

@

**RENCONTRES INTERNATIONALES DE GENÈVE**



**TOME XXXII**

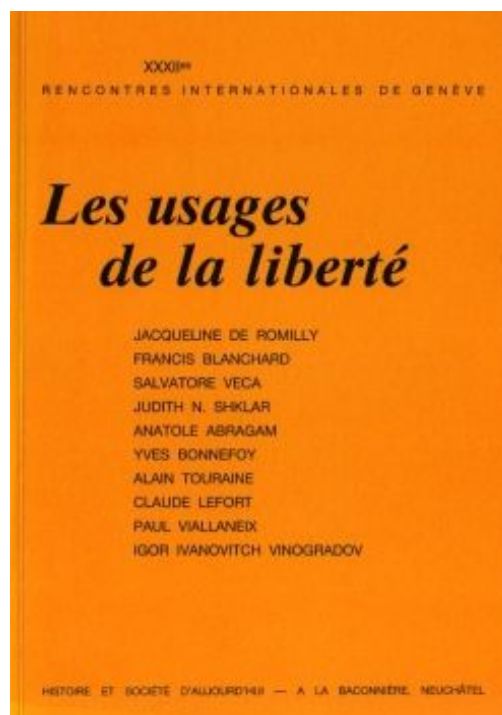
(1989)

**LES USAGES  
DE LA LIBERTÉ**

Jacqueline DE ROMILLY — Francis BLANCHARD  
Salvatore VECA — Judith N. SHKLAR  
Anatole ABRAGAM — Yves BONNEFOY  
Alain TOURAINE — Claude LEFORT  
Paul VIALLANEIX — Igor Ivanovitch VINOGRADOV

## Les usages de la liberté

Édition électronique réalisée à partir du tome XXXII (1989) des Textes des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres Internationales de Genève. Les Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1990, 324 pages. Collection : Histoire et société d'aujourd'hui.



**Promenade du Pin 1, CH-1204 Genève**

# TABLE DES MATIÈRES

(Les tomes)

[Introduction](#) — [Allocution d'ouverture](#)

## [LA LIBERTÉ ET LES LIBERTÉS](#)

Introduction par André Hurst

[Conférence de Jacqueline DE ROMILLY](#)

Entretien

## [MONDE OUVRIER, SYNDICALISME, LIBERTÉ](#)

Introduction par Gabriel Aubert

[Allocution de Francis BLANCHARD](#)

Entretien

## [TRANSFORMATION DES LIBERTÉS ET AUTONOMIE INDIVIDUELLE](#)

Introduction par Anne Petitpierre

[Conférence de Salvatore VECA](#)

Entretien

## [LIBERTÉ POSITIVE, LIBERTÉ NÉGATIVE EN AMÉRIQUE](#)

Introduction par Pierre de Senarclens

[Conférence de Judith N. SHKLAR](#)

Entretien

## [DOUTES ET CERTITUDES D'UN VIEUX PHYSICIEN](#)

Introduction par Charles Paul Enz

[Conférence d'Anatole ABRAGAM](#)

Entretien

## [POÉSIE ET LIBERTÉ](#)

Introduction par Jean Starobinski

[Conférence d'Yves BONNEFOY](#)

Entretien

# Les usages de la liberté

## CRISE DE LA MODERNITÉ

Introduction par Jean-Claude Favez

Conférence d'Alain TOURAINÉ

Entretien

## LA LIBERTÉ A L'ÈRE DU RELATIVISME

Introduction par Bronislaw Baczko

Conférence de Claude LEFORT

Entretien

## LIBERTÉ ET RELIGION

Introduction par Michel Jeanneret

Conférence de Paul VIALLANEIX

Entretien

## LA PERESTROÏKA EN URSS : UNE EXPÉRIENCE DE LIBERTÉ

Remarques de Jean Starobinski — Introduction par Georges NIVAT

Conférence d'Igor Ivanovitch VINOGRADOV

Entretien

\*

Index : Participants aux conférences et entretiens

@

## Les usages de la liberté

*Nous tenons à remercier ici tous ceux qui ont rendu possibles ces conférences et ces débats, et le volume qui transcrit le texte des conférences et les moments essentiels des entretiens.*

*Notre gratitude s'adresse plus particulièrement à Mme Danièle Fischer dont la collaboration nous a permis d'établir le compte rendu des entretiens et à Mme Marie-Claire Ducret, qui a veillé à la mise au point du manuscrit ;*

*Notre reconnaissance va aussi à tous ceux qui ont financièrement contribué à la publication de ce volume, plus particulièrement Atena Fiduciaire SA, la Banque Hypothécaire et Commerciale Suisse, Caterpillar Overseas SA, la Compagnie de Gestion et de Banque Gonet SA, Nyon et Genève, le Crédit Suisse, la Fédération des Coopératives Migros, le Fonds E. Rapin, Hentsch & Cie, Pictet & Cie, l'Union de Banques Suisses.*

BERNARD DUCRET  
*Secrétaire général*

JEAN STAROBINSKI  
*Président*

*Une série de cassettes sonores complète très utilement cet ouvrage. Elles ont été enregistrées lors de la trente-et-unième session des Rencontres Internationales de Genève et contiennent les entretiens et les discussions entre les conférenciers et les invités. Ces cassettes peuvent être obtenues auprès de la Médiathèque de l'Université de Genève, 3, place de l'Université, CH-1211 Genève 4.*

@

## INTRODUCTION

@

p.007 A travers l'essor et les transformations de la civilisation occidentale, la notion de liberté a joué un rôle déterminant. Elle continue d'orienter notre pensée et nos choix. Dans les contextes les plus divers, nous constatons aujourd'hui que les appels à la libération n'ont pas cessé d'être mobilisateurs. Toute une rhétorique s'y rattache, mais aussi de réels problèmes. Les libertés d'opinion, d'information, d'entreprise, d'association, de croyance, etc., ont pris force de loi dans les démocraties. Ces libertés acquises sont-elles suffisamment garanties et protégées ? Certains en doutent, au vu notamment des emplois abusifs de l'informatique. Les instruments qui assurent une maîtrise accrue aux administrations sont ressentis comme une menace. On réclame à la fois (et parfois contradictoirement) plus de sécurité et moins de contrôles. Dans maints domaines d'activité, l'individu contemporain souhaite posséder la libre disposition de soi. Mais ses ambitions de maîtrise se heurtent à des obstacles imprévus. De manière inattendue, la liberté rencontre ses limites non plus dans les contraintes traditionnelles dont elle avait été impatiente, non plus dans le nécessaire respect de la liberté des autres, mais dans l'exercice de son propre pouvoir.

Descartes faisait entrevoir, dans un avenir prévisible, le moment où les hommes deviendraient « maîtres et possesseurs de la nature », à la condition qu'ils se décident, librement, à conduire leur raison selon la méthode. Cette maîtrise scientifique et technique s'est accomplie au-delà de ce que l'on pouvait rêver il y a trois siècles. Dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, l'on a considéré la société comme une seconde nature, et les théoriciens de la Révolution française (Condorcet en particulier) n'ont pas hésité à formuler, sur le modèle de la maîtrise scientifique de la nature, un programme politique qui annonçait aux hommes, p.008 éduqués à leur rôle de citoyens, la maîtrise de leurs institutions politiques et de leur destin historique. Un progrès s'annonçait, dans tous les domaines, et son terme, prévu avec optimisme, devait assurer, pour l'humanité tout entière, l'épanouissement du bonheur et de la liberté. La science de la nature, complétée par « l'art social », devait perfectionner la civilisation jusqu'au partage égal et universel de ses bienfaits.

## Les usages de la liberté

Où en sommes-nous aujourd'hui ? Notre maîtrise de la nature n'apparaît plus comme une entreprise dont les effets seraient exclusivement libérateurs. Est-ce encore une maîtrise, lorsque tant de périls vont de pair avec les conquêtes ? L'on s'accorde à diagnostiquer une situation de crise. Et le paradoxe de la présente crise est qu'elle apparaît à un moment de l'histoire marqué par des avancées considérables de la science et de la technique. Tout se passe comme si l'augmentation des pouvoirs de l'homme était accompagnée d'une interrogation sur leur légitimité et d'une crainte grandissante de l'impuissance. On a lancé à toute vitesse une puissante machine, sans cesse perfectionnée, dont néanmoins on redoute de perdre le contrôle. La maîtrise et la domination se métamorphosent en destin, le « progrès » (est-ce encore lui ?) prend les traits d'une inquiétante fatalité. Dans une réaction excessive, l'homme en vient à avoir peur de sa propre liberté : pour échapper au vertige, il se jette dans de nouveaux vertiges.

Dans le domaine social, les pays de tradition démocratique voient surgir des problèmes de tous ordres, liés à la nouvelle répartition des forces agissantes et des modalités de la communication. Les processus que l'on devrait maîtriser n'interviennent plus à l'échelle de la nation, mais sur le plan mondial : une part considérable de responsabilité échappe à la communauté autant qu'à l'individu. Le moins qu'on puisse dire est que l'exercice de la liberté ne s'accomplit plus dans les conditions définies par les premiers théoriciens de la souveraineté populaire.

Les attitudes ont changé à l'égard du droit des individus — que l'on souhaite accroître ; à l'égard des devoirs du citoyen — envers lesquels la désaffection tend à se généraliser ; et surtout à l'égard de <sup>p.009</sup> l'action de l'Etat — en laquelle les individus ne consentent plus à reconnaître l'expression de leur propre volonté. Nombreux, surtout parmi les jeunes, sont ceux qui estiment que l'Etat ne maîtrise pas les « vrais problèmes » et que son attitude ne peut changer que sous une forme plus ou moins violente de pression, en dehors des procédures prévues par la loi démocratique.

Il est évident que, dans les conditions de l'abondance et de la libéralisation des mœurs, et malgré certaines contraintes toujours plus impatiemment ressenties, le domaine de la vie individuelle s'est considérablement élargi. La libre expression de soi est devenue un mot d'ordre presque prépondérant. Sans

## Les usages de la liberté

doute est-ce à travers ce mode de « créativité » que le sentiment de la liberté trouve le mieux à s'éprouver. Il faut en mesurer les conséquences. Si l'intérêt pour la « sphère privée » tend ainsi à prévaloir, il devient nécessaire de lui assurer un statut de droit, et d'en faire l'objet de protections légales (qui émanent de la volonté publique). De surcroît, les problèmes de l'éthique personnelle reprennent une importance de premier plan. Ils méritent d'autant plus d'être pris en considération qu'il est à craindre, au moment précis où les individus croient pouvoir disposer plus librement d'eux-mêmes, que leur désir ne soit exposé à des influences aliénantes rendant illusoires les satisfactions dont ils rêvent. Tout en proclamant qu'il serait abusif de prescrire quelque règle que ce soit, les enseignements de la psychologie contemporaine laissent entendre qu'il n'est pas d'exercice de la liberté qui n'en présuppose l'apprentissage.

Diverses confrontations, de surcroît, ne peuvent être omises. Les difficultés et les dysfonctionnements des vieilles démocraties doivent nous inciter à regarder du côté des sociétés (notamment en Extrême-Orient) qui sont venues plus récemment à la technique scientifique et à la démocratie. Il convient d'envisager aussi le cas des civilisations où la séparation des pouvoirs, y compris la distinction entre l'autorité politique et l'autorité religieuse, n'est jamais intervenue, et où la liberté n'est jamais devenue la « déesse » qu'ont chantée les poètes d'Occident. Il faut également considérer le cas des sociétés qui ont traversé des décennies de pouvoir totalitaire. L'on assiste actuellement, dans certains pays de l'Est, à des efforts qui tendent à rendre à la « société p.010 civile » une relative indépendance face au contrôle de l'Etat. Cette revendication se fonde sur un constat d'échec. En confiant à l'Etat la responsabilité de maîtriser l'appareil économique global, la pensée révolutionnaire avait espéré susciter l'épanouissement d'un « homme nouveau », libéré de la pauvreté, des besoins asservissants et des antiques terreurs. L'espoir de liberté n'a pas reçu, tant s'en faut, sa complète satisfaction. L'intervention étatique, au lieu de favoriser la libération, en a été la principale entrave.

On découvre ainsi tout un nœud de problèmes, qui concernent ce que l'homme peut accomplir par le moyen des langages et des outils dont il dispose, et qui concernent également les conséquences des entreprises où il s'engage. De la personne même de l'individu à la planète entière, le champ qui s'ouvre à une liberté multipliée par les instruments dont elle s'est dotée est devenu



## Les usages de la liberté

singulièrement vaste. Le besoin d'une maîtrise se fait sentir avec d'autant plus d'urgence. Mais encore faut-il savoir que le désir de maîtrise n'est pas moins ambigu que l'usage de la liberté. Les poètes l'ont dit de tout temps : l'homme est voué au malheur s'il ne maîtrise pas sa passion, s'il ne discipline pas sa raison ; il est voué, cependant, à de pires désastres, à un sort plus ironiquement tragique, s'il porte à l'excès sa volonté de maîtrise, et s'il ne sait plus faire sa part à « l'inconnu devant soi ».

Georges Cottier o.p.

Jean Starobinski

@

# Les usages de la liberté

## ALLOCUTION D'OUVERTURE

DE LA XXXII<sup>e</sup> SESSION DES RENCONTRES INTERNATIONALES DE GENÈVE

par Jean Starobinski  
président des Rencontres Internationales de Genève

@

p.011 En 1969, le sujet des *Rencontres* de Genève avait été « La liberté et l'ordre social » : on y avait entendu, entre autres, Paul Ricœur, Herbert Marcuse, Raymond Aron.

En 1981, notre sujet concernait « L'exigence d'égalité ». Les conférenciers étaient Mme Maria de Lourdes Pintasilgo, MM. C. Castoriadis, A. Jacquard, A. Zinoviev, C. Perelman, et R. Polin. Nous avons l'honneur de pouvoir compter sur Raymond Polin pour les discussions des présentes *Rencontres*.

