

---

1 *Ibid.*, p. 49.

2 *Ibid.*, p. 54.

3 « Assume [...] that reasonable persons affirm only reasonable comprehensive doctrines. » (*Ibid.*, p. 59). On pourrait contester cet aspect de la fiction de Rawls, qui veut que *parce qu'un individu est raisonnable il adopte une doctrine raisonnable, et non pas l'inverse.*

général dans une tradition de pensée déterminée, tout en étant à même d'évoluer au fil du temps. Mais si, comme le dit Rawls, une doctrine raisonnable est le fruit d'un exercice de la raison, comment est-il possible que *plusieurs*, se contredisant les unes les autres, existent? C'est qu'il y a inévitablement ce que l'auteur appelle des « *burdens of judgement* »: il existe des écueils structurels<sup>1</sup>, constitués par toutes les difficultés que le jugement peut rencontrer, et pouvant empêcher des personnes raisonnables de trouver un accord sur un sujet quelconque. C'est pourquoi il peut tout à fait y avoir des « désaccords raisonnables ». Cet argument est déterminant en ceci qu'il explique l'existence d'un grand nombre de doctrines compréhensives *et* raisonnables différentes. Ici « raisonnable » a un sens principalement subjectif, en ce sens que la personne raisonnable l'est justement en ceci qu'elle *reconnaît* les *burdens of judgement* et donc la potentielle faiblesse de sa doctrine compréhensive, que par conséquent celle-ci ne peut prétendre à une application universelle. Au fond, ce critère subjectif ne dit autre chose que ceci: une doctrine compréhensive est raisonnable, non pas si elle remplit telle ou telle condition du point de vue de son contenu, mais si elle permet à ses adeptes le débat et la recherche de compromis. Comme nous le disions plus haut, tout ceci pouvait être déduit analytiquement de la position originelle. Et ainsi Rawls peut-il déployer l'idée de tolérance et de liberté de conscience déjà comprise dans celle-ci, en ceci qu'une personne raisonnable ne peut vouloir imposer aux autres – par des moyens quelconques, mais encore moins par le moyen politique – sa propre doctrine en réprimant les autres, par conséquent ne peut en faire la base d'une conception de la justice.

Tout cet appareil théorique mis en scène par Rawls a l'avantage de vouloir préparer une société non seulement juste, mais également stable. En effet, la stabilité politique ne peut être comprise ici comme une question extérieure à la conception d'après laquelle il s'agit de modeler la société pour la considérer comme juste, comme question relative, par exemple, à l'application par la force physique. Il s'agit d'une force d'un autre ordre puisqu'elle doit être immanente à la conception de la justice; force, puisque le pouvoir politique ne sera autre que le pouvoir exercé par tous les citoyens égaux en tant que corps collectif, dont la nature n'est donc évidemment pas originairement oppressive, encore moins physique. La stabilité doit être incluse dans la conception de la justice même, non pas à titre d'impératif hypothétique, mais comme réactivation permanente de son caractère raisonnable, que les citoyens d'une société libérale, précisément en tant que raisonnables, reconnaissent logiquement – ce à quoi la force physique ne peut rien ajouter. La force de l'autorité politique, au contraire, tire sa légitimité de

---

1 Par « structurel » – et cet adjectif n'est pas utilisé ici par l'auteur – il faut entendre: qui n'est pas dû à une quelconque déficience contingente des capacités rationnelles des sujets en présence. Mais il semble que Rawls se réfère simplement à un état de fait.

cette reconnaissance.

Cette légitimité politique doit émerger du consensus trouvé entre les partenaires, que Rawls appelle « consensus par recoupement » (*overlapping consensus*). Comme nous le disions plus haut, un tel consensus n'est, selon l'auteur, pas un simple *modus vivendi*, en ceci qu'il n'est pas la simple acceptation d'une autorité chargée de régir la coexistence entre des individus ou des groupes, ni un pacte basé sur certaines convergences d'intérêts particuliers.<sup>1</sup> Si intérêt il y a, dans le consensus, pour les partenaires, il est, d'une part privé, d'autre part religieux, moral ou philosophique: l'objet du consensus n'est pas déterminé à égale distance des différents intérêts relatifs à des positions sociales et ainsi sujets à modification dans le temps, mais de telle sorte que chaque doctrine compréhensive, en tant que raisonnable – et, encore une fois, c'est une vérité analytique que de dire qu'une doctrine raisonnable est capable de consensus –, peut puiser dans sa propre conception du bien pour approuver des principes politiques – motivation qui, on le comprend, reste privée, puisqu'elle n'est pas strictement politique, le politique étant *seulement* ce lieu neutre du consensus. Mais cette motivation semble être tout de même fondamentale pour Rawls, puisqu'il insiste sur le fait que le consensus n'est ni indifférent, ni sceptique à l'égard de la vérité;<sup>2</sup> ainsi n'est-il neutre qu'en ceci qu'il est raisonnable, mais reste *d'une certaine manière* immanent aux doctrines compréhensives. Cette posture, nous dit l'auteur, est analogue à celle de la tolérance: pour exister celle-ci n'a pas nécessairement besoin d'être indifférente à l'égard de toute vérité religieuse.

Le consensus par recoupement ne doit pas être confondu avec un simple consensus constitutionnel, bien que ce dernier soit condition nécessaire, mais non suffisante, du premier. Un consensus constitutionnel porte seulement sur les procédures politiques d'un gouvernement démocratique: « While there is agreement on certain basic political rights and liberties [...] there is disagreement [...] as to the more exact content and boundaries of these rights and liberties, as well as on what further rights and liberties are to be counted as basic »<sup>3</sup>. Nous avons ici affaire à un simple *modus vivendi*, puisque on s'« accommode » de la constitution plus qu'elle n'est le fruit d'un consensus raisonnable: elle est une règle du jeu, extérieure, régulatrice d'une société sujette au changement dans le temps, et encore aucune conception de la justice formant une base de justification commune pour l'action politique n'est acceptée par tous. Toutefois un tel consensus basique mène, selon Rawls par la force des choses, vers un consensus plus fondamental, cette force étant tout d'abord celle du nécessaire

---

1 *Ibid.*, p. 147.

2 Cf. § 4 (« An Overlapping Consensus not Indifferent or Skeptical ») de la quatrième conférence.

3 *Ibid.*, p. 159.



débat politique: l'espace politique étant accessible à tous, des individus ou des groupes l'investissent et doivent chercher à convaincre, avant tout, bien entendu, ceux avec qui ils n'ont aucune doctrine compréhensive en commun, puisque, système démocratique oblige, pour imposer ses vues sur un sujet particulier, rassembler une majorité est un impératif.

Selon Rawls, alors qu'ils se prêtent à ces exercices, ces individus « sont conduits à formuler des conceptions politiques de la justice »<sup>1</sup>, lesquelles deviennent des bases de justification pour les prises de positions particulières des uns et des autres. C'est alors que « des problèmes constitutionnels nouveaux et fondamentaux se présentent »<sup>2</sup>, qui, pour être tranchés, ne peuvent se contenter du simple consensus constitutionnel, puisque celui-ci est pour ainsi dire un consensus positif – dans le sens où il porte sur un droit positif déterminé, et non pas sur les *principes* qui doivent être à l'origine de tout droit positif. Ainsi c'est, selon l'auteur, une conception de la société et du citoyen qui fait défaut, et qui seule peut permettre de résoudre des questions constitutionnelles, qu'elles soient d'amendement ou d'interprétation du texte constitutionnel. De plus un simple consensus constitutionnel ne donne pas de base suffisante pour des débats concernant des domaines autres que celui ayant trait aux libertés strictement politiques – comme les domaines social et économique. Combler ces manques, cela ne veut rien dire d'autre que *parvenir à un consensus par recoupement*. Ce « progrès », pour l'appeler ainsi, que Rawls propose au lecteur d'imaginer, est possible sous une condition que l'auteur présuppose explicitement comme remplie, et qui est, selon nous, déterminante, puisqu'elle spécifie encore la nature des doctrines compréhensives capables d'un tel consensus: « that the comprehensive doctrines of most people *are not fully comprehensive* »<sup>3</sup>. En effet, seulement à cette condition les citoyens peuvent-ils développer un sens de la justice indépendant de leur propre doctrine, laquelle, si elle couvrait tous les aspects de la vie, ne pourrait être capable de consensus que si les autres citoyens adoptaient, sur tel ou tel point, ses propres prescriptions, ce qui en réalité ne mériterait pas le titre de consensus, si celui-ci consiste véritablement en un compromis *fondamental* – et non pas circonstanciel<sup>4</sup> – entre citoyens aux doctrines divergentes. Seule la doctrine partielle, qui laisse le champ politique hors de sa compétence, permet au consensus d'être le fruit d'un débat raisonnable; seule la doctrine partielle est donc, tout simplement, raisonnable.

Cela dit, comment les partenaires vont-ils débattre, sous la double contrainte que chacun préserve les intérêts de son citoyen et fasse des propositions acceptables par tous,

---

1 « they are led to formulate political conceptions of justice ». *Ibid.*, p. 165.

2 « new and fundamental constitutional problems inevitably arise ». *Ibid.*

3 *Ibid.*, p. 168. Nous soulignons.

4 C'est pourquoi d'ailleurs Rawls n'utilise lui-même le terme de compromis que pour désigner un *modus vivendi*.

sachant que l'accord doit porter sur des *principes*, tout simplement parce que la position originelle l'impose: personne ne sait rien sur l'autre et ne peut ainsi lui proposer un pacte « gagnant-gagnant », ce que l'auteur exprime lorsqu'il précise qu'il se s'agit pas de trouver un *modus vivendi*? Rawls affirme que l'accord porte alors sur des « higher-order interests »<sup>1</sup>, c'est-à-dire non pas sur des intérêts immédiats et déterminés, mais sur la condition de possibilité de poursuite d'intérêts en général. Par exemple, si un partenaire n'essaiera pas d'imposer une idée du bien aux autres – ce qui ne serait acceptable que pour lui –, du moins essaiera-t-il de trouver de quoi garantir la possibilité, pour son citoyen, de mener une existence conforme à sa propre conception du bien. Mais quelles conceptions du bien sont acceptables? « In justice as fairness the priority of right means that the principles of political justice impose limits on permissible ways of life »<sup>2</sup>. Comment la conception politique de la justice est-elle en mesure de le faire?

Pour répondre à cette question, Rawls met en évidence les idées du bien qui sont déjà comprises dans la conception de la justice comme équité, au premier rang desquelles celle des « bien premiers » (*primary goods*): en ceci qu'elle fournit une compréhension partagée de ce que les citoyens peuvent légitimement revendiquer, une conception politique commune de la justice fournit, selon l'auteur, une conception des besoins fondamentaux des citoyens. Mais comment peut-elle faire cela, en restant strictement *politique*, c'est-à-dire sans tomber dans l'affirmation de sens, de valeur ou de but de la vie humaine?<sup>3</sup> Ces biens sont en réalité *neutres* en ceci qu'ils ne doivent être rien d'autre que, comme nous l'avons vu, la condition de possibilité, pour chaque citoyen, de poursuivre les fins et biens supérieurs selon sa doctrine compréhensive, et comprennent ainsi, entre autres, des droits et libertés de base tels que les libertés de conscience et de mouvement, le droit à un revenu minimal, l'égalité des chances dans le domaine professionnel, etc. Ces biens doivent donc bien être entendus comme premiers, c'est-à-dire minimaux, et sont même désignés par Rawls comme des « besoins » – lesquels n'ont bien évidemment rien de « naturel » puisqu'ils ne découlent de rien d'autre que d'une conception politique. Ils ont une importance capitale dans le fonctionnement de la société, puisqu'ils constituent ceci: « the best available standard of justification of competing claims that is mutually acceptable to citizens generally. »<sup>4</sup> Les seules restrictions aux fins poursuivies par les citoyens ne doivent exister qu'au nom de la préservation des moyens, pour chacun, de satisfaire ses « besoins », et de la même manière les revendications des uns et des

---

1 *Ibid.*, p. 74.

2 *Ibid.*, p. 174.

3 *Ibid.*, p. 180.

4 *Ibid.*, p. 188.

autres ne peuvent porter que sur ceux-ci.

Ainsi, les principes de la justice comme équité expriment plus que de simples valeurs procédurales, valeurs qui, comme nous l'avons vu, si elles existent *seules*, mènent le libéralisme politique à l'aporie. La neutralité de la justice n'est pas censée être simplement présente dans sa procédure, mais dans son objectif même,<sup>1</sup> de sorte que les décisions de l'arbitre face à des revendications contradictoires ne doivent favoriser aucune doctrine compréhensive particulière; pour reprendre les termes que Michéa réactualise ironiquement, on n'est pas en présence d'un risque de « guerre de tous contre tous » où celui qui peut imposer son critère gagne la bataille juridique; au contraire, l'issue de celle-ci doit pouvoir être approuvée par tout membre raisonnable de la société, puisque cette société est basée sur une conception commune de la justice, laquelle ne peut être considérée comme simple moyen dont les citoyens se serviraient pour atteindre leurs propres fins et combattre celles des autres: « A well-ordered society [...] is not [...] a private society; for in the well-ordered society of justice as fairness citizens do have final ends in common. »<sup>2</sup> Ces fins sont les biens premiers et tous les présupposés nécessaires pour qu'ils soient garantis. On peut formuler ceci de façon « kantienne »: en tant que citoyen rationnel *et* raisonnable, *je ne peux pas ne pas vouloir* que justice soit faite de telle manière acceptée par tous, et ce grâce à des principes partagés. Mais quels sont les outils pratiques pour faire triompher la justice dans tous les cas litigieux particuliers? Formulé autrement: comment les principes de base de la justice doivent-ils être manipulés pour que ces cas puissent être tranchés de façon univoque et unanime?

C'est ici que la « raison publique » mentionnée plus haut entre en jeu, comme capacité collective de citoyens égaux à faire triompher le bien public – ce bien étant compris, bien sûr, comme strictement *politique*. Concrètement, cela passe par les moyens qu'un régime constitutionnel démocratique met à disposition: « enacting laws and [...] amending [the] constitution »<sup>3</sup>. Le terrain d'application de la raison publique est, nous dit Rawls, les questions mettant en jeu les fondements politiques mêmes de la société: questions constitutionnelles et questions de justice de base, comme par exemple la forme gouvernementale et les libertés politiques et civiles minimales. Elle a un rôle régulateur pour les débats publics: elle leur fournit un cadre argumentatif minimal commun, quelque chose comme une « logique » à respecter. Ce cadre s'applique également, bien sûr, à la justification des mesures officielles, qu'elles soient des lois, des décrets ou des jugements. Ce cadre est la conception publique, c'est-à-dire politique, de la justice, qui doit être opposé aux idées de bien et de vérité

---

1 « neutrality of aim as opposed to neutrality of procedure » (*Ibid.*, p. 192).

2 *Ibid.*, p. 202..

3 *Ibid.*, p. 214.

définies par chaque doctrine compréhensive particulière. Par exemple, nous dit Rawls, on ne raisonne pas de la même manière dans une cour de justice que dans un concile, dans une société scientifique ou dans une réunion pédagogique d'une université. Mais ce cadre a besoin de « guidelines of inquiry »<sup>1</sup> pour orienter l'application des principes, d'indications – pour ainsi dire – pour la « faculté de juger », que l'auteur résume ainsi: « principles of reasoning and rules of evidence in the light of which citizens are to decide whether substantive principles properly apply and to identify laws and policies that best satisfy them »<sup>2</sup>. Ces indications doivent émerger, avec la conception de la justice, de l'accord trouvé dans la position originelle. Précisément ces indications et critères de légitimation de la raison publique ne peuvent, en philosophie politique, demeurer – tout comme la conception politique de la justice elle-même – que formels, car tout est déterminé, en dernière instance, par les citoyens eux-mêmes, selon des circonstances historiques spécifiques. Mais même une fois cela déterminé, tout n'est pas décidé une fois pour toutes, car la raison publique, affirme l'auteur, est en réalité un *idéal*, auquel chaque citoyen doit essayer, autant que possible, de se conformer dans le débat public en produisant des discours raisonnables.

Il faut mettre à l'épreuve ce concept de raison publique, qui résume la théorie libérale politique de Rawls: sort-il vraiment le libéralisme politique de l'aporie que Michéa signale? La raison publique constitue-t-elle réellement un critère commun, manipulable par tous, pouvant réguler les débats publics et fournir des bases justificatives solides à des décisions qui, de ce fait, *doivent* – en droit, et par conséquent, espère Rawls, en fait – être acceptées par tous les citoyens « raisonnables »? Réussit-elle, malgré son étendue minimale, à donner le minimum de contenu et de consistance au système libéral pour en faire autre chose que la simple instance d'arbitrage entre libertés et revendications antagonistes décrite plus haut? Soumettons, pour répondre à cela, le libéralisme politique de John Rawls à la critique de Michael Sandel.

---

1 *Ibid.*, p. 223.

2 *Ibid.*, p. 224.

#### IV. La critique du libéralisme politique de Rawls par Michael Sandel

La critique que Michael Sandel adresse au libéralisme politique de Rawls<sup>1</sup> est pour nous particulièrement intéressante en ce qu'elle est analogue à celle de Michéa, puisqu'elle s'attache essentiellement, comme nous avons déjà pu en avoir un aperçu, à démontrer le caractère difficilement praticable – voire absolument impraticable – des principes libéraux.

Après avoir fait ressortir, à l'aide de deux exemples historiques – le droit à l'avortement étudié plus haut, et les débats sur l'esclavage aux États-Unis au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, que nous aborderons également –, la difficulté de mettre entre parenthèses les questions morales liées au bien – c'est-à-dire à certaines fins essentielles à l'être humain –, dans des problèmes fondamentaux de justice, Sandel met en question tout particulièrement un postulat sur lequel repose le libéralisme politique de Rawls: la *possibilité* de s'accorder sur une définition raisonnable et politique de la justice – lequel postulat inclut l'affirmation d'une *différence de genre* entre un tel accord et les désaccords, considérés comme inévitables, portant sur les doctrines compréhensives:

Le libéralisme politique doit supposer non seulement que l'exercice de la raison humaine dans des conditions de liberté produira des désaccords à propos de la vie bonne, mais également que ce même exercice de la raison humaine dans des conditions de liberté *ne produira pas* de désaccords à propos de la justice.<sup>2</sup>

Dans la mesure où Rawls lui-même part, comme nous l'avions relevé en passant, non plus d'une conception métaphysique ou philosophique de la personne, mais d'un *fait* – celui de la coexistence, au sein même des sociétés démocratiques contemporaines, de doctrines compréhensives divergentes –, Sandel est en droit de brandir un autre fait observable dans ces mêmes démocraties: celui de débats sans fin – ou sans issue consensuelle – sur des questions politiques fondamentales. Bien sûr, Rawls ne dépeint pas la société libérale comme une société où, sur les questions politiques, tout le monde est d'accord sur tout. Mais qu'en est-il si des désaccords majeurs sur des questions fondamentales persistent? Rawls n'avait-il pas lui-même anticipé qu'il existait des « désaccords raisonnables »? Cette possibilité porte un coup sérieux à l'idée d'une conception de la justice proprement politique, c'est-à-dire *acceptée par tous*.

Sandel anticipe l'objection soulignant la distinction entre, d'une part, la détermination

---

1 Dans sa « Réponse au « Libéralisme politique » de John Rawls », in: *Le libéralisme et les limites de la justice*, *op. cit.*

2 *Ibid.*, p. 293.

des principes de la justice et, d'autre part, leur application, et avançant que la majorité des désaccords portent sur la seconde – tandis que la majorité des désaccords portant sur les doctrines compréhensives concernent leurs principes mêmes, ce qui démontrerait l'« asymétrie entre le juste et le bien »<sup>1</sup>. Bien que Sandel, sinon nie la possibilité même d'un accord définitif sur des principes politiques de la justice partagés, du moins affirme que cette possibilité n'existe *pas plus* en matière de justice qu'en matière de morale, il nous suffit de relever son constat d'une difficulté fondamentale dans son application même. Rawls était censé, avec son concept du « raisonnable », faire de la conception libérale de la justice autre chose qu'un simple *modus vivendi*. Or, une fois les droits et libertés formels fondamentaux admis, qu'est-ce qui empêche, comme chez Constant pour le terme de « nuisance », que chacun en exige une application spécifique? Qui arbitrera, et comment, entre ceux qui veulent autoriser et ceux qui veulent interdire le port ostentatoire de signes religieux dans l'espace public, *tous au nom de la laïcité*? Qui arbitrera, et comment, entre ceux qui veulent autoriser et ceux qui veulent interdire les propos racistes publics, les premiers au nom de la *liberté d'expression*, les seconds au nom du *droit à l'estime de soi*? De façon analogue au droit à l'avortement, qui arbitrera, et comment, entre le « *droit d'être parent* » et le « *droit de l'enfant* » dans les débats sur l'homoparentalité?<sup>2</sup> On le voit encore une fois, ce n'est pas tant dans ses principes que dans l'application de ces derniers que le libéralisme politique est en difficulté – puisqu'il pense que cette application peut et doit se faire de façon « neutre », ou, pourrait-on dire, automatique. L'arbitrage entre les différentes applications des principes et entre les principes eux-mêmes signifie *concrètement* l'arbitrage entre des revendications différentes et en dernière instance entre les individus portant celles-ci.

L'appel à la raison publique ne nous est, semble-t-il, d'aucun secours, puisque celle-ci est simplement censée nous donner des indications formelles pour raisonner publiquement et politiquement, c'est-à-dire en s'en tenant aux principes communs de la justice et en ne devant en aucun cas avancer des arguments moraux, philosophiques ou religieux.

Rawls semble être conscient de la difficulté, puisqu'il infléchit, dans un paragraphe intitulé « The Limits of Public Reason », la rigueur de l'idéal de la raison publique, et présente deux façons de comprendre cet idéal. La première est rigoureuse: la doctrine compréhensive de chacun, bien que soutenant la raison publique, ne doit pas être exprimée. La seconde est plus souple: la doctrine compréhensive peut être exprimée et fournir publiquement des

---

1 *Ibid.*, p. 294.

2 Au fond, Rawls assume que la société libérale soit une société, pour ainsi dire, « du débat », puisqu'il ne prétend proposer des principes que, comme il le rappelle sans cesse, pour les « constitutional essentials », et que, sur les autres questions, il faut reconnaître ceci: « Close agreement is rarely achieved » (Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 241).

arguments, *si elle renforce la raison publique* elle-même, et par conséquent la conception politique de la justice. Il est particulièrement frappant de voir Rawls se faire défenseur de la conception souple pour les cas extrêmes; ainsi par exemple en faisant appel à la loi de Dieu,

the abolitionists and the leaders of the civil rights movement did not go against the ideal of public reason; [...] they did not provided they thought [...] that the comprehensive reasons they appealed to were required to give sufficient strength to the political conception to be subsequently realized.<sup>1</sup>

Mais alors, si Rawls admet que dans certains cas, du moins historiquement constatés, d'une certaine manière la conception politique de la justice ne suffit pas pour arbitrer entre des revendications antagonistes, est-il encore libéral?