Liberté, égalité... Allions-nous, pour rester fidèles à la devise républicaine, prendre la fraternité pour thème de notre réflexion, en cette année 1989 ? Nous y avons songé, comme nous avons songé aux droits de l'homme, sans vouloir ajouter une commémoration, dans une année déjà surchargée de colloques et de commémorations. En choisissant de réfléchir à nouveau sur la liberté, et sur les usages qu'en font les hommes et les sociétés d'aujourd'hui, le Comité des *Rencontres* a estimé que, sans oublier un grand événement du passé, et sans renoncer à inclure la fraternité et les droits de l'homme dans notre débat, nous répondrions à l'un des grands appels de la circonstance présente.

« Les hommes sont nés libres... » De cette liberté naturelle, quel usage faire ? Créer des institutions libres, c'est-à-dire des lois qui empêchent qu'un être humain ne dépende de la violence d'un autre être humain. Et de cette liberté politique, si tant est qu'on ait eu le bonheur d'y accéder et de la préserver, quel usage faire ? Elle est, selon Montesquieu, « ce bien qui fait jouir de tous les autres biens ». p.012 Précisément, le choix de ces autres biens fait question. Car — nous le savons aujourd'hui — certains des biens que nous convoitons peuvent se retourner contre nous. Nous vivons dans une situation de responsabilité accrue. Un aphorisme de Goethe nous avertit : « Tout ce qui

## Les usages de la liberté

libère l'esprit, et ne nous donne pas la domination sur nous-mêmes, est pernicieux. »

Voilà, très brièvement, notre sujet.

Je remercie les conférenciers qui ont accepté de venir en débattre à Genève. En leur disant toute notre gratitude, je leur souhaite une très cordiale bienvenue.

Notre remerciement va à tous ceux qui assurent la vie des *Rencontres* : les autorités de l'Etat et de la Ville, les donateurs privés, l'Université de Genève et son rectorat. Nous ne serions pas réunis ce soir sans le dévouement de notre secrétaire général, Bernard Ducret, et de ses collaborateurs et collaboratrices : très particulièrement Mme Josiane Theubet.

Notre gratitude va également à la radio (en particulier Espace 2), à la télévision, à la presse. Sans eux, l'ouverture que nous souhaitons ne serait pas une promesse tenue. Les *Rencontres* ont leur raison d'être dans leur audience, et tout ce qui contribue à élargir cette audience nous est précieux. Je pense, bien sûr, à ceux qui mettent au point et qui publient, avec un métier et une conscience admirables, les volumes des *Rencontres*.

@

## LA LIBERTÉ ET LES LIBERTÉS <sup>1</sup>

### INTRODUCTION

par André Hurst

doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Genève

@

p.013 Mme Jacqueline de Romilly va donc ouvrir les feux à l'occasion de ces trente-deuxièmes Rencontres Internationales de Genève portant sur « Les usages de la liberté ». Le titre de sa conférence, « La liberté et les libertés », se présente sous les dehors d'un petit problème philologique, avec cette opposition du singulier et du pluriel qui, tout à coup, fait planer le doute dans nos esprits sur la nature même de la liberté. Cette infime bouffée de vertige envoyée de la sorte au cœur d'une formule n'étonnera pas ceux qui connaissent Jacqueline de Romilly. Devant un tel titre, aucun de ses lecteurs ne pensera que ce serait par exemple, en elle, le membre récemment élu à l'Académie française qui songerait ici aux rubriques du dictionnaire. En effet, au long d'une carrière féconde d'helléniste, qui l'a menée de l'enseignement secondaire au Collège de France (où elle fut la première femme à enseigner), en passant par les Universités de Lille et de Paris, Jacqueline de Romilly nous a donné des livres clairs et pleins de sensibilité sur la littérature et la pensée grecques. Montée dès le départ à l'assaut du redoutable sommet que constitue l'œuvre de Thucydide <sup>2</sup>, elle a été amenée au fil des ans, et dans un cheminement d'une grande cohérence, à éclairer tout ce qui gravite autour de ce texte difficile : l'historiographie <sup>3</sup>, la tragédie <sup>4</sup>, la pensée morale et politique (intitulé de sa

---

<sup>1</sup> Le 2 octobre 1989.

<sup>2</sup> *Thucydide et l'impérialisme athénien* (Paris, Les Belles Lettres, 1947).

<sup>3</sup> Outre le livre cité à la note 2 : *Histoire et raison chez Thucydide* (Paris, Les Belles Lettres, 1956). Contribution au volume *Histoire et historiens dans l'Antiquité* (Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt, 1956, Entretiens Hardt). Edition avec introduction et traduction de *Thucydide* dans la collection « Les Belles Lettres » (avec L. Bodin et R. Weil, Paris, P.U.F., 1953-1972). Introduction au volume de la Pléiade consacré à Hérodote et Thucydide (Paris, Gallimard, 1971). *Réflexions parallèles chez Euripide et Thucydide* (Amsterdam, Les Belles Lettres, 1984).

<sup>4</sup> *La crainte et l'angoisse dans le théâtre d'Eschyle* (Paris, Les Belles Lettres, 1958 ; 2<sup>e</sup> éd. 1971, P.U.F.). *L'évolution du pathétique d'Eschyle à Euripide* (Paris, Les Belles Lettres, 1961). *La tragédie grecque* (Paris, P.U.F., 1970 ; 2<sup>e</sup> éd. 1982, Quadrige). *Le temps dans la tragédie grecque* (Paris, Vrin, 1971). *Eschyle, Les Perses* (Paris, P.U.F.,

## Les usages de la liberté

chaire au Collège p.014 de France)<sup>1</sup>, enfin le mouvement intellectuel pour nous si énigmatique mais tout à la fois si fascinant de ceux que nous nommons les *sophistes*, auxquels elle a consacré son dernier livre paru<sup>2</sup>.

On pourrait, pour la petite histoire, souligner que ses passages à Genève illustrent dans la biographie de Jacqueline de Romilly les étapes de cette démarche : elle a pris part aux entretiens de la Fondation Hardt sur *Histoire et historiens dans l'Antiquité*, elle a par la suite organisé et présidé les entretiens de cette même Fondation sur *Sophocle* (à l'époque où elle représentait la France au comité scientifique de la Fondation), enfin, elle a récemment donné la leçon Charles Bally de notre Faculté des Lettres sur le sophiste Prodicos. Mais si, de la petite histoire, on veut bien passer à une vision plus générale de cette œuvre, on sera tenté de dire à son sujet ce que Jacqueline de Romilly écrit de la raison chez Thucydide : elle aboutit à nous offrir une image d'elle-même, image d'une personnalité engagée avec exigence dans les voies de la recherche, mais engagée très personnellement, avec toute son intelligence et toute sa sensibilité. Les ouvrages auxquels il a été fait allusion tout à l'heure se présentent en effet comme le compte rendu d'une exploration toujours en marche : on y trouve les faits, traqués avec tous les moyens dont nous disposons, on y trouve aussi le reflet d'une subjectivité ardente et qui ne refuse pas de s'engager. Les titres à eux seuls constituent déjà un indice : *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, mais aussi *La douceur dans la pensée grecque* ; *Le temps dans la tragédie grecque*, mais aussi *L'évolution du pathétique d'Eschyle à Euripide*. Cet engagement s'est d'ailleurs manifesté de manière concrète : non seulement Jacqueline de Romilly a pensé aux étudiants en écrivant un *Précis de littérature grecque* (Paris, P.U.F., 1980) ou une édition commentée des *Perses* d'Eschyle ou de l'*Ajax* de Sophocle, mais elle n'a pas hésité à descendre dans l'arène publique pour défendre ses idées sur l'enseignement. C'est qu'en effet, les Grecs sont pour elle une source d'interrogation vivante qui peut nous aider dans la conduite de nos actions. Une expression lui échappe à plusieurs reprises sous des formes légèrement variées,

---

coll. « Erasme », 1974). Sophocle, *Ajax* (Paris, P.U.F., coll. « Erasme », 1976). *Sophocle* (Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt, 1982, Entretiens Hardt).

<sup>1</sup> *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote* (Paris, Les Belles Lettres, 1971). *Problèmes de la démocratie grecque* (Paris, Hermann, 1975 ; 1986, Agora). *La douceur dans la pensée grecque* (Paris, Les Belles Lettres, 1979).

<sup>2</sup> *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès* (Paris, de Fallois, 1988).

## Les usages de la liberté

et on la retrouve dans le livre paru l'an dernier : ce que les sophistes ont inventé « devait parvenir tout vivant jusqu'à nous » <sup>1</sup>. De même, dans son livre sur *La loi dans la pensée grecque*, l'attitude des Grecs en face de la loi « passera toute vive jusqu'à nous » <sup>2</sup>. Ce ne sont pas là des redites, mais l'indice d'une attitude profonde que ses lecteurs connaissent bien.

Ce qui chez les Grecs nous interroge, ce qui est parvenu vivant jusqu'à nous : voilà certes un terrain sur lequel nous avons hâte de vous suivre s'agissant de cette valeur fragile qu'est la liberté, ou que sont les libertés.

@

---

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 313.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 24.

## Les usages de la liberté

**JACQUELINE DE ROMILLY** Née en 1913, ancienne élève de l'École normale supérieure (rue d'Ulm), agrégée des lettres, docteur ès lettres (thèse sur Thucydide, en 1947).

A toute sa vie enseigné le grec ancien : brièvement dans les lycées, puis à l'Université de Lille, à la Sorbonne, et enfin au Collège de France (chaire intitulée : La Grèce et la formation de la pensée morale et politique). Première femme professeur au Collège de France et première femme membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (depuis 1975). Elue à l'Académie française en 1988.

A publié environ vingt-cinq livres, presque tous portant sur la littérature de la Grèce classique (Thucydide, la tragédie, les sophistes, ou sur l'histoire des idées et leur évolution en Grèce (la loi, la douceur...). Seuls ouvrages étrangers à ces domaines : sur l'enseignement (en 1968 et 1984) et sur des promenades dans la montagne Sainte-Victoire (en 1987).

### CONFÉRENCE DE JACQUELINE DE ROMILLY

@

p.015 L'idée de traiter ce sujet est née d'une rencontre de circonstance : je rédigeais un petit livre sur la découverte de la liberté dans la Grèce antique <sup>1</sup>. J'y suivais l'épanouissement de la notion et ses formes successives au V<sup>e</sup> et au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Or je me livrais à cet examen alors que j'entendais chaque semaine des exposés qui, à l'occasion du bicentenaire de la Révolution française, parlaient des droits de l'homme et de ses libertés, au pluriel. Tandis que, pour certains traits, notre pensée doit beaucoup au modèle grec, il m'est apparu qu'il y avait là une différence importante, sur laquelle il valait la peine de réfléchir. J'ai donc voulu, d'abord, me demander quand et comment s'était fait ce passage au pluriel, mais aussi méditer sur cette notion première que nous offrent les textes grecs. Sa spécificité même peut permettre de mieux voir certains aspects de l'idée, qui existent encore aujourd'hui, mais dont l'évidence a pu, dans une

---

<sup>1</sup> *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Paris, de Fallois, 1989.

## Les usages de la liberté

complexité accrue, devenir moins lisible. A ce titre, cette étude, quoiqu'un peu extérieure par rapport au thème de ces *Rencontres*, tel que vient de le définir Jean Starobinski, pouvait cependant lui servir, en quelque sorte, d'introduction. Nous remonterons donc à ce qui est toujours le début, pour la pensée occidentale, nous remonterons à la liberté grecque. Evidemment je ne m'astreindrai pas à suivre, comme dans le livre, un cadre chronologique, mais p.016 je retrouverai, nécessairement, certains de ses thèmes et certaines de ses citations : les textes grecs sur la liberté sont souvent magnifiques — et cela ne gêne rien.

Ces textes sont très nombreux ; et ils disent tous, au moins jusqu'à la fin du V<sup>e</sup> siècle, les beautés de la liberté.

C'est ainsi que les Grecs, se heurtant aux barbares — à la Perse — s'émerveillent de découvrir qu'ils sont des peuples libres — c'est-à-dire qu'ils ne sont pas soumis à l'arbitraire d'un homme, qu'ils n'ont pas à l'adorer ou à le craindre, et qu'ils n'obéissent qu'à leurs lois. Un peu plus tard, les Athéniens, se heurtant à la cité oligarchique de Sparte, découvrent et proclament qu'Athènes est la ville libre entre toutes, parce qu'elle vit en démocratie, et parce que les citoyens décident de tout sans avoir à obéir à aucun maître. Orateurs et historiens, poètes tragiques ou comiques, lancent des formules vibrantes ou bien des analyses serrées pour célébrer ces deux formes de liberté, ou, plus tard encore, pour analyser leurs conditions. La liberté est sentie comme l'invention grecque par excellence.

Naturellement, je me hâte de préciser quelques réserves, qui sont de taille et qui se présenteraient à l'esprit de tous : il vaut mieux qu'elles viennent de moi.



## Les usages de la liberté

La première est qu'il s'agissait des seuls citoyens. Les Grecs n'ont jamais pensé que la liberté devait s'étendre aux esclaves. Ceux-ci existaient, comme partout ; et ils ne comptaient pas. Cela changeait beaucoup les choses pour eux et ne les change en rien pour moi, car je n'étudie pas la société grecque ou athénienne, mais l'histoire des idées et la naissance d'un sentiment. Ce sentiment, les Grecs l'ont transmis à tous, à charge pour eux de le faire fructifier dans des sociétés différentes. Il faut donc écarter d'emblée les esclaves, les femmes, les métèques : bien des siècles devront s'écouler avant qu'il soit question d'étendre la liberté jusqu'à eux.

Les Grecs n'érigeaient pas non plus la liberté en principe universel : la très libre Athènes régnait sur un empire ; et pour elle, la puissance qu'elle exerçait était comme le couronnement de son indépendance. Là non plus, par conséquent, la société d'alors n'est p.017 pas un modèle ; et il fallut longtemps pour dissocier les deux idées, de liberté et d'empire — même si en fait, comme j'essaie de le montrer dans mon livre, c'est précisément alors, et à la lumière de ces actions impérialistes d'Athènes que naquirent les germes des idées modernes sur le respect de la liberté des peuples.

Tout cela, en tout cas, n'empêche pas l'idée de liberté de prendre chez presque tous les auteurs grecs un rayonnement sans précédent.

Mais quelle liberté ? Et comment la définissaient-ils ? Voilà où les différences surgissent : ils ne la définissaient que dans le domaine politique et que dans son principe même. La liberté était pour eux de se trouver régis par des lois et de participer aux décisions publiques.

Je remarque d'ailleurs à cet égard que, pour l'essentiel, ces deux idées maîtresses ont bien inspiré les définitions de 1789, qui

## Les usages de la liberté

parlent de la loi, « la même pour tous », et des citoyens, « également admissibles à toutes les dignités, places et emplois publics, selon leur capacité et sans autres distinctions que celles de leurs vertus et de leurs talents ». Mais ceci est, dans cette déclaration, l'article 6 : chez les Grecs, tout tient en un article unique, en un principe unique.

On peut le constater dans un texte que j'aime citer parce qu'il appartient à une tragédie et représente donc ce que l'on pouvait normalement dire à Athènes devant des Athéniens, aux environs de 425 avant J.-C. Il appartient aux *Suppliantes* d'Euripide et fait partie d'un parallèle entre la tyrannie et la démocratie. Or ce texte déclare fièrement qu'Athènes est libre : « Le peuple y règne ; tour à tour les citoyens, magistrats annuels, administrent l'Etat » (405-406) ; puis, au cours d'une longue analyse montrant que les lois écrites mettent riches et pauvres à égalité, le texte conclut en disant : « Quant à la liberté, elle est dans ces paroles : « Qui veut, qui peut donner un avis sage à sa patrie ? » ; lors, à son gré, chacun peut briller ou se taire » (438-441). Le début et la fin se rejoignent en deux formules, qui définissent la liberté de la même façon. Cette liberté-là ne peut, de toute évidence, ni se diviser, ni se monnayer, ni se dire au pluriel. Et il n'y a aucune précision de plus.

Aussi bien voit-on un effet de ce silence dans la gêne même qu'éprouvent aujourd'hui les historiens à dire si telle ou telle liberté existait ou non à Athènes. Il y a deux écoles parmi les savants ; et <sup>p.018</sup> l'on sait que Benjamin Constant avait, dans une comparaison connue, insisté sur l'absence de toute liberté privée chez les Anciens en général (« L'individu, souverain presque habituellement dans les affaires publiques, écrivait-il, est esclave dans ses rapports privés »). Mais les choses sont en fait un peu

## Les usages de la liberté

moins simples qu'il ne pensait <sup>1</sup> ; et il y a mille difficultés pour chaque cas envisagé. La liberté individuelle semble avoir été grande à Athènes, puisque la détention préventive n'était pas normalement pratiquée et que la détention comme peine était rare ; mais l'exil vous privait de tout ; or toute offense pouvait, à chaque instant, être considérée comme offense contre l'Etat et entraîner l'exil. De même Aristophane ne se gênait pas — c'est une sorte de liberté de la presse — pour attaquer violemment les chefs politiques du moment, quitte à essayer quelques menaces privées ; mais Socrate était mis à mort pour des idées qu'on lui prêtait. Tout cela est contradictoire dans les faits et flou dans les doctrines. En gros, le peuple-roi avait tendance à bien traiter les citoyens, qui partageaient son propre pouvoir ; mais, le jour où le peuple-roi se fâchait, aucune protection ne limitait sa colère.

Les Grecs, d'ailleurs, n'avaient un mot spécial que pour une seule liberté : c'était, on l'aurait prévu, la liberté de parole, ou *parrhèsia*, qui se rattachait au droit d'intervenir aux assemblées.

Or si de là je passe à l'époque moderne, que vois-je ? Je vois des libertés particulières, dont personne ne donne jamais une liste précise, et qui parfois se confondent avec des droits, mais dont les auteurs, voire les dictionnaires donnent de nombreux exemples : liberté civile, liberté individuelle, liberté de conscience, liberté des cultes, liberté d'enseigner, liberté de la presse, liberté du commerce, liberté des mers... On parle aussi, plus tard, de la liberté d'association. Et l'on parle de défendre « nos libertés ».

---

<sup>1</sup> Il pense plus à Sparte et à Rome qu'à Athènes ; et il ne tient pas compte de l'évolution historique en cours ; de plus, il retient des pamphlets comme s'il s'agissait de témoignages méritant foi (ainsi du petit traité sur la constitution des Athéniens, que l'on attribuait encore, à cette époque, à Xénophon).

## Les usages de la liberté

Je ne sais pas à quelle date exacte a surgi ce pluriel. Il est amusant de constater que les premiers emplois semblent péjoratifs (comme <sup>p.019</sup> lorsque l'on dit « prendre des libertés avec quelqu'un »). En revanche, on comprend assez bien comment le phénomène s'est produit.

Ne parlons pas des libertés appliquées à des domaines qui n'existaient pas (liberté de la presse ou liberté de grève). Ne parlons même pas du rôle des abus dans la définition des nouvelles libertés ; pourtant, il est bien possible que l'usage des lettres de cachet, par exemple, ait facilité la formulation de la liberté individuelle. Et j'aimerais citer une phrase de mon collègue R. J. Dupuy disant : « Leur violation révèle à l'homme l'existence de ses droits ; respectés ou seulement tolérés, ils s'estompent dans sa conscience »<sup>1</sup>. Mais, si tout cela peut jouer, il me paraît plus important de comprendre que les Etats modernes, si grands et si complexes, sont, par leur nature même, voués à cette évolution.

Parce que l'Etat grandit, les individus ne sont plus directement associés à sa gestion ; et ils ont un besoin urgent de se prémunir, non plus grâce à lui contre d'autres, mais contre lui. Les libertés essentielles ont donc besoin d'être dites, définies, garanties.

De plus, les grands Etats sont amenés à établir des règlements de plus en plus nombreux, qui atteignent non seulement les individus mais les groupes. L'arbitrage de l'Etat peut être arbitraire. S'il réglemente trop, on ressent ses abus ; s'il ne réglemente pas assez, on ressent les abus de ceux qu'il laisse faire. Dans les deux cas, les difficultés commencent.

---

<sup>1</sup> *La clôture du système international*, Paris, P.U.F., 1989, p. 102.

## Les usages de la liberté

Je vous raconte, à titre d'exemple, une histoire d'anchois. On voit dans Aristophane comment le peuple apprend tout à coup un arrivage d'anchois à bon marché ; un malin sort et rafle bien vite la coriandre, assaisonnement très nécessaire pour les anchois ; il fait fortune... Aristophane nous raconte cela allégrement et sans problèmes : c'est à Athènes... Mais on ne peut évidemment tolérer cela dans de grands Etats — pas en principe. On fera donc des règlements pour l'éviter : sur le prix de la coriandre, ou sur le monopole de l'Etat, ou sur la protection des consommateurs. Mais il y aura des mécontents, qui se plaindront ; et du coup l'on découvrira, contre ces décisions, la liberté de la pêche, la liberté des prix, la liberté du commerce...

<sup>p.020</sup> Ou bien voici des histoires de brigands ! Avant le V<sup>e</sup> siècle, la Grèce pratiquait la piraterie sur mer. Des pirates saisissaient les navires, s'emparant des biens, mais aussi des personnes, pour les vendre comme esclaves. L'atteinte à la liberté était évidente. Le roi Minos d'abord, Athènes ensuite, rétablirent l'ordre, comme devait le faire à nouveau l'Empire romain. Parfait ! Mais la puissance qui a chassé les pirates peut à son tour donner des ordres, peut-être arbitraires. Et voici qu'Athènes, en effet, interdit tous les ports de son empire à Mégare. Et Mégare aurait dès lors toutes raisons de découvrir et de proclamer la liberté de la navigation et celle du commerce...

Après les libertés individuelles, ou civiles, on s'achemine vers la découverte des droits sociaux, que certains font passer avant les autres.

Encore n'ai-je parlé ici que d'un Etat abstrait, qui réglerait au mieux les divers problèmes. Mais une démocratie indirecte est forcément divisée en grands partis, dont souvent un seul est au pouvoir. D'où un risque de partialité, qui n'avait pas manqué de

## Les usages de la liberté

frapper Tocqueville, qui écrit : « De notre temps, la liberté d'association est devenue une garantie nécessaire contre la tyrannie de la majorité » <sup>1</sup>.

Ainsi arrive-t-il que, de proche en proche, s'imposent toute une série d'accords, de contrepoids, et de définitions de plus en plus précises, nationales et internationales, avec autant de libertés affirmées comme telles, mais limitées par d'autres, et prêtant à un constant rééquilibrage. Ce sont des droits au moins autant que des libertés. D'ailleurs les deux mots — *droits* et *libertés* — ne représentent souvent que les deux aspects d'une même réalité, considérée ici sous l'angle collectif et là sous l'angle individuel : la liberté du travail considère le principe, pour tous : le droit au travail considère l'application, pour chacun ; de même la liberté de tester est un principe, le droit de tester une application qui en découle. Jusque dans le vocabulaire, par conséquent, l'évolution vers les droits est sensible et révélatrice.

<sup>p.021</sup> Mais dans cette évolution, nécessaire et raisonnable, il risque alors d'arriver que se perde un peu de l'élan initial. La liberté athénienne était arrogante et imprudente, parce qu'elle ne connaissait pas ses limites : la liberté moderne ne cesse de les discuter et de les préciser, mais parfois elle s'y essouffle.

L'idée peut retrouver cet élan intérieur des débuts de deux façons. Elle le retrouve, c'est un fait, dès qu'une crise grave vient tout mettre en question — toutes les libertés à la fois, en même temps que la vie même — Budapest ou Pékin ont constitué de telles secousses. Mais c'est là un moyen coûteux et qu'il faut souhaiter exceptionnel. Il risque d'ailleurs de rester sans

---

<sup>1</sup> *De la démocratie en Amérique*, II, 12 ; Paris, 10/18, 1963, p. 122 sq.

## Les usages de la liberté

lendemain, même dans les consciences, si ne se développent pas, parallèlement, une méditation et une éducation propres à retrouver et préserver la vigueur de l'idée initiale.

Et c'est ici que l'expérience grecque peut opportunément aider à prendre conscience de certaines évidences. Il se trouve en effet que les Grecs, précisément parce qu'ils se sont si peu souciés de définir les champs d'application de la liberté, ont pu, grâce à cette abstention même, sentir et exprimer avec plus de force les fondements essentiels de cette idée, puisqu'ils la découvraient, et que les lignes en restaient alors claires et simples. L'analyse, même chez les auteurs non spécialisés, et dans la vie de tous les jours, y prend la netteté d'une épure.

C'est pourquoi j'aimerais en rappeler certains traits, que les désordres et les complexités de la vie moderne risquent d'obnubiler, mais qui ressortent en plein relief, dès que l'on en revient à cette liberté au singulier, et à la façon dont elle fut alors perçue par ceux qui vécurent l'expérience.

Je ne retiendrai de ces analyses que quelques grands traits.

Dans l'ordre politique, je retiendrai le lien qui associe toujours, en Grèce, la liberté à l'intérêt de tous et à la loi.

Dans les petites cités de la Grèce, le lien de l'individu avec la communauté était senti avec plus de force ; et la liberté était d'abord fonction de l'indépendance nationale. Il fallait donc tout sacrifier à p.022 cette dernière. Je pourrais citer bien des textes : on me permettra de choisir Thucydide, quand il fait dire à Périclès (II, 50, 3) :

Je pense en effet quant à moi qu'un Etat sert mieux l'intérêt des particuliers en étant d'aplomb dans son ensemble que prospère en chacun de ses citoyens individuellement, mais chancelant

## Les usages de la liberté

collectivement. Car un homme peut voir sa situation prendre un cours favorable : si sa patrie va à la ruine, il n'en est pas moins entraîné dans sa perte ; tandis que, malheureux dans une cité heureuse, il se tire beaucoup mieux d'affaire.

Périclès parlait là dans une cité en guerre. Et l'expérience d'alors révélait bien que la défaite d'une cité était suivie de l'esclavage pur et simple pour une partie de la population. De nos jours, l'esclavage pur et simple n'existe plus. Mais, ayant connu la guerre, la défaite et l'occupation, je sais que les Grecs avaient raison et que toutes les libertés au pluriel sautent et disparaissent dès l'instant où se perd la liberté commune. Et nous connaissons tous, je crois, des pays, même européens, où cela s'est tragiquement vérifié dans les dernières décennies.

Au reste, ce souci de l'intérêt commun peut prendre d'autres formes que celle de veiller au salut immédiat de l'Etat en guerre : il doit ou devrait toujours présider à toutes les décisions. Les orateurs, répètent les textes athéniens, doivent chercher à dire le meilleur et non ce qui plaira au peuple ; et le peuple doit se soucier de l'intérêt de tous et non du seul intérêt populaire. Athènes prouva qu'elle avait compris cette grande idée quand elle eut fait l'expérience de la guerre civile et que les démocrates victorieux décidèrent de rembourser en commun les dettes contractées par leurs ennemis d'hier.

Dans la complexité des grands Etats modernes, ce sentiment peut difficilement — sauf en temps de crise — garder la même acuité. C'est pourquoi on cherche à le réveiller par les libertés locales et la décentralisation — qui ne représentent pourtant pas le même potentiel affectif, il s'en faut. Du moins y cherche-t-on un moyen de ramener les hommes vers ce sentiment d'une



## Les usages de la liberté

collaboration et d'une solidarité où ils se sentent responsables des diverses libertés de ceux avec qui ils vivent.

p.023 Mais ce lien unissant la liberté au sens de l'intérêt commun était, on le voit, indirect : au contraire, le lien que voyaient les Grecs entre la liberté et la loi était direct, immédiat, et essentiel : tous les auteurs grecs l'ont marqué, chacun à sa façon.