Si une telle conception de la justice est clairement définie, on ne voit pas en quoi elle devrait, dans certains cas, s'appuyer sur des valeurs non politiques; si elle n'est pas bien définie, on ne voit pas en quoi une doctrine compréhensive devrait être appelée en renfort pour contribuer à cette définition. En outre, il semble difficile de concevoir des citoyens luttant, à l'aide d'arguments moraux et religieux – à l'aide d'une idée du bien –, pour une justice strictement politique, car il faudrait dans ce cas: 1. soit leur attribuer un esprit savant de calcul grâce auquel ils détermineraient, dans une situation particulière, que le meilleur moyen pour faire accepter publiquement une mesure allant dans le sens de la justice politique est de tels arguments – mais alors ceux-ci doivent être considérés comme un déguisement et ne peuvent être compris comme authentiques; 2. soit objectiver leurs actions et établir un lien, historiquement contingent, entre la défense d'une doctrine compréhensive et la défense d'une conception politique de la justice – mais alors cette relation objective fortuite ne justifie en rien l'autorisation d'une reprise subjective exceptionnelle.

En voulant « sauver » le libéralisme par une conception strictement politique, et en l'historicisant, Rawls semble en faire d'autant mieux ressortir l'aporie – laquelle, rappelons-le, réside en son inaptitude à régler le problème qu'il s'était proposé de régler: mettre un terme aux rapports de force idéologiques déchirant les sociétés.

Pour terminer, considérons le deuxième cas proposé par Sandel pour pointer les difficultés d'une conception donnant au juste la priorité sur le bien – et la façon, dans ce cas précis, dont le libéralisme politique semble se transformer en son contraire. Un gouvernement peut-il rester neutre sur la question du statut moral de l'esclavage? – c'est le sens du débat opposant Abraham Lincoln à Stephen Douglas peu de temps avant la guerre de Sécession. Le second défend la souveraineté populaire absolue et la neutralité du gouvernement fédéral, c'est-à-dire le droit pour chaque État fédéré de statuer lui-même sur la question par le moyen

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 251.

du scrutin. Lincoln, quant à lui, se demande s'il est possible de prôner une résolution strictement politique du problème lorsqu'on considère l'esclavage comme un mal moral. En d'autres termes, il se demande comment une valeur politique – celle de l'indifférence et de la neutralité, du moins *publique*, à l'égard de l'issue du scrutin voulu par Douglas – peut coexister avec une valeur morale condamnant fermement l'une des deux positions se trouvant dans la balance. Il est correct et facile d'adopter, dans un cas particulier, une attitude de neutralité politique lorsque la morale individuelle est elle-même sans avis sur la question en jeu; mais ceci semble impossible s'il existe une position morale tranchée: car dans le cas qui nous occupe cela reviendrait à juxtaposer justice politique et possible injustice morale. « La thèse de Lincoln est que la plausibilité de la conception politique de la justice défendue par Douglas repose sur une réponse spécifique à la question morale de fond que l'on prétend mettre entre parenthèses. »<sup>1</sup> On ne peut pas dire que la position de Douglas soit proprement libérale, en ceci que ce qu'il appelle « solution politique » n'est en réalité neutre qu'au niveau fédéral: il semble en effet difficile de nier qu'au niveau de chaque État ce ne serait pas la *conception morale dominante* qui remporterait le scrutin. Or, nous l'avons vu avec Constant et avec Rawls, le libéralisme essaie précisément de juguler, entre autres, la loi de la majorité – du moins pour les questions constitutionnelles. Mais dans le cas précis et historique de l'esclavage, le libéral politique pourrait-il proposer une autre solution que celle de Douglas, sans prendre position sur une doctrine compréhensive? Il pourrait en appeler aux droits fondamentaux de l'individu pour affirmer sans ambiguïté que l'esclavage est une injustice. Mais il lui faudrait *tout d'abord*, comme c'était le cas pour la question du fœtus dans la querelle du droit à l'avortement, prendre position sur le *statut moral de l'esclave* – en quoi est-il un homme comme les autres? –, ce qui lui est tout bonnement interdit par les principes libéraux. Or, dans une société où l'opinion dominante ne considère pas l'esclave comme l'égal de ses maîtres, comment formuler en termes proprement politiques une telle position? Ici on voit, et Rawls l'a fait remarquer, que les valeurs strictement « politiques » du libéralisme dépendent *d'un état déterminé de la société*. Si donc finalement le gouvernement ne peut et n'a, d'un point de vue libéral, pas le droit de prendre position sur l'esclavage, la proposition de Douglas semble être la plus raisonnable: laisser le peuple décider. Mais alors, le libéralisme politique ne se transforme-t-il pas en son contraire, à savoir une tyrannie de la majorité? De nouveau, une neutralité absolue semble livrer les questions fondamentales aux rapports de force inhérents à la société et remettre sérieusement en question la pacification idéologique recherchée par le libéralisme politique.

---

1 *Ibid.*, p. 289.



Mais nous ne devons abandonner ce dernier ici. Il nous faut, avec Michéa, considérer la solution qui s'offre à lui dans la perspective d'un *maintien de ses principes constitutifs*. La tentative de dépassement de son aporie politique est le prochain moment de la logique libérale.

## V. Frédéric Bastiat: indications pour un contournement de l'aporie du libéralisme politique

Michéa voit dans une polémique du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle la formulation exemplaire de la résolution de l'aporie propre au libéralisme politique, polémique opposant Frédéric Bastiat aux socialistes dans la France mouvementée de 1848. Alors élu à l'Assemblée nationale constituante dont l'institution a suivi les journées insurrectionnelles de cette même année, Bastiat publie des articles militants dans le *Journal des économistes*. Dans un article du 15 mai intitulé « Propriété et loi »<sup>1</sup>, il défend, s'inscrivant ainsi dans la tradition libérale, la priorité de certains droits sur la loi – au premier rang desquels le droit de propriété –, droits qui ne correspondent à rien d'autre qu'au constat de certains faits primordiaux. Tous ses adversaires politiques ont en commun, selon ses dires, de défendre le contraire: la priorité de la loi sur la propriété, celle-ci n'existant par conséquent selon eux que par celle-là et n'étant ainsi établie que par convention. Bastiat prône, comme Constant, une loi qui ne ferait rien d'autre que protéger les droits primordiaux, lesquels n'ont du reste pas attendu l'institution de la loi pour pouvoir être revendiqués par tout un chacun: « C'est précisément parce que la propriété est un droit antérieur à la loi, aussi bien que la liberté, que l'un et l'autre n'existent qu'à la condition de respecter le droit d'autrui, et la loi a pour mission de faire respecter cette limite, ce qui est reconnaître et maintenir le principe même. »<sup>2</sup>

La critique socialiste de ces principes naît de l'expérience vécue par les travailleurs au sein du nouvel ordre industriel, le libre développement de ce dernier étant permis et devant être permis par le règne – sans faiblesse et sans partage – de la justice, au sens de Constant étudié plus haut. Or les socialistes constatent que cet ordre juste renferme en lui-même la possibilité d'une forme d'individualisme telle qu'elle ne met pas à l'abri, pour ainsi dire, d'une « exploitation juste » de l'homme par l'homme. Bastiat veut répondre à cette critique, qu'il juge fondée sur des prémisses erronées. Ainsi à la fin de l'article mentionné annonce-t-il en ces termes une telle réponse à venir: « comme cette doctrine [la sienne] renferme la *Loi* dans les limites de la *Justice universelle*, on lui reproche d'exclure la Fraternité. L'Économie politique n'accepte pas cette accusation. »<sup>3</sup> En réalité, il faudrait dire que c'est le *libéralisme* politique qui ne l'accepte pas et doit y répondre, car à ce stade du débat, il n'est encore question que de *droit*. Il nous faut alors justement voir si la réponse libérale, formulée par

1 In: Pierre Manent, *Les libéraux*, Paris, 2001.

2 *Ibid.*, p. 599.

3 *Ibid.*, p. 612.

Bastiat dans cet article ultérieur intitulé « Justice et fraternité »<sup>1</sup> (15 juin 1848), ne fait que déployer ce concept de droit, ou si elle prend appui sur d'autres arguments.

Bastiat y récapitule l'argumentation étayant le reproche que les socialistes adressent à l'économie politique – que nous pouvons provisoirement comprendre comme libéralisme politique – et pointe le nœud du conflit qu'il avait déjà souligné dans « Propriété et loi »: attendu que les socialistes admettent, avec Rousseau, que l'ordre social est créé tout entier par la loi, et que l'économie politique ne réclame de celle-ci *que* la justice, alors « ils ont pensé qu'elle n'admettait pas la Fraternité dans les relations sociales »<sup>2</sup> – autrement dit, pourrions-nous ajouter, qu'elle ne reconnait aucun principe pouvant mettre un frein à l'avènement du « peuple de démons » mentionné plus haut. Mais pour que la conclusion du syllogisme soit vraie il faut en premier lieu, nous dit l'auteur, que la majeure le soit; or, dire que la loi ne peut décréter la fraternité n'est pas nier celle-ci, mais découle de l'affirmation « qu'un grand nombre d'actes s'accomplissent, qu'une foule de sentiments se meuvent en dehors et au-dessus de la loi »<sup>3</sup>, en bref que la société excède la loi. Par ailleurs Michéa fait remarquer que Bastiat a à cœur de préciser qu'il partage, comme ses adversaires, l'idéal d'une société fraternelle et que lui-même, personnellement, ne « redout[e] pas la comparaison »<sup>4</sup>, du point de vue de la rectitude morale, avec ceux qui fulminent sans cesse contre l'individualisme. Mais pour Bastiat il y a lieu de s'en tenir à cet état des choses, qui n'a jamais été démenti, selon lequel la fraternité ne peut être décrétée et ne peut ainsi exister *que* spontanément – en admettant de la définir, bien entendu, comme sacrifice *volontaire* –, et que par conséquent le domaine de la loi et celui de la spontanéité humaine peuvent et doivent être délimités l'un de l'autre.

Le premier domaine, s'il se conforme à la simple justice, est délimité et peut facilement servir de guide immuable à tous les individus. Mais si le domaine de la fraternité, laquelle consiste à se sacrifier pour autrui, ne connaît intrinsèquement pas de limite naturelle – et y en a-t-il une au sacrifice, si ce n'est le don de la vie? –, comment légiférer sur lui? Si l'on comprend ce sacrifice comme travail, comme le fait Bastiat, alors légiférer sur la fraternité signifiera légiférer sur la répartition des fruits du travail; et sur quels critères sera-ce fait? Dans la mesure où ces critères seraient nécessairement conventionnels – ce qui découle du simple fait que dans ce cas la loi outrepasserait le seul droit de propriété, c'est-à-dire le droit du travail à disposer de son produit –, l'insécurité serait permanente, la société n'étant jamais à l'abri d'un changement de conventions. Si le contenu est donc flou et susceptible de

---

1 In: Frédéric Bastiat, *Œuvres économiques*, Paris, 1983.

2 *Ibid.*, p. 111.

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*, p. 112.

changements arbitraires, il est à noter que la forme l'est aussi: comment déterminera-t-on *qui* doit être fraternel, et au bénéfice de *qui*? Bastiat, témoin de l'apparition de nombreuses variantes du socialisme, affirme qu'« on ne peut nier que le nombre des formules fraternelles ne soit indéfini »<sup>1</sup>, et qu'il n'apparaît alors aucune raison déterminante de choisir une de ces variantes plutôt qu'une autre.

Bastiat considère ensuite l'objection socialiste formulée ainsi: la justice étant neutre à l'égard des différentes classes de la société, « entre le riche et le pauvre, le fort et le faible, [etc.] »<sup>2</sup>, et les intérêts étant naturellement antagoniques, la justice, dans sa pseudo-neutralité, observe ces rapports de force inhérents à la société mais n'essaie en aucun cas de les enrayer, au détriment des plus défavorisés. Mais ici, comme plus haut, Bastiat refuse l'une des prémisses de la démonstration socialiste: « Les socialistes croient à l'antagonisme essentiel des intérêts. Les économistes croient à l'harmonie naturelle, ou plutôt à l'*harmonisation nécessaire et progressive des intérêts*. Tout est là. »<sup>3</sup> Bastiat reconnaît non sans ironie que, si les socialistes avaient raison, c'est-à-dire si l'intérêt était facteur d'inévitable désordre social, alors il faudrait certainement légiférer sur la fraternité et substituer par voie légale à l'intérêt le dévouement – bien que tout ceci soit non-sens et contradiction dans les termes. Mais, « si la Providence [...] a arrangé les choses de telle sorte que les intérêts, sous la loi de justice, arrivent naturellement aux combinaisons les plus harmoniques[,] [...] alors, nous ne pouvons ne demander à la loi que justice, liberté, égalité »<sup>4</sup>. Or, ajoute Bastiat, cette hypothèse est belle et bien *confirmée par l'économie politique*, laquelle en réalité ne fait autre chose que mettre en évidence des lois universelles.