Je rappellerai ici le texte d'Hérodote, où un Spartiate explique au roi de Perse ce qui fera la force des Grecs et leur courage : « Ils sont libres certes, mais pas en tout : car ils ont un maître, la loi, qu'ils craignent bien plus encore que tes sujets ne te craignent : assurément ils exécutent tous ses ordres... » (VII, 104). Mais je pourrais, je crois, citer toute la littérature grecque : les auteurs qui vantent la liberté, en montrant qu'elle consiste à respecter la loi (comme Euripide), ou bien ceux qui expliquent les éclipses de la liberté en invoquant, précisément, la rupture avec la loi (comme certains sophistes ou bien Platon). Plutôt que ces analyses théoriques, souvent saisissantes, j'aimerais ne vous citer qu'un texte, parce qu'il est superbement concret, et qu'il marque de la sorte à quel point c'était là pensée courante, et non pas analyse de philosophes. Il s'agit de l'évocation de la loi dans le discours de Démosthène *Contre Midias* (221 sqq.), quand il déclare aux juges :

Voyez plutôt : tout à l'heure, quand le tribunal aura levé séance, chacun de vous rentrera chez lui — l'un d'un pas vif, peut-être, l'autre plus lentement — sans s'inquiéter, sans se retourner ; sans avoir peur, sans se demander si l'homme qu'il va rencontrer est un ami pour lui ou ne l'est pas, s'il est grand ou petit, s'il est vigoureux ou chétif...

Et pourquoi ? — A cause des lois. Mais le plus beau dans ce texte est qu'il joint bientôt à la sécurité le libre exercice des fonctions publiques comme celle de juge ; car le pouvoir des

## Les usages de la liberté

hommes en fonction, tout comme la sécurité, vient des lois et de la force qu'on leur reconnaît. Et il leur dit, ce démocrate convaincu : « Les lois font votre force et vous la leur. »

Benjamin Constant, dans le discours auquel il a déjà été fait allusion (le discours *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*) s'inquiète de voir certains de ses contemporains vouloir, pour imiter l'Antiquité, renforcer dans les faits l'autorité de l'Etat et celle de la loi. Il pense que la participation à l'autorité qu'il appelle <sup>p.024</sup> « sociale » consolait les Anciens de leur asservissement privé. Mais c'est là que réside le malentendu : il faut se rappeler, en effet, qu'il ne s'agit pas en l'occurrence de règles ou d'institutions, mais d'un sentiment, spontané et direct. On l'aura vu par les textes que j'ai cités : celui de Démosthène ne suppose aucune pression de l'Etat, mais une évidence qui était alors perçue de façon vivante — et qui ne l'est sans doute plus autant aujourd'hui.

Peut-être aujourd'hui sentirions-nous encore que la loi est la caution de notre sécurité ; mais de nos droits ? de nos libertés ? Les philosophes, assurément, gardent cette idée en tête. Montesquieu ou Rousseau ont été clairs sur ce point (encore qu'ils aient été moins chaleureux que les Grecs). Mais le public... ? J'en doute. L'expérience quotidienne, en tout cas, ne le suggère guère. Dans l'Etat complexe d'aujourd'hui, on a plutôt l'impression que la loi pose une limite à nos libertés : cette circonstance est la rançon à payer pour le pluriel.

En fait, tout se passe comme s'il y avait deux temps. Dans le premier, la loi, égale pour tous, et toute-puissante, remplace l'arbitraire d'un homme ; et l'on vit dans la fierté d'une libération. Dans le second, on s'aperçoit de ce qui en elle est ou semble

## Les usages de la liberté

caduc ; et l'on cherche à s'en libérer. Si l'on veut éviter que de telles impulsions ne tournent à un nouvel arbitraire, plus ou moins sauvage, il est clair, me semble-t-il, qu'un raffermissement de l'évidence grecque serait des plus souhaitables.

Mais déjà l'attachement au bien commun et à la loi nous oriente vers des conditions qui sont d'ordre moral. Et le fait est qu'une des grandes originalités de la Grèce est sans doute le fait que la liberté politique y ait toujours été pensée en termes de vie morale.

Dès l'abord, les Athéniens, découvrant la liberté démocratique, ont eu le sentiment de puiser dans la plénitude que ce régime leur apportait une générosité particulière. C'est ce qui explique la teneur très étonnante de l'Oraison funèbre que Thucydide place dans la bouche de Périclès. C'est un éloge du régime athénien. Mais de quel point de vue ? Du point de vue des vertus dont Athènes, grâce à ce régime, peuple sa vie quotidienne. L'analyse de Thucydide implique — p.025 comme d'autres le diront de façon explicite — que le fait de vivre sans entraves évite à l'homme les calculs mesquins et les égoïsmes liés à la crainte. Parce qu'Athènes est libre, elle ne cherche pas, continuellement, à se protéger ; elle est donc tolérante. Elle ne fait point grise mine à ceux qui vivent à leur guise ; elle est accueillante aux étrangers ; elle n'a pas de secrets ; elle sait unir le courage et la réflexion ; elle n'impose pas de rude entraînement à ses citoyens et pourtant réagit avec vaillance quand il le faut. Aux opprimés, enfin, elle donne son aide sans compter, grâce à ce que le texte appelle « la confiance propre à la liberté ».

Et puis ce n'est pas tout. Parce que cette liberté est généreuse, mais qu'il n'existe pas de textes fixant les droits de chacun, elle entraîne comme complément naturel, mais

## Les usages de la liberté

nécessaire, un sens moral de ce qu'il est bien de faire envers autrui. Elle remplace les règlements et les statuts par des vertus et des valeurs.

De façon générale, en Grèce, il n'y avait pas de droit codifié des prisonniers qui se sont rendus, ni des suppliants et autres personnes en difficulté ; mais la conscience morale créa, pour combler cette lacune, des « lois non écrites », dont les garants étaient les dieux. Ces lois non écrites disaient qu'il était blâmable de maltraiter ces gens, et que les dieux les protégeaient. — De même, dans la démocratie athénienne, aucun texte ne protégeait les citoyens qui avaient maille à partir avec la cité ; et aucun texte ne limitait le pouvoir d'Athènes sur les autres cités. Mais cette absence de règle entraîna bientôt, comme compensation, le sentiment d'une nouvelle vertu : envers ces gens qui n'avaient pas de droits, Athènes se persuada qu'il était beau et bon, et digne d'elle, de se montrer douce, humaine, indulgente, équitable (au sens où l'équité est plus souple et plus ouverte que la justice). Et, très vite, elle y mit sa fierté. Dès ce moment, l'idée devint un des thèmes constants de l'éloge d'Athènes. Cela valait pour la vie intérieure de la cité (Athènes savait « fermer les yeux ») ; mais cela valait aussi au dehors : les écrits d'Isocrate, par exemple, ne cessent de proclamer que l'autorité d'Athènes, en Grèce, avait été plus douce que ne fut ensuite celle de Sparte. Et le vocabulaire grec s'enrichit alors de mots divers, dont le surgissement même atteste que l'usage de la liberté suscitait <sup>p.026</sup> la prise de conscience de vertus complémentaires, jusqu'alors ignorées. — Un dernier exemple : lorsque les deux partis se réconcilièrent après la guerre civile et le triomphe des démocrates — ce sont les faits que je rapportais il y a un instant —, on ne formula pas des « droits » qui

## Les usages de la liberté

seraient laissés aux oligarques vaincus : on prêta serment, en s'engageant à ne plus jamais envers eux « revenir sur le passé ». Et l'on sacrifia beaucoup à une valeur morale dont on venait de comprendre l'importance, et qui était la concorde, ou *homonoia*. Le mot n'apparaît en grec que lors des troubles de la fin du V<sup>e</sup> siècle, exactement en 411. Mais, dès lors, tous, sophistes ou poètes, historiens ou philosophes, se mettent à parler de cette concorde, à en rechercher les meilleurs fondements et les moyens, à en louer la beauté, et à célébrer les sacrifices qu'elle peut ou a pu inspirer. La liberté de tous passe dès lors par cette vertu.

Je voudrais faire ici une parenthèse. J'ai occupé pendant une dizaine d'années une chaire au Collège de France, qui s'appelait « La Grèce et la formation de la pensée morale et politique » : on comprendra, à partir de ces remarques, pourquoi on ne peut pas, dans ce domaine, séparer morale et politique. Pour les Grecs, c'était encore tout un. D'autre part, le titre de ma chaire comportait le mot *formation* ; or on vient de voir qu'en ces quelques observations, j'ai été amenée à évoquer la naissance de l'idéal démocratique, puis la naissance de nouvelles vertus et de nouveaux mots. La pensée grecque du V<sup>e</sup> siècle est une série ininterrompue de découvertes.

Je devrais ajouter, dans ces découvertes, celle de nouveaux problèmes. Car il y en eut aussi pour la liberté. Si la démocratie était belle au temps de Périclès, les choses n'allaient plus si bien quinze ans ou vingt ans plus tard. Les individus se laissaient entraîner par l'ambition ; et tous les textes protestent contre le rôle des démagogues ; inversement le peuple se laissait emporter par sa propre souveraineté, régnant par la terreur, à coups de décrets. Eh bien, ces difficultés, à leur tour, se traduisirent, elles aussi, par l'appel

## Les usages de la liberté

à des valeurs qu'exigeait la liberté. Beaucoup parlèrent de réformes ; mais ces réformes n'étaient guère institutionnelles : ce que tous réclamèrent à l'envi, penseurs et philosophes, historiens ou orateurs, c'est une réforme d'ordre moral. Démosthène réclame au peuple <sup>p.027</sup> un effort d'énergie et de lucidité ; autrement, on court à la perte de cette libre discussion qui était la clef de la souveraineté populaire : « La vraie liberté de parole, s'écrie-t-il, vous l'avez entièrement bannie des délibérations » (*Phil.*, III, 4). Isocrate, lui, pensant plutôt à la vie quotidienne, en appelle à une autre vertu : la modération ; et il le fait, lui aussi, au nom de la liberté. Parlant des premières périodes de la démocratie, il dit que le régime d'alors n'apprenait pas aux citoyens « à prendre l'indiscipline pour la démocratie, et le mépris des lois pour la liberté... » (*Aréopagitique*, 20). Même ceux dont l'idéal cesse d'être la liberté traitent alors de politique en termes de vertus ; Platon établit même un parallélisme suivi entre l'âme et l'Etat. Et pourtant ce n'est pas lui, mais Isocrate, qui a dit que le régime politique était « l'âme de la cité » (*Aréopagitique*, 14).

Autrement dit, c'est dans l'âme que se gagne et se maintient la liberté, même politique.

A cet égard, rien n'est plus révélateur que l'œuvre de Thucydide. Car il raconte les luttes politiques et militaires de la guerre du Péloponnèse ; mais il donne à son récit un tour très particulier : on ne voit pas, dans son histoire, s'opposer, au sein d'une cité, des groupes ou des partis, mais des forces qui sont la colère d'un côté et la raison de l'autre, ou, si l'on préfère, la passion et la clairvoyance. Le peuple athénien, cédant à la tentation du moment, veut tantôt combattre à tout prix, tantôt traiter au plus vite : Périclès le retient à chaque fois, grâce à la raison. C'est elle qui assure le salut de la cité. C'est elle qui fait la

## Les usages de la liberté

qualité du régime. C'est elle qui arrache les hommes aux entraînements passifs du désir, menant à l'imprudence et à l'échec. C'est elle qui, même en ce domaine strictement politique, est le moyen de leur liberté.

Mais l'on sent bien que peu à peu nous sommes en train de glisser du politique au moral. Et c'est ici que l'expérience grecque, se rapprochant de la nôtre, peut peut-être nous être de quelque utilité non plus par contraste, mais de façon directe.

Dans l'extraordinaire façon dont Thucydide expose la politique en termes de morale, nous venons en effet de percevoir une tendance fortement enracinée dans l'esprit grec, et qui consiste à placer sa <sup>p.028</sup> liberté propre dans la maîtrise que peut exercer la raison. Toute la sagesse grecque des débuts y tend. Et, vers la fin du V<sup>e</sup> siècle, avec Démocrite ou Socrate, cette idée devient déterminante. Pour ne citer qu'un exemple, il faut voir l'insistance qu'apporte le bon Xénophon à exposer cette pensée, ou à la faire exprimer par Socrate :

Celui qui est commandé par les plaisirs du corps et est empêché par lui d'agir au mieux, penses-tu qu'il soit libre ? — Pas du tout, dit-il. — Peut-être cela te semble-t-il une conduite libre que d'agir au mieux, et une conduite sans liberté que de se voir empêché de le faire ? — Tout à fait, dit-il. — Alors ceux qui ne sont pas maîtres d'eux-mêmes te paraissent tout à fait sans liberté ? — Oui, par Zeus, fit-il, il semble bien... (*Mémoires*, IV, 5, 3.)

La menace de l'asservissement intérieur est donc tout aussi redoutable que celle de l'asservissement physique ; et Xénophon le dit ailleurs ; évoquant l'homme qui se laisse asservir par le jeu, ou la paresse, ou les mauvaises fréquentations, il déclare que ces maîtres sont sans pitié ; et il conclut (dans *l'Economique*, I, 23) : « Eh bien, il faut livrer bataille jusqu'au bout contre ces vices pour

## Les usages de la liberté

défendre notre liberté, autant que contre ceux qui, les armes à la main, essaient de nous réduire en esclavage. »

J'ai cité Xénophon, qui n'est pas un grand penseur ; mais on sait ce que le thème allait donner chez des philosophes — à commencer par Platon. Et l'on sait surtout que de la sorte allait bientôt s'élaborer, chez les disciples de Socrate mais jusqu'aux stoïciens, le thème de la liberté intérieure du sage — une liberté qui n'est plus politique, mais qui consiste, précisément, à résister aux passions et aux épreuves, et à faire triompher la raison. A partir de Socrate et jusqu'aux stoïciens, c'est la nouvelle forme que prend le sentiment grec de la liberté.

Et il la prend vite. Ecoutez ce que Diogène le Cynique disait avoir appris d'Antisthène — autrement dit quelque vingt ans après la mort de Thucydide : « Pour être asservi à un homme, il faut l'être bien avant par les choses », ou bien : « Quiconque ne se laisse dominer ni par la souffrance, ni par la gloire, ni par la richesse [...], de qui un tel homme est-il sujet ? »

En un siècle la liberté a conquis la cité, puis s'est installée au cœur de l'individu — qui ne la tient que de lui-même.

<sup>p.029</sup> Certes, les Grecs n'ont pas conduit leur réflexion jusqu'à ce que les philosophes de notre temps appelleraient *liberté*, et qui est le renouvellement de l'homme par lui-même, en sorte qu'il devienne, dans le domaine des valeurs morales, son propre créateur : j'espère que Raymond Polin reconnaîtra dans ces mots l'influence d'une lecture attentive autant qu'amical de ses travaux à cet égard. Mais pour l'amour de cette attention exclusivement donnée à l'éthique, j'espère qu'il pardonnera à mes Grecs d'avoir seulement ouvert la voie.



## Les usages de la liberté

Et, finalement, je rejoins peut-être ici plus qu'on ne croit le thème que je m'étais fixé, puisque avec ces philosophes on voit la liberté intérieure du sage, une et indivisible, se détacher si bien des libertés du monde politique ou simplement quotidien, que c'est au milieu des privations et de la servitude qu'elle s'affirme alors avec le plus d'éclat. Diogène le Cynique, capturé comme esclave, se disait le maître de son maître.

Je ne souhaite pas retourner à un tel idéal de vie. Si je le souhaitais, je ne pense pas que je grouperais beaucoup de partisans. Mais je crois qu'au contact des Grecs nous pouvons retrouver ce sentiment d'une liberté qui est faite de dignité humaine plus que de droits particuliers et d'élan moral plus que de revendications pratiques.

Et il se pourrait bien que, du coup, nous ayons un petit peu progressé sur la question du bon usage de la liberté. Car, si la liberté est vraiment liée à la générosité d'une part et à la raison de l'autre, ces vertus la garderont dans tous ses choix et dans tous ses actes. La liberté, si elle mérite son nom, est nécessairement bonne. Etant généreuse, elle ne sera pas égoïste ; étant raisonnable, elle ne sera pas imprudente — ce qui n'est pas toujours vrai des libertés au pluriel.

Vous aurez compris qu'en fait je vous ai — comme toujours — parlé de la Grèce, et aussi parlé de l'enseignement. J'ai parlé de méditer cette expérience grecque : pour cela, il faut la connaître. Et, pour la connaître, il serait bon de l'avoir, si possible, approchée, longtemps et lentement, à l'âge où se façonnent les idées et les sentiments. — Mais je suis sûre aussi que ce n'est pas là le privilège p.030 réservé à la seule Grèce. D'autres expériences sont bonnes à

## Les usages de la liberté

méditer — sans l'ombre d'un doute, toutes les expériences. Et l'enseignement, en les faisant connaître, sert aussi la liberté.

Mais il y a plus. J'ai enseigné toute ma vie ; et j'ai eu le sentiment constant que toute classe bien faite est une école de libération. Elle l'est d'abord parce que tous les savoirs et toutes les maîtrises — y compris celle du langage — assurent une forme d'indépendance. On l'a assez répété à propos du fait de savoir lire et écrire ; mais cela est vrai aussi d'un langage précis, nourri et rigoureux. Et surtout — comment ne pas le reconnaître ? — apprendre et entraîner son esprit, renforce la raison et affranchit l'esprit. J'aimerais ici citer une phrase de Condorcet, qui me touche : « Tant qu'il y aura des hommes qui n'obéiront pas à leur raison seule, qui recevront leurs opinions d'une opinion étrangère, en vain toutes les chaînes auront été brisées »<sup>1</sup>. Apprendre à raisonner correctement et à juger par soi-même, de façon lucide, est comme apprendre à obéir à la loi, plutôt qu'à un maître. Et je ne parle même pas du fait que tout enseignement, en exigeant un minimum de discipline, enseigne aussi à respecter la liberté collective, et développe, par conséquent, et le sentiment de l'intérêt commun et celui de la garantie portée par la loi. Du moins... c'est ce qui devrait se passer. Ce n'est là ni l'enseignement libre, ni la liberté de l'enseignement : c'est bel et bien la liberté par l'enseignement.

Je ne crois pas m'être écartée de la réflexion grecque sur la liberté en concluant ainsi. Les Grecs aussi rapportaient tout à la *paideia* — même la liberté. Au reste, cette idée résume l'expérience de toute ma vie. Je reconnais volontiers qu'en droit tous les

---

<sup>1</sup> *Rapport et projet de décret sur l'Organisation générale de l'Instruction publique*, dans *Ecrits sur l'Instruction publique*, II, éd. Ch. Coutel, Paris, Edilig, 1989, coll. « Les Classiques de la République », p. 12.

## Les usages de la liberté

hommes naissent libres : je crois aussi qu'ils doivent apprendre à le devenir, et qu'il n'est pas, au monde, de plus bel apprentissage.

\*

### Entretien <sup>1</sup>

@

**M. ANDRÉ HURST** : p.031 Je voudrais brièvement vous présenter les personnes qui m'entourent et qui animeront cet entretien ; je leur donnerai la parole selon un canevas prémédité, mais le public est chaleureusement invité à prendre part au débat. De l'Université de Genève, Mme Roberta de Monticelli et M. Kevin Mulligan, du Département de Philosophie, et M. Jean Rudhardt, professeur honoraire du Département des Sciences de l'Antiquité ; M. Raymond Polin, ancien président de la Sorbonne, membre de l'Institut et de l'Académie des Sciences morales et politiques ; M. Guy Fontanet, avocat, ancien membre du gouvernement de la République et Canton de Genève ; enfin M. Piergiorgio Quadranti, qui enseigne la physique et la philosophie dans les écoles secondaires genevoises et occasionnellement à l'Université.

**M. JEAN RUDHARDT** : Madame, vous nous avez fait parcourir l'histoire de la réflexion des Grecs sur la liberté avec une simplicité si convaincante qu'il est très difficile pour un helléniste de n'être pas d'accord avec vous. Voici deux questions qui vous amèneront peut-être à prolonger votre pensée.

Vous vous êtes référée à un grand nombre d'auteurs qui font l'apologie de la liberté, vous avez montré comment chez eux le goût de la liberté jaillit et comment il se lie, dans la conscience civique, à des valeurs ; mais n'y a-t-il pas aussi chez les Grecs une réflexion critique qui conduit à une condamnation de la liberté ou de certains de ses abus ? Je pense à Platon notamment. La démocratie lui inspire peu de sympathie. Dans la *République*, il montre en elle le produit d'une dégénérescence de l'Etat qui passe à travers différentes étapes de l'Etat idéal, l'aristocratie, à l'avant-dernière de ces étapes, la démocratie. Le

---

<sup>1</sup> Le 3 octobre 1989.

## Les usages de la liberté

goût de la richesse est un des facteurs de cette dégénérescence, et dans une de ses premières phases celle-ci résulte de ce qui pourrait bien être l'amorce d'une liberté économique, que Platon définit par la possibilité de vendre ses propres biens et d'acheter ceux d'autrui. Il s'agit avant tout de biens fonciers. Cette liberté s'élargit dans le cours de la dégradation des choses et atteint son apogée dans la démocratie. Chacun agit à son gré pour satisfaire des désirs, nécessaires ou superflus. Selon Platon, cela conduit à l'anarchie, le corps politique se désagrège à tel point que le peuple éprouve le besoin d'avoir un maître, et c'est ainsi que le développement même de la liberté nous fait passer de la démocratie à la tyrannie. L'excès de liberté, écrit Platon, ne semble pas aboutir à autre chose qu'à un excès de servitude pour l'individu et pour la cité. Ce type de critique ne permet-il pas de compléter votre propos et de le prolonger ?

p.032 Ma seconde question se rapporte à vos paroles concernant le V<sup>e</sup> siècle où la liberté est essentiellement l'assurance pour chaque membre de la cité de participer à la gestion de l'État, et où le goût de la liberté s'associe dans la conscience civique à un respect profond et spontané de la loi. Ensuite, les choses s'intériorisent de quelque façon et la liberté devient solidaire dans la conscience morale de valeurs telles que la générosité, la douceur, d'autres encore. Mais cette intériorisation ne conduit-elle pas à un retrait de la vie politique et peut-être à une perte de la conscience civique, et je pense notamment aux cyniques que vous avez brièvement cités ?

**Mme JACQUELINE DE ROMILLY** : La première question a trait à la pensée de Platon sur les inconvénients des excès de la liberté. Il n'y a pas de textes contre la liberté ; il y a des textes contre la démocratie telle qu'elle se présentait au IV<sup>e</sup> siècle, qui sont d'une ironie mordante. Cela aboutit à la tyrannie. Ceci est indiscutable et confirme mon propos dans le sens où c'est une critique morale qui accompagne cette critique politique des excès de la liberté. Ce sont une décadence morale et un manque de respect pour la loi qui amènent la chute d'une démocratie excessive.

Un texte de l'*Anonyme* de Jamblique, vers les mêmes dates, dit lui aussi que la tyrannie naît d'une démocratie qui ne respecte pas la loi : « la tyrannie, ce mal d'une telle nature et d'une telle ampleur, ne vient de rien d'autre que du mépris des lois, *anomia* ; certains s'imaginent sans bien réfléchir que le tyran peut apparaître dans d'autres conditions, et que les

## Les usages de la liberté

hommes perdent leur liberté sans en être eux-mêmes responsables, sous la contrainte de celui qui s'établit tyran ; ils ne calculent pas bien, car les hommes ne peuvent pas vivre sans des lois et une justice ; quand ces deux éléments subissent une éclipse de la part du peuple, leur sauvegarde et leur préservation reviennent à un homme ; comment en effet la monarchie viendrait-elle aux mains d'un homme si n'avait été chassée la loi qui est l'intérêt de la masse. »

C'est moins réactionnaire que la critique de Platon, mais le parallélisme aide à comprendre cette condamnation qui date du moment des excès de la démocratie, qu'Isocrate distingue très nettement de la démocratie d'autrefois. Ce n'est pas une condamnation de la liberté.

En ce qui concerne l'intériorisation de la liberté qui risquerait d'amener à un retrait de la vie politique, précisons que les valeurs morales interviennent dès le début, déjà dans Thucydide. Ces valeurs morales sont des conditions de la liberté politique au sein de la cité, et ensuite seulement se produit cette intériorisation. Naturellement, nous la trouvons chez des philosophes qui auront tendance à se retirer de la vie politique active. Mais il ne faut pas pousser les choses à la limite. Socrate, par exemple, avait le sens de la liberté intériorisée et on ne peut pas dire qu'il se soit un seul instant détaché de la vie de la cité. La vie politique en Grèce a duré et a mobilisé les énergies pendant très longtemps et les cyniques n'étaient p.033 qu'une exception qui illustre la limite vers laquelle on tend ; mais la vraie pensée grecque ne s'est jamais dégageée, je crois, de la vie politique.

**M. RAYMOND POLIN** : On vient de vous faire parler de Platon. Dans votre exposé sur la liberté aux V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles, je n'ai pas entendu citer Platon, ni Aristote, un peu Xénophon ainsi que la mort de Socrate. En revanche, nous avons vu accourir derrière Thucydide, Eschyle, Hérodote, Euripide, Sophocle, c'est-à-dire des historiens ou des poètes. J'ai une première question de méthode à vous poser : pour étudier la liberté au V<sup>e</sup> siècle, faut-il laisser de côté les philosophes pour évoquer les poètes, les historiens, les tragiques ? Je me demande si ce que vous touchez n'est pas davantage un certain état de l'opinion cultivée, dont les poètes, les historiens peuvent être les témoins, en laissant de côté la réflexion doctrinale, théorique, sur l'idée de liberté.

Ma deuxième question porte sur un fait particulier : vous avez pris toutes

## Les usages de la liberté

vos précautions en laissant de côté la notion de l'esclavage. Il y a là une idée sous-jacente extrêmement importante ; en effet, Aristote déclare qu'il y a deux types d'esclaves : les esclaves par accident et les esclaves par nature. Or, s'il y a des hommes qui sont des esclaves par nature, c'est que la liberté ne fait pas partie de l'essence même de l'homme, qu'il peut y avoir des hommes pour lesquels la liberté n'a pas d'exigence, de sens, de devoir. Dans ces conditions-là, la liberté cesse d'avoir une portée universelle, ce qu'elle a de nos jours : l'homme est né libre. Cela ne limite-t-il pas la description enthousiaste et généreuse que vous avez faite de la liberté chez les Grecs ?

**Mme JACQUELINE DE ROMILLY** : Naturellement, Platon et Aristote représentent le début, le milieu et la fin dans toute réflexion politique, mais je trouve qu'il est un peu inexact, quand il s'agit de la pensée grecque, de faire cette différence avec des philosophes de profession. Des historiens, des tragiques, des auteurs, des orateurs ne sont pas à part comme si déjà les choses existaient, ils ne sont pas des témoins d'une opinion. Ils pensent, inventent, font avancer les choses. C'est la différence par rapport à maintenant. Je ne voudrais pas insulter des historiens ou des poètes, mais les activités se sont séparées. D'autre part, Platon représente un cas extrême dans la pensée grecque, qui n'est pas le plus original. S'il s'agit de la découverte de la liberté dans son aspect positif, dans l'effort pour la définir, il y a un risque à toujours prendre la critique qui est venue après. Vous faites bien de le rappeler. Mais pour la définition et surtout l'opposition que je voulais souligner entre la liberté dans son invention première et son morcellement ultérieur, la pensée courante me paraît plus révélatrice.

Quant à la question des esclaves, je ne peux pas nier leur existence. Malgré cela je voudrais rappeler qu'il s'agit d'une invention progressive de la liberté. Pratiquement toutes les civilisations ont eu des esclaves. Les Grecs n'ont pas été pires que les autres. A cette époque-là, il ne faut pas oublier que si l'on va vers l'universel, on n'y est cependant pas encore. On assiste à des « naissances ».

**M. JEAN RUDHARDT** : Si Aristote dit qu'il y a des gens qui sont naturellement esclaves, sa référence est une référence à l'état de fait, c'est une constatation.

Ma deuxième remarque se réfère à *Alcidamas* qui dit que la nature ne fait point d'esclaves.

## Les usages de la liberté

**M. ANDRÉ HURST** : Aristote dit également que lorsque les objets se déplaceront par eux-mêmes nous n'aurons plus besoin d'esclaves. L'idée que l'esclave peut être remplacé par un interrupteur est pratiquement présente.

**M. JEAN PAPAIOANNOU** : J'estime que la notion de la liberté chez Aristote et la notion de l'esclavage sont des notions qui vont de pair. On ne peut pas avoir un patron d'une entreprise libre pour aller voter à l'assemblée à Athènes si on n'a pas d'esclaves à la maison. Cependant, en se référant à Aristote, on n'a pas évoqué le contrepoids de la *République*, à savoir la *Politique* et la *Constitution d'Athènes*, car dans celles-ci, je trouve aussi bien des limites que des extensions de la liberté. A propos des limites, je n'ai pas entendu parler de l'ostracisme dans l'exposé.