Et à quoi ressemblerait une société dont les lois se contenteraient d'être conformes à la justice? Chacun y connaîtrait, selon la description de Bastiat, la loi assurément, – puisque les principes de la justice sont clairs et immuables –, et pourrait par conséquent s'adonner sans crainte à toute sorte d'entreprise, limité seulement par les droits d'autrui. Si le gouvernement ne s'appliquait *qu'*à faire régner la justice – ce qui ne revient, comme nous l'avons vu avec Constant, qu'à prévenir et réprimer l'injustice –, alors il le ferait avec d'autant plus d'efficacité qu'il ne disperserait pas ses ressources dans d'autres tâches, et la sécurité, présente et future, serait assurée. Or, quelle conséquence cette sécurité a-t-elle pour la propriété sous toutes ses formes? Étant garantie contre l'injustice, la valeur à laquelle elle s'échange ne pourra être autre que *naturelle*, ne pouvant être artificiellement et arbitrairement modifiée par le criminel

---

1 *Ibid.*, p. 115.

2 *Ibid.*, p. 128.

3 *Ibid.* Nous soulignons.

4 *Ibid.*, p. 129.

ou par le législateur: « Le prix des choses et du travail subira donc le minimum possible de fluctuation »<sup>5</sup>, ce qui est fort favorable à l'accumulation des capitaux. Or si ces derniers se multiplient, la concurrence s'accroît, ce qui a pour conséquence la baisse du rendement du capital et avec celle-ci: la baisse des prix des produits de consommation, et la hausse des salaires due à ce que le travail devient principale source de la création de valeur. On le voit: les « classes souffrantes » sont alors doublement avantagées par la garantie de la justice et la liberté est la voie la plus sûre pour s'approcher de l'égalité – l'égalité formelle doit mener à l'égalité de fait.

Qu'apprend-on dans ce texte? Tout d'abord que le libéral Bastiat a le même objectif que les socialistes: déterminer les principes d'une société fraternelle, ou, pourrions-nous dire, d'une société dont les membres partagent un sens moral et une communauté de destin; le sens du débat n'est donc pas de « savoir s'il y aurait encore un sens à soutenir qu'un comportement « fraternel », ou solidaire, vaut mieux qu'un comportement égoïste »<sup>1</sup>. Toutefois cette fraternité ne peut, par définition, être *décrétée*, et la seule chose que le gouvernement puisse faire est d'instituer un ordre juste, en d'autres termes, définis plus haut avec Constant, la liberté libérale. Mais l'objection du caractère potentiellement immoral, indécent et inégal d'une société régie par la *seule* justice force Bastiat à rendre compte de l'*optimisme* du libéral politique. Si ce dernier est optimiste, c'est parce qu'il ne s'attache pas uniquement à définir les règles qui doivent régir l'État; mais en outre, – et c'est un argument déterminant –, il *connaît ou prétend connaître également les lois qui régissent effectivement, naturellement, la société*. Or ces lois, que Bastiat évoque sous le terme « Providence », ce sont celles de l'intérêt individuel, ou plutôt de la rencontre des différents intérêts individuels; et, sachant que l'« homme naît propriétaire, parce qu'il naît avec des besoins dont la satisfaction est indispensable à la vie, avec des organes et des facultés dont l'exercice est indispensable à la satisfaction de ces besoins »<sup>2</sup>, la façon dont il trouvera le plus adéquatement à satisfaire son intérêt sera: l'*échange* de sa propriété. Or le lieu, réel ou virtuel, où s'effectuent les échanges, n'est autre que le *marché*. Le libéralisme politique ne semble donc *pas se suffire* à lui-même: il *doit* s'appuyer sur une science du marché, s'il veut surmonter les critiques qui lui sont adressées. Toute sa validité semble être suspendue à la vérification de l'hypothèse que Bastiat présente de façon exemplaire: *si* les intérêts s'harmonisent naturellement...

Il nous faut donc comprendre plus avant en quoi consiste cette science *réflexive-descriptive* du marché qui constitue la contrepartie de la théorie *prescriptive* du libéralisme

---

5 *Ibid.*, p. 116.

1 Michéa, *EMM*, pp. 45-46.

2 « Propriété et loi », in: Manent, *Les libéraux*, *op. cit.*, p. 595.

politique, science dont Bastiat a esquissé brièvement les lois – lesquelles semblent promettre une régulation naturelle de la société. Il paraît ainsi naturel de nous tourner vers Adam Smith, considéré comme le père fondateur de la science économique moderne.

## VI. Adam Smith: la science du marché et l'ordre social naturel

Laissons de côté la question de savoir comment peuvent coexister, au sein de l'œuvre d'Adam Smith, la *Théorie des sentiments moraux* et les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, ou, pour parler avec Serge Latouche, comment peuvent s'entendre Dr. Adam et Mr. Smith;<sup>1</sup> arrêtons-nous seulement sur les secondes.

En s'interrogeant sur la façon dont les nations produisent les denrées de leur consommation, et pour quelles raisons elles produisent avec plus ou moins d'abondance, Smith en vient à formuler les lois étant au principe de cette production et, surtout, de l'amélioration de celle-ci. La loi primordiale est celle de la division du travail: « Les plus grandes améliorations dans la puissance productive du travail [...] sont dues [...] à la *Division du travail*. »<sup>2</sup> Smith expose l'exemple, devenu fameux, d'une manufacture d'épingles dans laquelle dix ouvriers se répartissant toutes les tâches productives parviennent à produire quarante-huit mille épingles par jour, alors que chacun d'entre eux, en effectuant toutes les tâches de la chaîne productive soi-même, n'en aurait même pas produit vingt. Cette loi de l'augmentation de la productivité par la division du travail est valable pour toutes les branches des « arts et manufactures » – bien que chacune de ces branches, selon sa nature, ait une limite propre dans la division. Comment s'explique le prodige de la division du travail? Smith identifie trois facteurs: tout d'abord, attendu que chaque ouvrier se consacre à une tâche fort simple, et seulement à celle-ci, il acquiert une dextérité qui lui permet de mener à bien cette tâche de façon qualitativement et quantitativement augmentée. Il s'ensuit, en second lieu, que le temps que l'ouvrier devant effectuer plusieurs tâches dépensait à passer de l'une à l'autre est gagné. Enfin, la division du travail est en outre propice à l'invention de machines pouvant effectuer les tâches simples telles qu'elles ont été isolées par cette division, machines qui apportent, cela va sans dire, un surcroît de productivité.

Ainsi, plus la division du travail est poussée, plus la productivité de chaque travailleur est grande et plus il retire, par conséquent, de produits de son travail, ceux-ci allant jusqu'à excéder ses propres besoins; il lui est ensuite loisible d'échanger cet excédent contre les marchandises produites par d'autres ouvriers ayant, de même, un surplus de travail à disposition.

Cela étant, pour qu'il y ait *effectivement* division du travail, il est nécessaire qu'il y ait

---

1 Cf. Serge Latouche, *L'invention de l'économie*, Paris, 2005.

2 Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, tome I, Paris, 1991, p. 71.

ce que nous pouvons appeler la « possibilité réelle »<sup>1</sup> d'échanger, ceci dépendant de l'étendue du *marché* – dans le sens restreint de demande de marchandises – : plus ce dernier est étendu, plus la division du travail peut être poussée, la spécialisation n'étant encouragée que par l'assurance de pouvoir échanger tout le surplus dégagé par son travail. Smith entend déterminer les règles d'échange que, selon lui, « les hommes observent *naturellement* »<sup>2</sup>, et qui déterminent la *valeur échangeable* des marchandises – qui est à distinguer de leur valeur d'usage, laquelle n'entre pas en compte dans l'analyse économique.

Attendu que, lorsqu'on achète une marchandise, on achète la quantité de travail que sa production a exigée, la valeur d'échange d'une denrée possédée est égale à la quantité de travail que cette denrée permet d'acquérir, le travail étant par conséquent « la mesure réelle de la valeur échangeable de toute marchandise »<sup>3</sup>. Néanmoins, l'estimation de la valeur réelle s'effectuant simplement quantitativement, c'est-à-dire relativement au seul nombre d'heures effectivement travaillées, une mesure d'échange plus fine semble nécessaire, qui prendrait en compte la pénibilité de la tâche et l'habileté requise par elle; or, aucune mesure exacte de ce type ne pouvant être trouvée, c'est dans le *fait* du marchandage qu'un *prix de marché* de la marchandise s'établit, ce qui du reste dans la réalité a lieu plutôt par comparaison avec d'autres marchandises qu'avec le travail requis pour la production de cette marchandise. Ensuite, une fois la monnaie comme moyen d'échange introduite, la détermination de la valeur ne se fait plus par comparaison avec une autre marchandise, mais dans ladite monnaie. Mais cette monnaie, à son tour, en ce qu'elle est également une marchandise et donc le produit d'un travail, connaît des fluctuations de valeur en fonction de ce travail. Ainsi Smith appelle-t-il le travail le *prix réel* de la marchandise – réel, parce qu'il indique ce que sa production a *réellement* exigé du travailleur –, et l'argent requis pour se la procurer sur un marché donné son *prix nominal*.

Dans le cas imaginé jusqu'ici, chaque travailleur était propriétaire de l'intégralité des produits de son travail. Mais les surplus dégagés par certains provoquent une accumulation de ces produits (*stock*); ceux-ci peuvent être alors employés à avancer salaires, matières premières et le cas échéant outils à des travailleurs, en vue de dégager, par la valorisation par le travail et la mise en marché d'une matière, un *profit* pour lesdits détenteurs des produits accumulés; ces produits, utilisés de cette manière, s'appellent alors *capitaux*. Le produit du travail est donc maintenant réparti entre d'une part les salaires des travailleurs, d'autres part les profits du détenteur de capital ou capitaliste. Le profit est d'une nature fondamentalement

---

1 On trouve ce terme notamment chez Husserl (*reale Möglichkeit*).

2 *Ibid.*, p. 96. Nous soulignons.

3 *Ibid.*, p. 99.



différente du salaire, nous dit Smith, puisqu'il n'est pas fonction d'un travail quelconque, mais du *capital employé*, et ce dans un rapport proportionnel. Cela dit, il faut alors prendre en compte le profit, en plus du travail et indépendamment de lui, comme *part constitutive de la valeur d'une marchandise* à titre de rétribution du capital. Une troisième part constitutive du prix est la rente de la terre, que tout travailleur ou capitaliste effectuant ou faisant faire un travail sur une terre appartenant à autrui doit payer au propriétaire. « Dans toute société, le prix de chaque marchandise se résout définitivement en quelque-une de ces trois parties ou en toutes trois »<sup>1</sup> – rente, salaire, profit –, de même que la totalité des marchandises produites par une société. Ces trois parties sont par conséquent les trois uniques sources de revenu.