Deuxième remarque, il y a tout de même une organisation de la cité chez Aristote où l'on voit que si quelqu'un ne participe pas à sa gestion, il risque de fortes amendes. Il y a donc aussi un aspect de normes juridiques beaucoup plus fort que nous ne le retrouverions dans la sociologie du droit du XIXe siècle.

Troisièmement, et toujours selon la *Constitution d'Athènes* d'Aristote, lorsqu'un citoyen n'est pas capable de travailler, c'est l'assemblée du peuple qui va décider si la cité va lui octroyer un certain montant par jour pour qu'il survive. Donc une amorce de ce que l'on nomme de nos jours la politique sociale, et c'est finalement une liberté d'être que l'on retrouve dans un esprit collectif.

**Mme JACQUELINE DE ROMILLY** : L'ostracisme a été évoqué brièvement dans mon exposé. Ce n'est ni l'exil, ni un châtement, c'est une mesure que l'on applique en politique de façon très rare quand il y a deux chefs qui s'affrontent trop directement et que l'on va prier l'un des deux, avec respect, de s'en aller pendant quelques années. Ce n'est ni une honte, ni une expulsion et la personne est en général rappelée au bout de quelques années quand les choses vont mieux. Cette mesure ne s'applique qu'aux grands chefs politiques et est tout à fait <sup>p.035</sup> exceptionnelle. L'intérêt de la cité passe avant tout en faveur de l'exercice normal de sa souveraineté.

En ce qui concerne les amendes, je ne pense pas qu'il y en ait eu. Il ne faudrait pas noircir les moyens de pression. Il a toujours été difficile d'obtenir

## Les usages de la liberté

que tous les citoyens d'Athènes aillent à l'Assemblée. On a alors donné une indemnité, ce qui n'a d'ailleurs pas été accepté facilement.

**Mme FAWZIA ASSAAD** : Lorsque l'on dit que notre pensée prend sa source en Grèce, je réagis, parce que les penseurs qui sont à la source de notre pensée ont été à une autre source, celle de l'Égypte. C'est un retour en arrière et le bon roi Osiris, qui est le mythe de départ de la société en Égypte, avait commencé à civiliser la barbarie en introduisant des lois ; c'est dans le mythe. L'ensemble des lois a été divinisé. La *Maat* a d'ailleurs été très mal traduite en grec par la *vérité* ou la *justice* alors qu'il s'agit d'une harmonie entre les vérités et entre les justices. La Grèce est un début de dogmatisme de la vérité et de la justice, et il faudrait peut-être remonter plus haut pour voir le sens de la liberté à l'intérieur d'une harmonie universelle où même le mal a sa place.

**Mme JACQUELINE DE ROMILLY** : Vous avez tout à fait raison, les choses ne commencent pas avec la Grèce et je vous remercie de ces évocations.

Ce que j'ai effectivement dit, c'est, non pas que la Grèce a été le premier pays à pratiquer la liberté ou la loi, mais qu'elle a été le premier pays à en parler. Le caractère grec est de désirer mettre en commun et discuter. Cela peut s'appeler *dogmatisme* ; pour moi c'est une sorte de commencement absolu dans le sens où il y avait en Grèce ce besoin de tout discuter et mettre en commun. Rappelons ce qu'a effectivement apporté l'Égypte, mais ne diminuons pas ce point de départ absolu.

**M. GUY FONTANET** : Je me suis interrogé sur ce que Platon, Aristote et Thucydide diraient s'ils vivaient dans le monde d'aujourd'hui. Vous avez rapporté la démocratie au droit de gérer la cité ou à la soumission à la loi que les citoyens faisaient ensemble, mais aujourd'hui tous les régimes politiques intègrent la liberté dans leur constitution, je n'en connais pas qui disent qu'il n'y a pas de liberté. Les constitutions les plus tyranniques dans la réalité intègrent la liberté. Par ailleurs, on y intègre encore « les libertés » que l'on peut avoir, qu'on limite peut-être, et qui deviennent ensuite des droits sociaux. Nous vivons sous le règne de la Convention européenne des droits de l'homme, sous le règne des libertés, avant même de vivre sous le règne de « la liberté » qui reste très théorique, et peut-être très athénienne. Cela m'amène à vous poser une



## Les usages de la liberté

question : aujourd'hui, un philosophe peut-il ne pas se poser la question de Bernanos : « La liberté, pour quoi faire ? », et peut-on décemment parler de liberté <sup>p.036</sup> simplement au singulier, sans parler des libertés au pluriel, et au-delà de leur proclamation, mesurer combien elles sont réalisées dans la vie concrète ? Pour moi, il est plus important aujourd'hui de parler de Gorbatchev et d'*Amnesty International* que d'évoquer la cité d'Athènes et Platon, dans la réalité que je vis tous les jours, comme homme politique.

J'ai une seconde question : la liberté n'est-elle pas assaisonnée à toutes les sauces ? Le droit de grève n'est-il pas un moyen de faire pression sur les autres ? N'enlève-t-on pas des gens au nom de la liberté ? Que dire lorsqu'un prisonnier fait la grève de la faim et que pour des raisons de troubles intérieurs on ne veut pas le laisser aller jusqu'au bout de sa volonté ? Et qu'en est-il de la liberté de celui qui affirme avoir le droit de se suicider en se droguant ? N'y a-t-il pas obligation de tutoyer la liberté en disant : ta liberté n'est pas que pour toi, mais ne peut vivre que dans la solidarité avec celle des autres ? Pour moi, une liberté au singulier ou au pluriel, sans solidarité avec les autres, c'est comme un repas dont le menu n'existe que sur le papier.

**Mme JACQUELINE DE ROMILLY** : Il me semble que votre seconde question — en fait, une affirmation — est une réponse à votre première question. C'est exactement ce que je veux dire quand je dis qu'il faut retrouver le sens premier du noyau important de ce qu'est la liberté et ne pas l'éparpiller en marchandages où les gens risquent d'opposer une liberté à celle du voisin. Ce n'est pas un artifice de rhétorique, c'est exactement ce que je ressens quand je dis qu'il y a une force dans la liberté que l'on risque quelquefois de ne plus percevoir quand chacun défend telle liberté définie.

A votre question : « la liberté, pour quoi faire ? » — nous nous posons tous cette question, nous vivons avec elle et je n'y donnerai assurément pas de réponse.

D'autre part, ma réponse n'est pas de demander que l'on vive dans la vie quotidienne en pensant à la Grèce. Cependant, il ne faut pas s'écarter de l'idée fondamentale, en discussion de l'un contre l'autre.

En ce qui concerne le suicide, il était pratiqué beaucoup plus fréquemment dans l'Antiquité que de nos jours. Il y avait le suicide héroïque et cet acte était

## Les usages de la liberté

admiré. Il y a également eu le suicide philosophique, par lequel certains voulaient aller voir un au-delà décrit sous un jour admirable. Il y a eu beaucoup plus de droit au suicide que maintenant, avec des réserves dans la mesure où chaque individu appartient à la collectivité ou est sous le regard des dieux.

**M. PIERGIORGIO QUADRANTI** : Ma question porte sur le sens premier de la liberté. Vous avez montré que la liberté est découverte dans son sens fondamental — vous parlez même de sentiment — comme une possibilité de participer par la parole aux décisions de la ville. Il s'agit de la liberté davantage pressentie que définie et opposée <sup>p.037</sup> *aux libertés*. Elle est politique, pas encore intériorisée et liée au sens de l'intérêt commun et à la loi. La notion de liberté évolue du plan politique au plan moral, donc elle s'intériorise. Elle se trouve liée à des vertus telles que la générosité, la tolérance, le courage, la réflexion, etc. La différence implicite entre ces deux niveaux n'est pas claire pour moi. Pourriez-vous développer cette relation ? Voici mon problème : que l'on considère la vertu comme un savoir qu'il faut acquérir ou la vertu comme résultant de l'habitude, dans les deux cas la vertu est considérée comme ne résultant pas de la nature. La liberté ne peut être réduite à un sentiment. Elle acquiert un statut ontologique.

**Mme JACQUELINE DE ROMILLY** : Je mesure que certains points auraient dû être plus clairement définis dans mon intervention. Il y a une évolution dans le temps qui commence par des textes qui revendiquent simplement cette liberté politique extérieure et la définissent en termes de participation au gouvernement de la cité. Il y a aussi un approfondissement qui se fait et qui ne coïncide pas toujours nécessairement. J'ai lié le *sentiment* de la liberté, qui est quelque chose de concret, de vécu — et c'est là que le divorce apparaît très nettement entre les propos que vous tenez en tant que philosophe et ceux que je tiens par rapport à l'histoire des idées et de leurs progrès — je l'ai lié à des vertus, au pluriel, et non pas à la vertu que vous définissez en terme de philosophie. Je me reporte à des textes qui disent très simplement que lorsque l'on a vécu libre, on n'a pas à avoir peur du voisin et qu'alors il n'y a pas de raison d'être lâche ou hypocrite. Il ne s'agit pas de la vertu, mais de conduites qui impliquent des vertus.

## Les usages de la liberté

**M. PIERGIORGIO QUADRANTI** : J'accepte ce sentiment. Le problème est de savoir si le point de repère est ce sentiment ou bien la source de ce sentiment. Le premier sur le plan historique doit-il être forcément le premier sur le plan théorique pour la construction de la notion de liberté ?

**Mme JACQUELINE DE ROMILLY** : On commence évidemment par où on veut, vous avez tout à fait raison. Je pense qu'il est toujours intéressant de voir en fait et dans l'histoire comment les choses naissent. Naturellement, s'il s'agit de construire un système, vous pouvez prendre les bases les plus sûres et purement abstraites et vous construirez votre propre système, tandis que cela, c'est l'histoire.

**M. RAYMOND POLIN** : Puisque nous traitons à présent des inférences de la conception grecque de la liberté sur le plan moral et politique, je crois qu'il serait temps d'ajouter aux sources venues de Grèce des sources venues d'ailleurs. Vous avez admirablement présenté cette p.038 découverte progressive de la liberté, mais comment donner la liberté politique à un homme qui n'a pas encore été capable de maîtrise de soi et de liberté intérieure ? Les Grecs auraient-ils pris le problème à l'envers ? Ce problème m'amène à dire qu'à côté de la source grecque de notre conception moderne de la liberté, il faut bien marquer qu'il y a la source juive et chrétienne de la liberté. La liberté, c'est d'abord la capacité de dévier, d'aller contre, de pécher. Il ne s'agit pas de parler uniquement de la liberté en termes superbes !

**Mme JACQUELINE DE ROMILLY** : J'ai donné des définitions de la liberté politique. Certes cela vaudrait mieux d'attendre d'être digne, raisonnable, etc. L'expérience grecque n'a pas été en tous points heureuse. Mais cela risque de faire attendre longtemps, or nous souhaitons vivre le plus librement possible dès maintenant. En même temps on essaie par tous les moyens d'acquérir ce sentiment, mais cela ne veut pas dire que les efforts faits en attendant pour établir un mode de vie libre soient à mépriser.

La pensée judéo-chrétienne a amené un profond changement dans l'idée de la liberté de l'homme, néanmoins, on a un peu forcé la différence. De même que l'on a forcé le rôle du destin dans la pensée grecque. Il y a déjà des exemples de mauvais choix dans la pensée grecque, par exemple lorsque Agamemnon hésite à sacrifier sa fille, et la tue par ambition et par erreur. Ce qui est

## Les usages de la liberté

important, c'est la continuité de cette prise de conscience, et le monde grec n'avait pas cette raideur fataliste que l'on voit chez certains auteurs seulement.

**Mme ROBERTA DE MONTICELLI** : Il me semble que Mme de Romilly a exprimé sa méfiance à l'égard des philosophes. Ce qui m'a frappée dans son exposé, c'est ce que j'appellerais une attitude philosophique fondamentale, une passion philosophique partagée par les philosophes dans leur sagesse. Je pense à l'effort qui a été le sien en nous montrant la naissance de l'idée de liberté, en la faisant surgir sous nos yeux. Cette recherche de la source est l'une des tendances philosophiques. Il est vrai que les origines trouvées par les historiens ne sont pas celles que les philosophes reconnaîtraient comme les véritables origines. Dans le cas présent, il s'agissait aussi de retrouver la clarté originaire de l'idée de liberté, de saisir cette idée dans sa réalité à l'aube d'une civilisation qui deviendra la nôtre, mais qui est encore moins complexe et plus transparente que la nôtre. Il s'agit de la naissance d'une idée bien plus que de sa réalisation imparfaite. A ce stade, je me pose les questions suivantes :

— La liberté telle qu'elle est conçue par les Athéniens est-elle un but en soi ou est-elle un moyen pour d'autres buts ; la liberté est-elle le bien suprême ou seulement un bien qui permet de jouir des autres biens ? p.039

— Pourrait-on traduire l'opposition entre « la liberté » et « les libertés » de la façon suivante : d'un côté, il y aurait l'idée que la vie des individus est fonction de celle de la *polis*, de l'Etat, et dans ce sens la perfection de l'individu serait sa dimension politique. De l'autre côté, il y aurait l'idée que la *polis* est fonction de la vie des individus, qu'elle permet aux individus de jouir des biens, de s'épanouir, même au-delà du niveau politique et public de leur vie. J'utilise peut-être là un concept qui n'est pas grec ; le concept de personne est peut-être plutôt judéo-chrétien.

On pourrait reformuler la question au moyen du concept de bonheur. Platon et Aristote s'accordent sur ce principe de toute éthique, ce but final de toute action : idée d'épanouissement supérieur, de perfection. Qui est finalement le sujet du bonheur, l'individu ou l'Etat ? L'individu trouve peut-être son bonheur dans la vie de l'Etat. Mais alors tous les Grecs répondraient-ils de la sorte ? C'est vrai qu'il y a un noyau éthique, celui de la maîtrise de soi, au fond de l'idée grecque de liberté, mais peut-on réduire toute l'éthique à ce noyau qui en fait une condition de

## Les usages de la liberté

perfection de la vie active comme de la vie contemplative ? N'y a-t-il pas au moins un philosophe qui regarde la vie contemplative comme valeur ou bonheur plus grand que celui de la vie active ? Cela peut faire penser à une autre liberté, qui va bien au-delà de la liberté au singulier, de la liberté du plan politique.

En résumé, qui sont vos Grecs ?

**Mme JACQUELINE DE ROMILLY :** J'adore les philosophes, j'aime la philosophie. On ne peut pas aimer les Grecs sans aimer la philosophie. Les pointes que j'ai lancées viennent de mes craintes, car ayant perdu un peu le contact avec les philosophes actuels, je ne suis pas sûre de les comprendre, c'est pour cela que je m'en tiens à distance.

En ce qui concerne la question de savoir si la liberté est un but ou un moyen pour d'autres biens, j'adopterais plutôt la seconde réponse même dans le cas des Grecs qui étaient le plus exaltés pour la liberté, parce qu'en fait on ne peut jamais totalement distinguer ; et je pensais tout en vous écoutant au texte de Thucydide qui ne célèbre que la liberté du citoyen d'Athènes, que l'épanouissement de sa personnalité. (Ce mot ici est d'ailleurs peut-être trop moderne.)

Quant au sujet du bonheur, je ne crois pas qu'aucun des textes aurait dit qu'on vivait pour le bonheur. Ils célèbrent certaines formes de vie où il y a en plus le bonheur. Pour les Grecs, un individu ne s'épanouissait réellement que dans une cité qui elle-même s'épanouissait. Néanmoins vous avez parlé d'épanouissement au-delà de la cité ; et là changeons de domaine, parce que ces Athéniens, qui se réunissaient à l'assemblée, avaient pour théâtre des héros mythiques qui étaient les mêmes pour toutes les cités, de même que les dieux étaient les dieux de toutes les cités. Il y avait un certain idéal moral d'accomplissement et d'émerveillement devant l'homme ; Antigone n'était pas athénienne, donc si nous ne l'avons pas dans les textes historiques et politiques, il y a ce complément, au-delà, qui corrige et rectifie.

**M. JEAN RUDHARDT :** <sup>p.040</sup> N'y a-t-il pas une vision incomplète de la Grèce si l'on ne considère pas sa religion ? Ne développons-nous pas, vu que nous appartenons à la tradition chrétienne, une certaine incompréhension à l'égard de la religion grecque, n'avons-nous pas une certaine incapacité à la

## Les usages de la liberté

comprendre ? Vous demandez s'il y a « individu », si c'est la cité qui prédomine.

Dans tout un courant de la pensée religieuse grecque qui commence dans le pythagorisme, il y a quelque chose qui dépasse la vie du moment, qui va durer au-delà de la vie, par conséquent au-delà de la cité. Ce que l'on vise, c'est une certaine réussite de ce quelque chose (je ne sais pas très bien en quoi elle consiste), une certaine plénitude. Tant Pythagore par exemple que Platon portent une attention très grande à la vie politique pour permettre à ce quelque chose qui va au-delà de la cité de se libérer, il semble qu'il y faille une heureuse organisation politique. Qu'en pensez-vous ?

**Mme JACQUELINE DE ROMILLY** : Je suis entièrement d'accord avec vous. Lorsque l'on discute au niveau de la politique, on oublie en effet cette perspective qui est toujours présente et toujours alliée à l'autre.

**M. KEVIN MULLIGAN** : J'espère et je suis sûr que vous avez raison, lorsque vous dites qu'une des raisons pour lesquelles il faut lire les Grecs, c'est qu'en faisant une comparaison entre leurs pratiques et leurs théories et nos pratiques et nos théories on peut espérer apprendre quelque chose. J'aimerais vous encourager à développer plusieurs suggestions que vous avez données dans votre conférence, parce que je ne suis pas très sûr d'avoir bien compris certains aspects de votre discours.

Vous aimez la liberté de vos Grecs et aimez beaucoup moins les libertés, les droits au pluriel. Vous avez mentionné la liberté civile, la liberté des cultes, la liberté d'enseigner, etc. Vous nous avez épargné l'article 24 de la Déclaration universelle des droits de l'homme et si j'ai bien suivi, vous aimez moins ces droits récents accordés aux particuliers.

Aujourd'hui, une des oppositions majeures qui se retrouvent derrière les discours sur la liberté est celle entre la liberté en tant qu'absence et la liberté en tant que possibilité effective d'atteindre telle fin humaine, de réaliser telle conception du bonheur.

Croyez-vous que votre opposition entre la liberté et les libertés, d'une manière explicite ou implicite, nous permette de dépasser cette autre opposition qui semble dominer dans la réflexion occidentale depuis très longtemps ?

## Les usages de la liberté

**Mme JACQUELINE DE ROMILLY** : La réponse est non. Cette opposition n'a rien de fondamental, elle représente pour moi une curiosité qui illustre une différence et une évolution dans le temps. Ce <sup>p.041</sup> n'est pas l'essence qui est touchée par cela, c'est une chose qui m'a frappée comme un détail extérieur ; les détails de langage sont souvent le signe qui attire l'attention sur une transformation, la transformation étant que dans des Etats complexes, on est bien obligé de définir les choses qui à Athènes n'étaient pas définies. Il n'est pas question de revenir à un état où les choses ne sont pas définies, on n'a pas à choisir entre les deux choses. En reprenant contact avec un noyau simple, on peut être amené à mieux voir des traits qui existent encore aujourd'hui dans notre idée. Nous ne parlons pas que des libertés au pluriel maintenant, mais aussi encore au singulier. De cette façon, on peut mieux cerner avec l'origine des choses les points de départ. C'est dans les moments de grande crise où toutes les libertés sont mises en question qu'on retrouve l'espèce d'expérience première. C'est un retour en pensée. Je ne propose pas en philosophie l'adoption de cette opposition.

A propos du droit : j'aimerais faire partir de la Grèce la conception du droit, bien que les Grecs aient parlé de la justice et non du droit. Les Grecs étaient fiers de leurs lois écrites, car si les lois sont écrites, cela signifie que tout le monde peut les consulter. On a établi les lois de Dracon qui sont restées comme l'image de la sévérité ; or ces lois étaient un fantastique effort pour faire passer le droit des personnes privées, des chefs de famille qui rendaient la justice au nom de règles que l'on ne connaissait pas, pour le faire passer dans la collectivité et la cité. Elles ont été créées sévères pour obtenir l'acceptation des chefs de famille.

Je n'ai pas fait allusion au droit au singulier. A propos des libertés, j'ai dit qu'elles se confondaient souvent dans le vocabulaire avec des droits et j'ai essayé de voir pour moi quelle était la différence ; et il m'a semblé que quand on parle de « la liberté de » c'était un principe valable pour tout le monde et que « le droit de » était le droit d'une personne. Ce n'est pas une recherche érudite. Je constate d'ailleurs que l'on ne dit pas la liberté de grève mais le droit de grève. Je ne sais pas comment les choses vont s'orienter dans ce vocabulaire, mais les libertés deviennent presque synonymes des droits.

**M. RAYMOND POLIN** : Je pense que la notion de droits n'a de valeur que dans un Etat donné. Ce problème est différent de celui de la liberté.

## Les usages de la liberté

**M. ANDRÉ HURST** : Terminons par la liberté et l'éducation.

**M. RAYMOND POLIN** : Je ne pense pas que l'on puisse faire l'éducation de la liberté. J'ai beaucoup réfléchi à ce problème. Le propre de la liberté est qu'elle est une réflexion autonome où l'individu se pense en quelque sorte d'une manière autarcique et par conséquent le père, le maître, le patron qui essaie de former un homme à la liberté le fait d'une manière totalement aléatoire. On ne sait jamais exactement quelle va être la réaction de celui auquel on s'adresse. Platon ne posait pas le problème <sup>p.042</sup> de l'éducation à la liberté, mais il demandait, ce qui est connexe, si la vertu pouvait être enseignée et il avait donné à cette question une réponse à la fois évasive et pessimiste. Le propre de la liberté est peut-être une maîtrise de soi à force de réflexion raisonnable, mais la liberté ne peut être la déduction par rapport à un savoir. Il n'y a pas une science de la liberté, on ne peut aider un homme, un enfant à la développer que par des manœuvres indirectes, dont on n'est jamais sûr qu'elles ne vont pas se retourner contre soi.

**Mme JACQUELINE DE ROMILLY** : Il ne s'agit pas du tout de ce dont j'ai parlé. Il ne s'agit pas de l'éducation de la liberté. Il s'agit de l'éducation dans les classes, de la formation de la clarté de jugement, de l'esprit critique. Il s'agit d'enseigner l'art de ne pas répéter des idées qui ont traîné ici ou là, mais de penser soi-même, ce qui est le début de la liberté. A propos de la question de savoir si la vertu peut s'enseigner, vous attribuez à Platon un pessimisme qui était dû à la découverte des sophistes que la vertu pouvait s'enseigner, qu'ils en étaient fiers et contents, mais que la vertu absolue telle que l'entendait Platon n'entraînait pas dans ce modèle qui est éminemment grec, qui est proche de ce que j'envisageais.

**QUESTION** : La liberté est-elle liée davantage à l'intelligence ou à l'instruction ?

**Mme JACQUELINE DE ROMILLY** : Je suis très nourrie de grec, et pour un Grec cela n'est pas séparé. *Amathia*, c'est le défaut de celui qui ne sait pas et qui ne comprend pas. *Amathes*, c'est celui qui est un sot et un ignorant, parce que l'on admet qu'en apprenant, qu'en comparant, c'est en même temps sa faculté de jugement et d'intelligence qui se forme. Cela reste uni et en effet c'est en



## Les usages de la liberté

observant, en choisissant que l'intelligence se forme depuis la petite enfance.

Il est important d'exercer le jugement direct et sincère. Je suis contre la *polymathia*, la quantité de savoir ; d'une façon générale le danger de l'*amathia* est beaucoup plus urgent et grave dans l'éducation actuelle !

**M. JEAN RUDHARDT** : Il me semble que tous les philosophes, que ce soient Platon ou les cyniques, attribuent une très grande importance à l'éducation, et que ces éducations varient selon les régimes. Il me semble qu'il n'y a pas seulement des apprentissages intellectuels. Il y a l'apprentissage de comportement et il y a ce qui peut être appelé une formation morale. Si je considère l'enseignement tel que je l'ai subi, ce qui me frappe, c'est l'absence complète d'enseignement moral, comme si l'on avait peur d'en faire.

**Mme JACQUELINE DE ROMILLY** : p.043 Je ne crois pas à l'enseignement moral direct ; mais justement ce contact se faisait à travers les textes anciens et modernes qui représentent les valeurs, les espérances des gens. La diminution de la culture littéraire, formation qui n'avait pas l'indiscrétion de dicter ce qu'il fallait faire, mais qui le montrait vivant, est un appauvrissement. Les symboles de la littérature accompagnaient les gens dans leur vie.

**M. ANATOLE ABRAGAM** : Ma remarque porte sur l'utilité de l'enseignement et pour ce faire je me place du côté de l'enseignant et je parle en tant que scientifique. Il y a une idée très répandue parmi les scientifiques, c'est que l'enseignement est hostile à la recherche parce qu'il absorbe un temps précieux, et dans notre maison, à Mme de Romilly et à moi-même, certains scientifiques ont exprimé l'idée que l'obligation des cours pour les chercheurs de très grand talent était difficilement tolérable, et qu'il fallait les laisser à leurs tableaux noirs, ordinateurs ou laboratoires. C'est une erreur profonde. L'enseignement forme l'enseigné et forme également l'enseignant, et nous avons eu devant nous un très, très grand professeur et vous pouvez tirer vos conclusions vous-mêmes.

**M. ANDRÉ HURST** : Monsieur, vous nous avez donné le mot de la fin et je suis très heureux qu'il vienne du public.

@

# MONDE OUVRIER, SYNDICALISME, LIBERTÉ <sup>1</sup>

## INTRODUCTION

par Gabriel Aubert  
professeur à la Faculté de Droit de l'Université de Genève

@

p.045 Le 15 juin 1989, lors de la Conférence internationale du travail, les représentants des gouvernements, des travailleurs et des employeurs du monde entier rendaient un hommage solennel à M. Francis Blanchard, qui quittait ses fonctions de directeur général du Bureau international du Travail.

Les orateurs qui se sont exprimés à cette occasion ont souligné, en particulier, trois aspects importants de l'activité de M. Blanchard à la tête du B.I.T.

D'abord, la préservation de l'universalité de l'Organisation internationale du Travail et sa restructuration. Grâce à vos talents de diplomate, vous avez surmonté la crise difficile provoquée par le départ heureusement temporaire des Etats-Unis d'Amérique, vous avez aussi fait face au préavis de retrait, demeuré sans effet, du gouvernement polonais. Enfin, vous avez été l'artisan de l'accession de la Chine communiste à la qualité de membre de l'O.I.T. Cette préservation de l'universalité de l'Organisation s'est accompagnée de sa restructuration : vous avez mené à bien la révision de la Constitution de l'O.I.T., notamment avec l'aide de votre conseiller juridique, M. Francis Wolf.

En deuxième lieu, vous vous êtes attaché (dans la ligne de vos préoccupations du temps où vous étiez directeur général adjoint) au développement de la coopération technique et à la promotion de l'emploi. En ont témoigné, par exemple, la Conférence mondiale sur l'emploi et, plus récemment, la Réunion de haut niveau sur l'emploi et les adaptations structurelles. Vous avez ainsi fait confirmer le mandat fondamental de l'Organisation dans ce domaine.

Enfin, avec une détermination qui ne vous a pas valu que des amis, vous

---

<sup>1</sup> Le 3 octobre 1989.

## Les usages de la liberté

vous êtes engagé très personnellement dans le combat pour la défense des droits de l'homme. Vous avez contribué de façon marquante à la lutte contre l'apartheid. Vous n'avez pas transigé sur le respect de la liberté <sup>p.046</sup> syndicale ; votre attitude ferme en la matière a suscité des réactions souvent virulentes des pays communistes, contre vous-même et l'Organisation internationale du Travail, mais l'histoire n'a pas tardé à vous donner raison.