On peut déterminer, dans chaque lieu et dans chaque temps, un taux moyen, ou ordinaire, des ces revenus, que Smith appelle *taux naturel*, et auquel correspond le *prix naturel* de chaque marchandise, égal à ce qui est tout juste nécessaire pour rémunérer, au taux naturel, le travail, le capital et la terre; « [l]a marchandise est alors vendue précisément ce qu'elle vaut ou ce qu'elle coûte réellement à celui qui la porte au marché »<sup>2</sup>. Toutefois le prix actuel de la marchandise, ou *prix de marché*, est, lui, déterminé par « la proportion entre la quantité de cette marchandise existant actuellement au marché, et les demandes de ceux qui sont disposés à en payer le prix naturel »<sup>3</sup>, ces derniers constituant ainsi la *demande effective* (*effectual demand*). Si la quantité de marchandise est inférieure à la demande, alors une concurrence entre les demandeurs fait monter le prix de marché plus ou moins au dessus du prix naturel. A l'inverse, si cette quantité excède la demande, le surplus doit trouver acheteur auprès de consommateurs qui ne sont pas demandeurs effectifs, c'est-à-dire qui ne sont pas prêts à payer le prix naturel en échange de la marchandise en question, ce qui a pour conséquence de faire baisser le prix de marché de toutes ces marchandises de même type plus ou moins en dessous de leur prix naturel. Une quantité égale à la demande détermine une égalité entre prix de marché et prix naturel. Smith ajoute que, *naturellement*, la quantité de chaque marchandise s'ajuste en fonction de la demande effective, puisque cela est conforme à l'intérêt de tous: une offre supérieure à la demande est préjudiciable soit à certains travailleurs, soit à certains propriétaires fonciers, soit certains capitalistes, soit aux trois, lesquels se retireront alors du marché; à l'inverse, une demande supérieure à l'offre attire de nouveaux travailleurs, propriétaires et capitalistes. Conclusion: « Le prix naturel est [...] le point central vers lequel gravitent continuellement les prix de toutes les marchandises »<sup>4</sup>.

---

1 *Ibid.*, p. 120.

2 *Ibid.*, p. 125.

3 *Ibid.*, p. 126.

4 *Ibid.*, p. 128.

Qu'est-ce qui détermine, à leur tour, les proportions des différentes parties constituantes du prix naturel, c'est-à-dire des taux naturels du salaire et du profit?<sup>1</sup>

En ce qui concerne le travail, nous l'avons vu, initialement le salaire naturel est le produit intégral de ce même travail. Mais dès que la terre devient propriété privée, il faut déduire de ce produit la rente. De plus le travailleur devant bien survivre jusqu'à l'obtention du produit de son travail, « sa subsistance [et, dans le cas de l'industrie, la matière première] lui est avancée sur le capital d'un maître, [...] qui n'aurait pas d'intérêt à le faire s'il ne devait pas prélever une part dans le produit de son travail »<sup>2</sup>; il faut par conséquent défalquer, de nouveau, du produit du travail un autre revenu étranger, à savoir le profit. Le taux du salaire est par conséquent essentiellement déterminé par la confrontation de deux intérêts antagonistes: l'un – celui du travailleur – en faveur du salaire le plus haut possible, l'autre – celui du maître – en faveur du salaire le plus bas possible. Le maître – outre qu'il lui est plus aisé de se liguer tacitement avec ses pairs – a par définition, dans cette confrontation, l'avantage, puisqu'il est beaucoup moins pressé par son besoin du travailleur que ce dernier l'est par son besoin du maître. Cet avantage, le maître essaie naturellement d'en profiter pour faire baisser le salaire au niveau tout juste suffisant pour que le travailleur subsiste et fasse subsister sa famille – c'est-à-dire pour que sa classe<sup>3</sup> puisse se reproduire à moindre frais. Cependant, les salaires augmentent naturellement lorsque la demande de travail augmente, augmentation qui ne peut être fonction que de l'accroissement des fonds destinés à payer ces salaires, lesquels fonds « sont de deux sortes: la première consiste dans l'excédant du revenu sur les besoins; la seconde, dans l'excédant du capital nécessaire pour tenir occupés les maîtres du travail. »<sup>4</sup> La première fait augmenter l'emploi de domestiques par les gens aisés; la seconde l'emploi d'ouvriers par les capitalistes. L'accroissement des revenus et des capitaux étant synonyme d'accroissement de la richesse nationale, il faut affirmer que « la demande de ceux qui vivent de salaires augmente naturellement avec[, et seulement avec,] l'accroissement de la richesse nationale »<sup>5</sup>, ceci étant par conséquent également valable pour la hausse des salaires; celle-ci est ainsi fonction du *mouvement* d'accroissement – et non pas de tel ou tel état de richesse.

L'état stationnaire d'une société, c'est-à-dire où la demande de travail est stationnaire, a pour effet de bas salaires, puisque l'offre de travail y est normalement foisonnante; mais ces salaires y sont suffisants pour maintenir les travailleurs dans leur nombre moyen. Par contre,

---

1 Laissons de côté la rente, qui est pour nous ici de peu d'intérêt.

2 *Ibid.*, p. 136.

3 « race of workmen » est l'expression employée par Smith.

4 *Ibid.*, p. 140.

5 *Ibid.*

là où les fonds destinés à faire subsister le travail décroîtraient, et donc où la demande de travail elle-même décroîtrait, les salaires seraient réduits à des montants de plus en plus faibles et de plus beaucoup de travailleurs se retrouveraient sans travail, ce qui aurait pour conséquence l'augmentation de la mortalité; celle-ci ne connaîtrait de limite que le retour de la société à un état où le nombre d'habitants est proportionnel à la quantité de revenus et capitaux pouvant leur pourvoir une subsistance. A l'inverse, dans une société où la demande de travail est en constante augmentation, les salaires augmentent de telle sorte que les travailleurs peuvent subvenir aux besoins d'une famille plus importante et ainsi augmenter l'offre de travail, et ce jusqu'à ce que la demande de travail soit satisfaite et que les salaires se stabilisent. Ainsi Smith avance-t-il que « la demande d'hommes règle nécessairement la production des hommes, comme fait la demande à l'égard de toute autre marchandise »<sup>1</sup>.

L'augmentation des salaires, pour autant, ne tend-elle pas à faire hausser les prix des marchandises, ce qui annulerait le gain du travailleur? La première partie de la proposition, selon Smith, est correcte; mais il ne faut pas oublier que l'accumulation des capitaux fait augmenter non seulement la demande de travail, mais également la *division* du travail, et donc la productivité, ce qui compense largement la hausse des salaires et maintient les prix des marchandises à un niveau constant, voire les fait baisser.

Ensuite, qu'est-ce qui détermine le taux naturel du profit du capital? Les mêmes facteurs que ceux qui déterminent le taux des salaires, quoique de manière inversée: « L'accroissement des capitaux qui fait hausser les salaires tend à abaisser les profits »<sup>2</sup>, car, en effet, de cet accroissement résulte une concurrence elle-même accrue tendant à faire baisser le prix des marchandises. Ceci représente la tendance générale, mais les fluctuations dans les profits sont beaucoup plus grandes que pour les salaires, puisqu'ils dépendent non seulement de la variation du prix des marchandises, mais également de facteurs incontrôlables comme la santé économique des concurrents et les dangers auxquels sont exposées les marchandises dans leur transport.

Mais, dans la détermination du salaire comme dans celle du profit, d'autres composantes n'entrent-elles pas en jeu? La loi ainsi dégagée signifie-t-elle que les salaires de tous les types de travaux et les profits de tous les types d'investissements de capitaux soient nécessairement, à situation économique, lieu et temps identiques, égaux? Non, répond Smith; cependant la cause des inégalités est due à la nature même des différents emplois du travail et du capital, qui comportent en eux-mêmes des avantages et des inconvénients non pécuniaires,<sup>3</sup>

---

1 *Ibid.*, p. 152.

2 *Ibid.*, p. 161.

3 Smith en détermine cinq: « 1° l'agrément ou le désagrément des emplois en eux-mêmes; 2° la facilité ou le

les premiers ayant tendance à faire baisser, les seconds à faire augmenter le revenu pécuniaire. Mais il n'y a inégalité précisément que si l'on ne considère *que* la seule valeur pécuniaire de l'emploi; cette inégalité disparaît « dans la somme totale des avantages et désavantages réels ou imaginaires de chacun des différents emplois du travail ou des capitaux »<sup>1</sup>. En effet, la tendance est toujours vers la *parfaite égalité*, puisqu'un emploi avantageux est attractif, ce qui, en faisant augmenter l'offre et la concurrence, en fait baisser la valeur pécuniaire, et qu'à l'inverse l'emploi moins avantageux, parce qu'il est moins attractif et que la demande ne peut être complètement satisfaite, en fait augmenter la valeur pécuniaire. L'inégalité pécuniaire naturelle, ici, n'est que le synonyme d'une plus profonde égalité.

Cela dit, s'il est vrai que les salaires augmentent lorsque la richesse d'un pays elle-même augmente, comment celle-ci croît-elle? Nous l'avons vu, c'est le travail qui est à l'origine de la création de valeur; mais c'est ensuite parce que le produit accumulé du travail peut être *réinjecté* dans le processus de production, en d'autres termes que le fonds (*stock*) est fait *capital* par investissement de ce dernier dans une nouvelle commande de travail – et qu'il n'est donc pas consommé – que ce processus de création de valeur peut faire augmenter la richesse. Le capital est donc indispensable pour *mettre en mouvement* le travail. Mais tout type de travail produit-il une telle valeur? Non; Smith établit une distinction entre travail *productif* et travail *non productif*: le premier « ajoute à la valeur de l'objet sur lequel il s'exerce »<sup>2</sup>, pas le second.

L'ouvrier, industriel ou agricole, en produisant un objet ayant une valeur d'échange supérieure à celle de la simple matière sur laquelle il travaille, crée « la valeur de sa subsistance et du profit de son maître »<sup>3</sup>; il le fait en *fixant* son travail sur une chose tangible qui peut ainsi être menée au marché et a donc un caractère échangeable: elle peut mettre en mouvement une quantité de travail égale à sa valeur. En revanche le travail non productif, comme par exemple le service rendu par un domestique, ne crée ni sa propre subsistance ni un quelconque profit, puisque son travail – bien qu'évidemment existant et utile – s'évanouit en se réalisant, et n'a donc aucune valeur échangeable. Ce qu'il est donc important de souligner, c'est que le travail productif met en place les conditions de sa propre reproduction, contrairement au travail non productif. Mais il faut en outre en déduire que les conditions de reproduction du travail non productif *ont elles aussi leur origine dans le travail productif*. Et,

---

bon marché avec lequel on peut les apprendre, ou la difficulté et la dépense qu'ils exigent pour cela; 3° l'occupation constante qu'ils procurent, ou les interruptions auxquelles ils sont exposés; 4° le plus ou moins de confiance dont il faut que soient investis ceux qui les exercent; 5° la probabilité ou improbabilité d'y réussir » (*ibid.*, p. 174).

1 *Ibid.*, p. 189.

2 *Ibid.*, p. 417.

3 *Ibid.*

selon que le travail non productif pèse plus ou moins sur le travail productif, ce dernier produira, de façon inversement proportionnelle, plus ou moins.

Le produit, rappelons-le, se divise en deux grandes parties: celle destinée à remplacer le capital nécessaire à la production – dans lequel il faut compter la subsistance des travailleurs productifs –, et celle destinée à rémunérer un profit et/ou une rente. Il faut alors concevoir que ce n'est que cette seconde partie qui peut être éventuellement employée à entretenir un travail improductif, puisque le capital, pour que son investissement puisse dégager un profit – ce qui est toujours l'objectif de celui qui emploie un capital –, doit être appliqué à n'entretenir que du travail productif – ce qui se déduit analytiquement de la définition du capital. Le capital employé à entretenir du travail non productif perd sa qualité de capital; il fait partie de la part du revenu du capitaliste, c'est-à-dire de cette partie destinée à la consommation. Cependant, nous avons aussi vu que les salaires peuvent excéder la simple subsistance du travailleur; cet excédent, le travailleur peut donc aussi l'employer, si bon lui semble, à rémunérer du travail non productif – en entretenant par exemple, nous dit Smith, un domestique, ou en allant au théâtre. Mais rente et profits, permettant d'épargner plus considérablement, restent « partout les principales sources où les salariés non productifs puisent leur subsistance. »<sup>1</sup> On peut en conclure que la proportion, dans le produit général dans un lieu et un temps déterminés, entre partie « recapitalisée » et revenu – profit et/ou rente –, détermine pour partie la proportion qui existera entre travail productif et travail non productif.

Mais alors, si la clef de la création de valeur est l'emploi du capital, comment ce dernier peut-il augmenter? La partie du produit employée à remplacer le capital précédent ne crée, par définition, pas de surplus de capital. Où se surplus peut-il alors se trouver? Il n'y a qu'une autre possibilité: dans le revenu, profit ou rente; ainsi, « le capital d'un individu ne peut s'augmenter que par le fonds que cet individu épargne sur son revenu annuel ou sur ses gains annuels »<sup>2</sup>. Si la cause de la création de valeur est à chercher dans le travail, celle de l'accumulation du capital est ainsi à chercher dans l'*économie (parsimony)* des gains que dégage le travail, cette économie permettant de mettre plus de travail en mouvement, et donc d'augmenter la quantité produite. Mais cela signifie également que l'individu économe, en commandant du travail productif, permet à des travailleurs de pouvoir créer les conditions de leur propre subsistance; et Smith de le comparer au « fondateur d'un atelier public (*public work-house*) » qui « établit [...] un fonds pour l'entretien à perpétuité d'un même nombre de

---

1 *Ibid.*, p. 420.

2 *Ibid.*, p. 425.

gens productifs »<sup>1</sup>. A l'inverse, l'individu prodigue, c'est-à-dire celui qui entame toujours un peu plus son capital et dépense une partie de celui-ci comme un revenu dans du travail non productif, cause par cela une diminution de la valeur produite. Une prodigalité généralisée tend donc à l'appauvrissement général, alors qu'au contraire une économie (*parsimony*) générale et continue tend à un enrichissement général.

Le principe de l'accroissement de la valeur du produit d'une nation réside donc dans l'*accumulation du capital*, le surcroît permettant d'augmenter le nombre de travailleurs productifs et d'en augmenter la productivité par la division du travail et le perfectionnement des outils des travailleurs. Le principe de cette accumulation est l'épargne.

Mais qu'est-ce qui pousse à l'épargne? Celle-ci a-t-elle un caractère nécessaire, dont un principe pourrait à nouveau rendre compte? Il semble que Smith réponde par l'affirmative:

le principe qui nous porte à épargner, c'est le désir d'améliorer notre sort (*bettering our condition*) [...]. Dans tout l'intervalle qui sépare [l]es deux termes de la vie, il n'y a peut-être pas un seul instant où un homme se trouve assez pleinement satisfait de son sort, pour n'y désirer aucun changement ni amélioration quelconque.<sup>2</sup>

Le moteur premier, qui donne validité à toutes les lois dégagées par Smith et qui n'était pas explicitement formulé jusqu'à présent, c'est donc la recherche de la satisfaction de l'*intérêt individuel*. C'est dans la mesure où chaque acteur du marché – travailleur, capitaliste, consommateur, etc. – agit de façon à optimiser son gain et minimiser ses pertes, que les lois d'ajustement de l'offre et de la demande, de l'accumulation du capital et, finalement, de l'accroissement des richesses et donc des salaires et du pouvoir d'achat des travailleurs, peuvent avoir quelque validité.

L'intérêt individuel est ainsi, avant tout, au principe de la loi primordiale de la division du travail: celle-ci, tient à préciser Smith, n'est pas le moyen qu'aurait conçu une « sagesse humaine » – une raison, pourrions-nous dire – pour atteindre cette fin de l'opulence, comme si cette division obéissait, depuis son origine, à un plan; elle est bien plutôt « la *conséquence nécessaire* [...] d'un certain penchant naturel à tous les hommes [...] qui les porte à *trafiquer* (*to truck, barter and exchange*) »<sup>3</sup>, penchant qu'il ne partage avec aucun animal. L'individu homme n'étant d'une part jamais tout à fait indépendant et ayant sans cesse besoin de ses semblables, et ne pouvant d'autre part attendre d'eux qu'ils satisfassent spontanément à ses attentes, il est contraint de s'adresser à leur intérêt personnel pour obtenir d'eux quelque chose, ce qui donne lieu à un échange: lorsque nous allons chez le boucher, le marchand de bière ou

---

1 *Ibid.*, p. 426.

2 *Ibid.*, p. 429.

3 *Ibid.*, p. 81. Nous soulignons.

le boulanger, « [n]ous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur égoïsme; et ce n'est jamais de nos besoins que nous leur parlons, c'est toujours de leur avantage. »<sup>1</sup> Ce penchant est à l'origine de la division du travail en ceci que chacun cherche naturellement une occupation qui puisse lui faire obtenir le plus aisément les produits dont il a besoin: ainsi de ces membres d'une tribu de chasseurs mis en scène par Smith qui, se rendant compte que pour se procurer du gibier il leur est plus aisé de se spécialiser dans la fabrication d'un produit manufacturé et de l'échanger plutôt que d'aller eux-mêmes à la chasse, se font armurier, chaudronnier, etc. La spécialisation et les différences de talent sont par conséquent l'effet – et non la cause – de la division du travail, son principe étant la propension à l'échange motivé par quelque avantage à en tirer.

Or, que se passe-t-il, quand chacun s'occupe avant tout de son intérêt privé? Mettons-nous au niveau de l'individu détenteur de capital: il cherchera nécessairement à en faire l'emploi le plus avantageux pour lui. Or, nous dit Smith, « les soins qu'il se donne pour trouver son avantage personnel le conduisent [...] nécessairement [...] à préférer précisément ce genre d'emploi même qui se trouve être *le plus avantageux à la société* »<sup>2</sup> à laquelle il appartient. Comment cela est-il possible? Il semble, en effet, que les critères qui entrent en compte dans l'emploi du capital aillent dans ce sens: premièrement, la proximité du capital, que son propriétaire préfère naturellement avoir sous les yeux pour le surveiller; le capitaliste tendra ainsi, à profits égaux, à faire un emploi domestique plutôt qu'extérieur de son capital. Deuxièmement, en employant son capital de la manière la plus profitable pour lui, c'est-à-dire en voulant faire augmenter le plus possible la valeur de la matière à laquelle il applique son capital, il contribue à faire augmenter le revenu total de sa société, attendu que « le revenu annuel de toute société est toujours précisément égal à la valeur échangeable de tout le produit annuel de son industrie »<sup>3</sup>. En servant son intérêt propre, il sert alors, sans le savoir, l'intérêt général: « il est conduit par une main invisible à remplir une fin qui n'entre nullement dans ses intentions »<sup>4</sup>. Il semble même, selon le jugement de Smith, que nous ne soyons pas là en présence d'une façon qui serait certes singulière, mais pas unique, de servir l'intérêt général: il apparaît qu'elle est la *meilleure* façon.

---

1 *Ibid.*, p. 82.

2 Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, *op. cit.*, tome II, p. 40. Nous soulignons.

3 *Ibid.*, p. 42.

4 *Ibid.*, p. 43.

## VII. De la science du marché au libéralisme économique

Il semble donc que les analyses de Smith confirment l'hypothèse formulée par Bastiat à propos de l'harmonisation des intérêts privés, laquelle n'a lieu que par les simples forces du marché. La science du marché semble ainsi résoudre le problème du libéralisme politique, et ce doublement, à lire Bastiat: l'égalité formelle de la justice tend, par les libres forces de la société, à l'égalité matérielle, et est donc également, si ce n'est avant tout, à l'avantage des « classes souffrantes »; or ceci ne peut avoir lieu, ajoute Bastiat, « sans que leur condition morale ne s'élève et ne s'épure »<sup>1</sup>. Conclusion, tirée ironiquement par Michéa: « Dès lors, plus de crainte à avoir d'un peuple de démons. »<sup>2</sup> Conclusion que l'on peut interpréter de deux façons, complémentaires: d'un côté il n'y a rien à craindre d'un peuple de démons dans un cadre juridique juste, puisque chacun, en agissant uniquement selon son propre intérêt, servira par là même l'intérêt général. L'intérêt général peut par conséquent très bien être honoré sans qu'il y ait nécessité de recourir à quelque conception morale partagée entre les membres d'une même société. Et, d'un autre côté, attendu que servir l'intérêt général signifie contribuer à l'accroissement des richesses et donc à une hausse généralisée des niveaux de vie, à en croire Bastiat lesdits démons, de toute façon, disparaîtront avec la misère. Le problème auquel le libéralisme politique était confronté était: comment peut-il permettre de « faire société »? La science du marché résout ce problème, puisqu'elle nous montre qu'il n'y a nul besoin de volontarisme en la matière, car les lois internes de la société régulent celle-ci.

Mais que dit donc la science du marché sur l'État? Le simple libéralisme politique n'anticipait pas nécessairement le fonctionnement du marché; le théoricien du marché, maintenant entré en scène et ayant donné son expertise, doit avoir son idée sur la question. Or, Smith ayant loué, pour ainsi dire « scientifiquement », la recherche de l'intérêt privé, il semble étrange qu'il appelle de ses vœux que « les délibérations de la législature [soient] toujours dirigées par de grandes vues d'intérêt général et non par les clameurs importunes de l'intérêt privé »<sup>3</sup>. Toutefois la contradiction apparente tombe si l'on songe de nouveau à la distinction fondamentale qu'établit le libéralisme politique entre société et État. Celui-ci doit alors être garant de l'intérêt général. Mais comment peut-il l'être, si la meilleure façon de servir cet intérêt général, c'est d'agir selon son intérêt individuel? Ce modèle semble ne

---

1 « Justice et fraternité », in: Bastiat, *Œuvres économiques*, *op. cit.*, p. 117.

2 Michéa, *EMM*, p. 51.

3 Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, *op. cit.*, tome II, p. 61.



pouvoir, à l'évidence, s'appliquer à l'État. Il paraît que, pour Smith, la garantie de l'intérêt général signifie: par les lois de l'État, mettre en place les conditions pour que les *lois du marché* puissent être valables; en d'autres termes, mettre en place le cadre dans lequel chacun pourra ne s'occuper que de son intérêt propre et, en vertu de la loi d'harmonisation, contribuer à l'intérêt général. En abordant le rôle de l'État, la science du marché prend une position *politique* et doit, par la force des lois dégagées par elle, devenir *libérale*.

Dans la *Richesse des nations*, l'État apparaît d'abord sous son jour négatif: il est celui qui, par diverses manières, perturbe les lois du marché.

Il peut, par exemple, perturber l'égalisation naturelle des revenus mentionnée plus haut, par certaines mesures gouvernementales de politique interne (*policy*). Il peut premièrement empêcher ce mouvement d'égalisation en restreignant la concurrence dans certains emplois – ce qu'il fait, principalement, en donnant à des corporations le privilège exclusif de la pratique d'un emploi déterminé, lesquelles corporations peuvent alors déterminer elles-mêmes le nombre de personnes autorisées à exercer le métier en question via la régulation du nombre d'apprentis admis et de la durée obligatoire de l'apprentissage. Dans la mesure où ces privilèges corporatifs concernent, historiquement, l'industrie, une inégalité en résulte entre d'une part ceux qui produisent les matières premières et la subsistance des travailleurs et maîtres de l'industrie – propriétaires fonciers, fermiers et ouvrier agricoles – et d'autre part ces travailleurs et maîtres de l'industrie, puisque les seconds, ayant le privilège de réguler eux-mêmes l'offre, peuvent vendre aux premiers leurs produits manufacturés au-dessus de leur prix naturel; cette inégalité est donc une inégalité économique-géographique entre campagne et ville, une inégalité « dans la somme totale des avantages et désavantages des divers emplois du travail et des capitaux »<sup>1</sup>. Deuxièmement, et à l'inverse, un gouvernement peut occasionner de l'inégalité, cette fois-ci non pas en restreignant la concurrence, mais en l'augmentant artificiellement au-dessus de son niveau naturel pour certaines professions à valeur pécuniaire relativement basse, via la mise à disposition de « quantité de pensions, de bourses, de places dans les collèges et séminaires, etc., qui attirent dans ces professions beaucoup plus de gens qu'il n'y en aurait sans cela »<sup>2</sup>; ceci tend à en faire baisser artificiellement, et le salaire, et l'estime publique, ce que Smith constate pour les professions ecclésiastiques et enseignantes. Troisièmement et dernièrement, un gouvernement peut provoquer de l'inégalité « en gênant la libre circulation du travail et des capitaux, tant d'un emploi à un autre que d'un lieu à un autre »<sup>3</sup>. De telles mesures empêchent le flux entre,

---

1 Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, op. cit., tome I, p. 207.

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*, p. 211.

d'une part, branches productives où la demande de travail est forte et où par conséquent les salaires sont élevés, et d'autre part branches productives où c'est l'inverse et où par conséquent les travailleurs doivent se contenter d'un maigre salaire. Cette même inégalité se retrouve géographiquement, même entre travailleurs d'une même branche. Ceci a une répercussion négative sur la mobilité des capitaux, qui dépend en partie de la main d'œuvre dont ceux-ci peuvent disposer dans chaque lieu.

L'État peut également vouloir protéger certains secteurs productifs de la concurrence étrangère, et ainsi remplacer, dans la prise de décision de l'emploi du capital, l'individu détenteur de ce dernier. Il prétend prendre en charge son intérêt personnel. Or, qui est le plus à même de juger de son intérêt individuel si ce n'est l'individu en question? Il paraît évident qu'un gouvernement ne peut le faire qu'imparfaitement, et, de surcroît, avec des risques d'erreur accrus; c'est ce qu'il croit faire en instituant des barrières douanières, qui de fait donnent souvent lieu à des monopoles, ce qui est au mieux inutile, au pire nuisible. Ceci est inutile si les marchandises de l'industrie nationale sont produites à au moins aussi bon marché que celles en provenance de l'étranger, car alors il n'y a pas de concurrence à craindre; mais cela est nettement nuisible si ce n'est pas le cas: il est en effet toujours plus intéressant d'acheter ce qui nous coûterait plus cher à produire, et de se spécialiser dans la production de ce qui coûterait plus cher aux autres de produire que de nous l'acheter – ce qui est bien le sens de la division du travail. Et si cela est vrai à l'échelle des individus, ce doit l'être également à l'échelle des nations. L'industrie d'un pays ne peut en aucun cas être menacée par l'arrivée de denrées étrangères, puisqu'elle ne dépend, quoi qu'il en soit, que du capital à même de la mettre en œuvre présent dans le pays: « L'industrie générale de la société ne peut jamais aller au-delà de ce que peut en employer le capital de la société. »<sup>1</sup> Si ce capital ne trouve plus de profit à s'employer dans tel secteur, il sera naturellement reconduit vers les secteurs les plus profitables, et l'ouverture des frontières économiques ne signifie donc qu'un changement dans l'emploi du capital – et non pas dans sa quantité –, et, de plus, un changement vers un emploi nécessairement plus avantageux – à condition, bien sûr, que la liberté des capitaux et des travailleurs soit acquise.

L'État est donc tout d'abord déterminé négativement par la science du marché faite, ipso facto – par la nature même des lois qu'elle découvre –, libéralisme économique: on voit d'abord manifestement ce qu'il *ne doit pas être*. En l'occurrence, il ne doit pas essayer de réguler la production et les échanges. Il est alors évident qu'il ne doit pas lui-même être *producteur*. Or, si tel est bien le cas, les revenus publics servent alors à entretenir

---

<sup>1</sup> Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, op. cit., tome II, p. 40.

exclusivement du travail non productif – selon la distinction établie plus haut. Les dépenses gouvernementales pèsent donc, *par définition*, sur le travail productif; pour n'occasionner aucun appauvrissement, elles ne doivent par conséquent pas être excessives, c'est-à-dire qu'elles ne doivent pas forcer, pour contribuer à ces dépenses, les capitalistes à entamer leur capital; ces derniers doivent pouvoir payer cette contribution en retranchant une portion de leur revenu, et non pas de leur capital. L'État, en tant qu'il pèse *nécessairement* sur le capital, doit être tout autant nécessairement réduit au minimum: ainsi le libéralisme économique le détermine-t-il en premier lieu.

Mais les « grandes vues de la législature » en faveur de l'intérêt général ne se concrétisent-elles que négativement, dans la restriction gouvernementale? Smith attribue à l'État également un rôle *positif*, décliné en trois devoirs, chacun étudié sous l'angle de la dépense qu'il exige<sup>1</sup>. L'État a bien sûr, premièrement, un devoir de défense: il doit être en mesure de protéger la société contre toute agression étrangère éventuelle. Il doit deuxièmement protéger les membres de la société contre toute injustice commise par un autre membre; l'administration de la justice consiste à protéger l'intégrité de la personne et de la propriété de chacun. Enfin, et surtout, l'État se doit

d'élever et d'entretenir ces ouvrages et ces établissements publics (*public works and public institutions*) dont une grande société retire d'immenses avantages, mais qui sont néanmoins de nature à ne pouvoir être entrepris ou entretenus par un ou par quelques particuliers, attendu que, pour ceux-ci, le profit ne saurait jamais leur en rembourser la dépense.<sup>2</sup>

Les premiers « travaux et établissements » indispensables sont ceux facilitant tout type de commerce: à l'intérieur du pays routes, ponts, ports, etc., doivent être construits et entretenus; la monnaie doit être fabriquée; l'acheminement et la distribution du courrier doivent être assurés; etc. A l'extérieur du pays, dans l'objectif de protéger et faciliter le commerce international, la présence d'ambassadeurs doit être financée et tout type de structure pouvant servir ces fins doit être mis en place. Ensuite l'État doit assurer des « institutions pour l'éducation de la jeunesse »<sup>3</sup>, et notamment, si ce n'est prioritairement, en direction de la jeunesse issue des classes inférieures de la société, les qualités intellectuelles et les vertus sociales de ces dernières étant, dans une société « avancée » – étant donné que l'avancement d'une société est proportionnel à celui de la division du travail –, toujours menacées par le caractère abrutissant des tâches, fort simples et en nombre fort réduit, auxquelles elles se consacrent. L'État et la société ont tout intérêt à éclairer ces classes, car de cette manière elles

---

1 Le premier chapitre du livre V s'intitule en effet « Des dépenses à la charge du Souverain et de la République (*Commonwealth*) ».

2 *Ibid.*, p. 345.

3 *Ibid.*, p. 384.

seront moins « sujettes à se laisser égarer par la superstition et l'enthousiasme, qui sont chez les nations ignorantes les sources ordinaires des plus affreux désordre »<sup>1</sup>.

---

1 *Ibid.*, p. 412.

## VIII. La logique du libéralisme économique est-elle compatible avec les principes du libéralisme politique?

S'il semble maintenant manifeste que la logique libérale est telle que le libéralisme politique a besoin, conceptuellement, du libéralisme économique, il faut se demander si le second peut rester fidèle aux principes constitutifs du premier; exprimé avec les termes de Michéa: « [i]l reste à savoir si cette solution *en est bien une* »<sup>1</sup>. Cette solution du libéralisme économique, on le voit, consiste à faire reposer la cohésion de la société sur le marché. Ce dernier est un « mécanisme impersonnel » au même titre que le droit; mais il est *plus perfectionné*, puisqu'il semble ne pas même supposer la prise de décision de quelconques décideurs politiques, législateurs et juges, contrairement au droit – pris au sens large déterminé plus haut –, mais est censé fonctionner réellement sans arbitre autre que les lois de l'intérêt et de la déviation des décisions économiques unilatérales à la faveur de l'intérêt général. Et c'est précisément en ce qu'il est plus perfectionné, c'est-à-dire plus *impersonnel* et indépendant des décisions morales des individus, qu'il apporte au problème de la *décision politique*, auquel était confronté le libéralisme politique, une solution. Sa prétention est ainsi tout bonnement de la supprimer; néanmoins, non pas en supprimant purement et simplement la décision, mais en la *dépolitisant*.

La décision n'est en effet pas supprimée, car, nous l'avons vu avec Smith, l'État a un rôle positif à jouer; mais ce rôle est dépolitisé – et par « dépolitisation », nous entendons une hétéronomie de la décision politique, qui en l'occurrence prétend s'en tenir à la réalité, hommes et choses, « telle qu'elle est » – en ceci que la tâche qui lui incombe n'est autre que servir les lois du marché, lever tout obstacle qui pourrait empêcher les prix des marchandises de se déterminer naturellement<sup>2</sup> – et il est significatif que Smith fasse grand usage de la métaphore de la gravitation: tout prix positif est *attiré* vers son prix naturel, en dépit d'obstacles, durables ou momentanés, comme des causes structurelles ou naturelles – comme dans le cas des produits de la terre, dont la production est en outre fonction de facteurs naturels non maîtrisables –, ou comme des mesures gouvernementales restreignant la concurrence et obstruant de cette manière ce mouvement naturel. Mais pour savoir si la réponse apportée par le libéralisme économique est valide, la question suivante se pose: le marché est-il véritablement cette instance neutre et non prescriptive, c'est-à-dire indépendante

---

1 Michéa, *EMM*, p. 55. Nous soulignons.

2 Ou, pourrions-nous dire avec Serge Latouche: « L'ordre naturel n'annule [...] pas le politique; au mieux, il fonde une politique de l'annulation du politique. » (Latouche, *L'invention de l'économie*, *op. cit.*, p. 95).

de toute conception morale? La réponse à cette question est déterminante pour la doctrine libérale dans son ensemble, parce que de son caractère affirmatif ou négatif dépend la possibilité ou l'impossibilité d'une application axiologiquement neutre *du droit*, et donc de ses principes politiques constitutifs.

Or, pour Michéa, « [i]l est à craindre [...] que cet « ordre moral » [...] n'ait été chassé par la porte de l'État que pour mieux revenir en force par la fenêtre du Marché. »<sup>1</sup> Comment?

L'origine du projet libéral consiste, rappelons-le, en un effort pour trouver la façon dont une société pourrait subsister pacifiquement, sans être déchirée de l'intérieur par des luttes idéologiques. Ce qui pose initialement problème n'est pas un quelconque idéal moral, mais le désir de l'imposer à d'autres; d'où la distinction libérale fondamentale entre sphère publique et sphère privée – ou entre État et société –, les conceptions morales ou religieuses de chacun devant être confinées dans la seconde. La sphère publique, elle, doit être à l'abri de telles conceptions: pour la garantir de ces intrusions importunes le libéralisme conçoit alors, comme nous l'avons vu, deux mécanismes neutres et impersonnels: « les horlogeries parallèles et complémentaires du Marché et du Droit. »<sup>2</sup> Si nous avons déjà défini, avec Constant, la « liberté libérale » comme liberté de faire tout ce qui ne nuit pas à autrui, cette définition doit être complétée et enrichie par la science économique. En effet, l'aporie du libéralisme politique consistait à ne pouvoir trouver de critère pour être en mesure de déterminer ce qu'est une « nuisance »: le libéralisme politique définissait une forme, le droit, mais il lui manquait un contenu; celui-ci est, avec l'économie, tout trouvé.<sup>3</sup> La liberté libérale s'« économise » alors ainsi: la nuisance est tout ce qui empêche autrui d'agir librement dans cet espace de transactions qu'est le marché, c'est-à-dire d'agir selon son intérêt propre au sein d'un système d'échanges où toutes les autres parties prenantes ont également la possibilité d'agir, de même, selon leur intérêt propre.

La libéralisme voulait ainsi éviter d'avoir à se prononcer sur la façon dont les choses et les hommes *devraient être*. Or, parvient-il vraiment à esquiver toute normativité? En se prévalant de la science, dans son versant économique, il prétend, certes, non pas dire comment les choses devraient être, mais s'en tenir ce qu'elles sont. Toutefois, préconise-t-il alors d'abolir tout simplement la politique? Assurément non, comme nous l'avons vu. C'est ainsi que, pour reprendre le vocabulaire de Pierre Rosanvallon, l'économie de marché, pour fonctionner, a besoin d'une *société de marché*.<sup>4</sup> Or celle-ci doit être *instituée*. Il semble que

---

1 Michéa, *EMM*, p. 55.

2 *Ibid.*, p. 93.

3 « Ramené à ses principes essentiels, le libéralisme se présente [...] comme le projet d'une société minimale dont le Droit définirait la forme et l'Économie le contenu. » (*ibid.*, p. 75).

4 Cf. Pierre Rosanvallon, *Le capitalisme utopique*, Paris, 1979.

nous soyons bien là au « cœur de l'insoluble contradiction de l'utopie libériste. *Il faut des institutions pour imposer les lois naturelles du laisser-faire* »<sup>1</sup>.

Car en effet le marché libre doit en permanence être *garanti*: c'est, nous le voyons, le rôle positif de l'État. Dans l'idéal libéral, l'État ne disparaît pas, mais est au contraire la condition de possibilité du bon fonctionnement du marché; il doit toujours, toutefois, veiller à se garder d'agir selon ces motifs jugés arbitraires et non universalisables que sont les motifs moraux ou religieux. Lorsqu'il intervient, ce ne peut être que négativement, pour lever des obstacles, paradoxe de l'État minimal interventionniste souligné par Latouche, et que Michéa à son tour formule ainsi: « il doit [...] se ménager [...] le droit d'*intervenir* sur la société civile chaque fois qu'il s'agit de défendre les conditions du *laissez-faire* »<sup>2</sup>. Cette intervention doit avoir lieu chaque fois que des motifs transgressant la simple liberté libérale opposent des résistances: tradition, morale, religion, etc., ou que toute sorte d'avantages gêne la concurrence; son objectif premier est, comme nous l'avons vu avec Smith, la possible mobilité intégrale des individus, des marchandises et des capitaux, ce qui suppose notamment une garantie absolue du droit de propriété.

Mais mettre en place les *conditions objectives* d'un marché concurrentiel libre suffit-il pour que les lois de l'économie produisent leurs effets? Force est de constater qu'une condition *subjective* doit également, nécessairement, être remplie: chacun doit impérativement se comporter en ce que certains ont appelé *homo œconomicus*, c'est-à-dire en agent rationnel essayant exclusivement, sur un marché, de déterminer son intérêt et d'agir en conséquence. Or, s'il est vrai que seul un tel comportement contribue à l'accumulation du capital, c'est-à-dire à la croissance économique et à l'enrichissement général, alors il faut affirmer que ceux qui ne jouent pas le jeu agissent *contre l'intérêt général* et, avec Smith – s'il est vrai que l'accumulation du capital passe par l'épargne –, que « tout prodigue paraît être un ennemi du repos public, et tout homme économe un bienfaiteur de la société. »<sup>3</sup> Le comportement individuel attendu est alors strictement *analogue à celui de l'État*: les considérations « idéologiques », morales ou religieuses, ne doivent pas venir infléchir les décisions rationnelles des acteurs économiques.

Ces considérations doivent logiquement être exclues, si le concept « croissance économique » doit avoir un sens et une existence propres: l'accumulation du capital est par définition neutre, et uniquement quantifiable, car la valeur d'échange est un concept *relationnel* qui se passe de toute détermination de contenu – et nous avons exclu dès le début,

---

1 Latouche, *L'invention de l'économie*, *op. cit.*, p. 215. Nous soulignons.

2 Michéa, *EMM*, p. 94.

3 Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, *op. cit.*, tome I, p. 428.

avec Smith, la valeur d'usage de la science économique. L'économiste, en libéral, ne disposerait, *de toute façon*, d'aucun critère pour juger des emplois déterminés des capitaux, puisque ces emplois ne peuvent être pesés selon leur valeur morale qu'au risque de compromettre le bon fonctionnement du marché. La croissance économique apparaît alors nécessairement comme une *fin en soi* – et, en l'occurrence, une fin qui, étant elle-même un processus, *n'a pas de fin*. La croissance économique ne peut ainsi être pensée que comme infinie pour deux raisons, l'une strictement économique, l'autre politique: d'un côté, comme nous l'avons vu avec Smith, ce n'est que l'état de *progrès économique* qui contribue à l'accroissement des richesses, ce progrès étant bien plus important que l'*état* de la richesse lui-même; de l'autre, le libéralisme ne disposerait d'aucun critère, comme l'économiste, pour mettre un frein à cette croissance, puisque ce ne pourrait être qu'au nom de motifs « idéologiques », comme par exemple la destruction d'un mode de vie traditionnel, qui suppose une certaine idée de la vie bonne, ou l'exploitation, qui suppose une idée de la dignité humaine. Dès lors, il n'apparaît pas exagéré d'affirmer qu'« [i]l est [...] inévitable, sous une société libérale développée, que la Croissance [...] finisse par accéder au statut d'*impératif catégorique moderne* »<sup>1</sup>.

---

1 Michéa, *EMM*, p. 139. Nous soulignons.



## Conclusion

En revenant aux termes de Rancière, il est maintenant difficile d'opposer catégoriquement « illimitation démocratique » et « illimitation capitaliste ». Le principe de la première *livré à lui-même* dans le domaine politique, – ce qui est le sens du libéralisme proprement politique, tout autre principe étant chassé de la sphère publique –, semble incapable d'instituer ce que le libéralisme politique se proposait d'instituer: un ordre juste, si ce dernier ne doit pas être une simple transposition dans le domaine juridique de la « guerre de tous contre tous ». La justice « amoral » est incapable, à elle-même, de réguler les relations entre individus d'une même unité politique, privée qu'elle est de critères pour effectuer une telle régulation. Il semble alors que le libéralisme politique, pour surmonter son aporie, doive prendre appui sur une doctrine de l'*autorégulation* de la société. Or, c'est ce que propose la science économique telle qu'inaugurée, après les physiocrates, par Adam Smith: les lois de production, d'échange et de consommation des biens, fondées sur la rationalité des agents, suggèrent qu'un objectif « non idéologique » que tous les membres d'une société sont censés avoir en commun, l'enrichissement de chacun par l'enrichissement de la société – lui-même n'étant en réalité rien d'autre que l'enrichissement de tous –, puisse se faire par addition des poursuites, par chacun, de son propre intérêt. Or ces lois n'étant que le signe d'un ordre naturel de la société, il n'est pas besoin de les « appliquer », mais simplement de les laisser s'exprimer en réduisant, autant que possible, toute obstruction: le libéralisme économique coïncide alors avec le libéralisme politique, puisque l'administration de la justice, c'est-à-dire la garantie de la liberté individuelle, est elle-même garantie de la liberté du marché. La science du marché fournit en outre un critère de régulation des libertés individuelles: le bon fonctionnement du marché. Cependant, les lois de l'économie exposent également le moteur de l'enrichissement de la société: l'accumulation illimitée du capital, ou croissance économique. Ainsi, d'une illimitation l'autre: le principe d'extension illimitée des droits individuels semble amener inéluctablement, pour combler le vide laissé par l'éradication de tout type de rapport entre les hommes autre que juridique, la nécessité de croître économiquement indéfiniment.

Tel est un sens possible du développement de la « logique libérale », si l'on part du libéralisme politique. Remarquons que, en vertu de la nécessité conceptuelle qui relie ce dernier et le libéralisme économique, le sens inverse – c'est-à-dire en partant de celui-ci – est,

bien sûr, également valable: dit très brièvement – mais on l'aura déjà remarqué au cours de nos développements –, le marché ne peut s'accommoder d'us et coutumes entravant son libre développement, puisqu'il requiert que chacun, à tout moment, puisse agir uniquement en fonction de son intérêt propre – sans qu'aucune considération moral, religieuse ou philosophique ne vicie ce jugement; il a donc besoin, pour pouvoir s'étendre – ce qui est son mouvement naturel et infini –, d'une *libéralisation* des mœurs, laquelle ne peut avoir lieu que dans le cadre politique du libéralisme.

Cependant, la logique libérale, développée du libéralisme politique au libéralisme économique, semble en venir à contredire le principe fondateur du libéralisme, à savoir la neutralité axiologique du pouvoir public. Car il paraît que, afin que les lois d'autorégulation de la société fassent leur effet, certaines conditions, qui sont autant de nouvelles *normes*, doivent être remplies: objectivement, les nécessités du marché doivent primer; subjectivement, chacun doit agir comme le marché attend de chacun qu'il agisse. Ainsi est-il inévitable, pour Michéa, que la logique libérale « finisse par réactiver sous la forme qui lui correspond [...] le projet utopique par excellence, celui de la fabrication de *l'homme nouveau* exigé par le fonctionnement optimal du Marché et du Droit »<sup>1</sup>.

Nous arrivons ici au point où la philosophie doit faire appel aux sciences historiques et sociales pour poursuivre l'étude de la logique libérale et de ses implications concrètes – c'est-à-dire à la limite de l'abstraction méthodologique, que Michéa lui-même ne fait pas, mais à laquelle nous nous sommes ici livrés; la nécessité se fait jour d'observer les contradictions *effectives* qui doivent inévitablement surgir d'une mise en application d'une logique *elle-même contradictoire* – et de tous les effets pervers collatéraux que cette application peut avoir, de la domination de classe aux dérèglements des équilibres de la nature, en passant par la détérioration des rapports humains que peut engendrer une société basée sur la judiciarisation et la marchandisation croissantes de ces rapports.

---

1 *Ibid.*, p. 195.

## Bibliographie

- BASTIAT, Frédéric: *Œuvres économiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.
- CONSTANT, Benjamin: *Œuvres complètes*, tome V, édité sous la direction de Kurt Kloocke, Berlin/New York, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2011.  
— *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, notes et postface de Louis Lourme, Paris, Fayard, Mille et une nuits, 2010.
- KANT, Emmanuel: *Zum ewigen Frieden*, Stuttgart, Reclam, 1984.
- LATOUCHE, Serge: *L'invention de l'économie*, Paris, Albin Michel, 2005.
- MANENT, Pierre: *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1987.  
— *Les libéraux*, Paris, Gallimard, 2001 (1<sup>re</sup> édition: 1986).
- MAROUBY, Christian: *L'économie de la nature. Essai sur Adam Smith et l'anthropologie de la croissance*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Des Travaux », 2004.
- MICHÉA, Jean-Claude: *L'empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, Paris, Éditions Flammarion, coll. « Champs essais », 2010 (1<sup>re</sup> édition: Climats, 2007).  
— *La double pensée. Retour sur la question libérale*, Paris, Éditions Flammarion, coll. « Champs essais », 2008.
- RANCIÈRE, Jacques: *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique éditions, 2005.
- RAWLS, John: *Théorie de la justice*, trad. fr. de Catherine Audard, Paris, Éditions Points, 2009.  
— *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.
- ROSANVALLON, Pierre: *Le capitalisme utopique. Critique de l'idéologie économique*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.
- SANDEL, Michael: *Le libéralisme et les limites de la justice*, trad. fr. de Jean-Fabien Spitz, Paris, Éditions du Seuil, 1999.
- SMITH, Adam: *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, trad. fr. de Germain Garnier, édité par Daniel Diatkine, 2 tomes, Paris, Flammarion, 1991; *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Édinburgh, Thomas Nelson, 1840 (version numérique).
- TODOROV, Tzvetan: *Benjamin Constant. La passion démocratique*, Paris, Hachette Littératures, 1997.