En cette année anniversaire de la fondation de l'O.I.T., vous avez déclaré : « La liberté a été le choix de notre organisation en 1919. » Et en cette année du bicentenaire de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, vous avez invité l'O.I.T. à poursuivre ses efforts pour donner un contenu à ce que vous appelez « la citoyenneté économique et sociale à côté de la citoyenneté civile et politique ».

Ces efforts, vous les avez vous-même déployés durant trente-huit années au service de l'Organisation internationale du Travail, dont quinze en qualité de directeur général du Bureau international du Travail. Nous sommes donc particulièrement heureux que vous ayez accepté d'introduire cette table ronde sur le thème « Monde ouvrier, syndicalisme et liberté ».

@

## Les usages de la liberté

**FRANCIS BLANCHARD** Né à Paris en 1916. Baccalauréats de mathématiques élémentaires et de philosophie au Lycée Louis-le-Grand. Diplôme de l'École de Sciences politiques (Section finances publiques). Licencié en Droit de la Faculté de Droit de l'Université de Paris. Membre de la délégation française à la Conférence préparatoire de Londres (1946) pour la création de l'Organisation internationale des Réfugiés (O.I.R.). Entré au Bureau international du Travail en 1951. Nommé sous-directeur général en 1956 puis directeur général adjoint en 1968 et responsable de l'ensemble des activités de coopération technique de l'O.I.T., en particulier dans les pays du tiers monde d'Asie, d'Afrique, d'Amérique latine, du Moyen-Orient et dans un certain nombre de pays européens. Elu directeur général le 28 février 1974. Réélu en 1979 et pour un troisième mandat de cinq ans à compter du 1<sup>er</sup> mars 1984. Au terme de son détachement de l'Administration française, en qualité d'abord d'administrateur civil puis de préfet, nommé préfet honoraire. Docteur *honoris causa* des Universités du Caire, de Manille, de Séoul et de Bruxelles.

### ALLOCUTION DE FRANCIS BLANCHARD

@

p.047 Vous me permettez de placer ces quelques remarques sous le signe du bicentenaire de la Révolution française, car la Révolution, dans ses différentes phases, nous livre une clef ou une grille de lecture particulièrement intéressante dans la réflexion à laquelle les Rencontres Internationales de Genève nous convient ce matin sur le thème du mouvement ouvrier, du syndicalisme et de la liberté.

Au risque de grossir le trait, je soutiendrai que le combat mené par le mouvement ouvrier au lendemain de la Révolution, et plus spécialement au XIX<sup>e</sup> siècle, a eu pour objectif majeur de corriger certaines des aberrations engendrées par la Révolution.

Le 26 août 1789, les Constituants adoptent la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen dont la forme et le contenu, largement rappelés cette année et exaltés, ne peuvent qu'entraîner l'adhésion tant le texte est lisse, le style aisé, le

## Les usages de la liberté

contenu séduisant. Cette Déclaration est le fruit de nombreux projets produits par des auteurs viscéralement attachés à la liberté. Persuadés que la dimension sociale de l'être humain n'est pas une donnée de la nature mais que l'homme ne vit en société qu'à la suite d'un acte délibéré, calculé, dicté par la conscience de ses intérêts, les Constituants se sont dressés contre toutes les contraintes que la société faisait peser sur l'individu. Ils entendaient laisser l'individu gouverner sa vie à sa guise, se tirer lui-même d'affaire dans la plupart des situations de sa vie personnelle.

p.048 Dans l'article premier de son projet de déclaration des droits de l'homme, Sieyès posait en principe que toute société ne peut être que l'ouvrage libre d'une convention entre tous les associés. Forts de cette philosophie que Jean-Jacques Rousseau avait de son côté annoncée en rejetant tout intermédiaire dans le corps social entre les individus citoyens d'une part et l'Etat de l'autre, les Constituants ont non seulement méconnu le droit d'association, mais interdit toute association, à commencer par les plus « sociales » d'entre elles, au sens moderne du terme, les associations professionnelles, nous dirions aujourd'hui les syndicats. C'est ainsi que la loi Le Chapelier du 14 juin 1791 rejetait toutes les associations qui, sous prétexte de défendre « les prétendus intérêts communs » — l'expression est célèbre —, étaient fondamentalement anticonstitutionnelles, contraires à la liberté et à la Déclaration des droits de l'homme.

Cette interdiction totale n'était pas inspirée par des intérêts de classe. Turgot avait supprimé, en 1776, les jurandes et les maîtrises. Rétablies après la chute du Ministre, elles avaient disparu comme avaient disparu les corporations. La loi Le

## Les usages de la liberté

Chapelier, comme tous les actes de cette époque, relevait d'une philosophie générale condamnant toutes les associations. Ainsi, au nom de la liberté, la Constituante en privait les travailleurs. Le parti pris est surprenant, car en dépit des prémonitions des philosophes et des savants du Siècle des Lumières, il semble bien que les hommes de la Révolution n'aient pas aperçu que la Révolution qu'ils vivaient quotidiennement et dramatiquement cachait un fait d'une importance incalculable, celui d'une autre Révolution, la révolution industrielle du XIX<sup>e</sup> siècle qui allait donner naissance au monde moderne.

Mais la logique des hommes de la Révolution allait faire peser sur la classe ouvrière naissante un sort d'autant plus sévère sinon même inhumain qu'elle se trouvait privée de protection. L'industrialisation allait soumettre les travailleurs à une dépendance économique de plus en plus forte avec la montée en puissance de la grande industrie. Innombrables sont les textes et les témoignages sur la condition cruelle des hommes, des femmes et des enfants entraînés par le rythme qui ira s'accéléralant du développement industriel. Tout le siècle sera marqué par les efforts souvent désespérés menés par <sup>p.049</sup> une poignée d'hommes au sein d'associations, de mutuelles professionnelles s'inspirant parfois des anciens compagnonnages pour tenter d'améliorer la condition des ouvriers. Il sera marqué aussi par l'engagement de quelques grands esprits de leur temps et de quelques rares chefs d'entreprises tel Daniel Legrand — le précurseur de l'O.I.T. — justement préoccupés par la montée du paupérisme et l'exploitation des ouvriers. Il a fallu presque un siècle pour qu'en France la Chambre des Députés vote, en 1884, une loi qui va permettre à des groupements de patrons d'un côté, de travailleurs

## Les usages de la liberté

de l'autre de se constituer sans qu'ils aient à solliciter l'autorisation des pouvoirs publics.

Encore faut-il souligner qu'en introduisant dans la législation le droit d'association, le législateur en a strictement fixé les contours. C'est ainsi que la loi de 1884 qui reconnaît la liberté syndicale écarte expressément l'idée de faire élire des représentants, c'est-à-dire des syndics, par les travailleurs de chaque profession. La crainte était forte de voir chaque profession se constituer à l'image des anciennes corporations disposant en quelque sorte d'une souveraineté déléguée à des syndics dotés en fait du pouvoir d'imposer des contraintes à tous les salariés membres de la profession.

Ainsi le syndicalisme dont la loi consacre l'existence en France près de cent ans après la Révolution et au terme d'une longue lutte procède d'une vision libérale de la société. En cela il s'inscrit dans les perspectives de la Révolution. Mais il est aussi et surtout un contre-pouvoir né de l'évolution de la société industrielle. D'abord refusé au nom de la liberté — c'est la loi Le Chapelier de 1789 — le syndicalisme ouvert par la loi de 1884 est l'expression concrète de la liberté.

Si l'histoire du mouvement ouvrier en France est exemplaire en ce sens qu'elle a été fortement marquée par les effets de la Révolution sur le mouvement des idées et des hommes, elle a été non moins mouvementée dans d'autres pays gagnés, de leur côté, par les mutations spectaculaires engendrées au XIX<sup>e</sup> siècle par la révolution industrielle. Cela est vrai de la Grande-Bretagne où le mouvement d'urbanisation a été plus marqué qu'ailleurs et où, par conséquent, les tentatives étaient plus fortes de la part des travailleurs de se <sub>p.050</sub> rassembler en communautés et en syndicats.

## Les usages de la liberté

Le même phénomène a été observé en Allemagne, en Italie, aux Etats-Unis, au Japon, mais dans chacun de ces pays, dans des conditions dictées par l'histoire, par la culture, les traditions. Au total un panorama contrasté marqué par des avancées et des reculs incessants, des concessions mais aussi des répressions, dans un débat confus mettant aux prises les gouvernements, les entreprises et les syndicats naissants.

Dans cette longue marche, deux dates allaient marquer profondément l'évolution du mouvement ouvrier. La première, 1917, c'est la Révolution d'octobre qui, à travers toutes les constitutions qu'a connues l'Union soviétique, a asservi les syndicats au parti communiste. La seconde, 1919, c'est l'année de création de l'Organisation internationale du Travail. Née du Traité de Versailles — sa constitution figure dans le chapitre XIII — l'O.I.T. s'inscrit clairement dès le départ dans un modèle de société visant à la justice sociale et au progrès économique dans des conditions de concurrence loyale et dans le respect absolu des libertés.

René Cassin a vu, dans cet événement, les prémisses d'un droit international portant sur les libertés individuelles essentielles. Pour donner à leur entreprise tout le sens et toute la portée nécessaires, les fondateurs de l'O.I.T. n'ont pas hésité à lui donner une structure unique, chaque pays étant représenté, au sein des organes délibérants de l'O.I.T., par les représentants gouvernementaux, bien sûr, mais également par les mandataires dûment choisis des patrons et des ouvriers. Il fallait une grande hardiesse aux rédacteurs de ce traité non seulement pour créer une institution chargée des problèmes du travail dans le monde, mais pour en confier la charge à des



## Les usages de la liberté

représentants gouvernementaux certes, mais aussi patronaux et ouvriers. Cette audace n'était que l'expression d'un choix fondé sur la liberté : liberté d'entreprendre, liberté d'association et, bien sûr, lutte contre toutes les discriminations fondées sur le sexe, la religion, les convictions politiques, discriminations qui sont autant d'agressions à la liberté et aux droits de l'homme.

Ainsi, depuis 1919, l'O.I.T. s'est attachée à aider les Etats membres, au nombre aujourd'hui de 150, à se donner les moyens d'une <sup>p.051</sup> politique économique et sociale fondée, je l'ai dit, sur la liberté et servie par des institutions, des mécanismes et des acteurs adhérant aux principes de la liberté. Son action a été, au départ, et demeure une action normative marquée par l'adoption, depuis sa création, de quelque 170 conventions internationales du travail qui sont autant de traités internationaux. L'O.I.T. a enregistré plus de cinq mille ratifications d'instruments portant sur tous les domaines de la politique sociale. Est-il besoin de dire la part que jouent dans ce travail normatif les partenaires sociaux rassemblés avec les gouvernements chaque année au sein de la Conférence internationale du Travail ? La Conférence offre le cadre, au plan international, de ce qu'il est convenu d'appeler, au plan national, la négociation collective. En effet, si l'O.I.T. a fait une large place à la législation, elle n'a cessé d'insister sur la nécessité d'ouvrir le plus possible l'espace de concertation par le jeu des négociations librement conduites entre représentants d'organisations professionnelles fortes et responsables. La liberté ne va jamais sans la responsabilité. Si l'Organisation peut se flatter d'avoir enregistré d'incontestables succès comme en

## Les usages de la liberté

témoigne la législation des Etats membres dont tous, sans exception, s'inspirent des normes fixées à Genève, elle a connu aussi des échecs ou, plutôt, des tensions et des crises d'autant plus sérieuses que l'O.I.T. a vécu, en les surmontant, les événements les plus dramatiques de notre temps : la grande dépression de 1929, la Seconde Guerre mondiale, la décolonisation, la guerre froide doublée à Genève d'une bataille idéologique souvent implacable.

L'action de l'O.I.T. pour la défense du syndicalisme a été marquée par un combat permanent contre les dictatures qui, toutes, ont ou bien écrasé le mouvement syndical ou tenté d'en faire l'instrument ou la courroie de transmission du parti politique au pouvoir. Telles furent les batailles menées contre la Grèce des colonels, l'Espagne franquiste, le Portugal de Salazar. Tel a été le sens de l'action menée sans défaillance pour aider le syndicat Solidarité en Pologne dès sa création en 1981 à survivre d'abord pendant l'état de guerre, puis à surgir ensuite en tant que syndicat libre appelé aujourd'hui à jouer un rôle de premier plan dans la restauration de la démocratie en Pologne et le redressement de son économie.

<sup>p.052</sup> Le syndicalisme apparaît donc comme l'une des conditions nécessaires même si elle n'est pas suffisante pour asseoir la démocratie. On ne peut se défendre, à cet égard, de nourrir des inquiétudes en constatant que si le mouvement ouvrier et le syndicalisme demeurent vivants et forts dans un grand nombre de pays, en particulier les pays scandinaves, par contre dans d'autres, y compris des pays de vieille tradition démocratique, le syndicalisme connaît des difficultés qui se traduisent par une érosion du nombre de travailleurs syndiqués. Il y a à cela de

## Les usages de la liberté

nombreuses raisons. Les quelque quinze années au cours desquelles le monde industriel s'est efforcé plus ou moins bien de gérer la crise ont été marquées par des mutations technologiques impressionnantes. Leur rythme s'accroît.

L'appareil de production a été soumis à de vives tensions et le marché du travail profondément affecté par les compressions d'effectifs, par les restructurations spectaculaires de certaines branches de l'industrie manufacturière. Les dernières années ont vu une expansion rapide du secteur tertiaire et la multiplication des petites et moyennes entreprises dont certaines ont d'ailleurs remarquablement maîtrisé les technologies de pointe. Ainsi la composition de la main-d'œuvre a été profondément modifiée comme l'a été, d'ailleurs, l'attitude des salariés. Les niveaux de qualifications requises pour les nouveaux emplois ainsi que la répartition de ces emplois par secteur ont changé. Par ailleurs, des formes nouvelles de travail ont surgi : emplois précaires ou atypiques, travail temporaire, travail à temps partiel ou à domicile, à durée déterminée ou en sous-traitance. Le panorama du monde du travail a changé et risque d'être affecté en profondeur par la conjonction d'une série de facteurs qui découlent des nouvelles données de l'économie.

Il faut craindre l'apparition d'une société dédoublée comportant, d'un côté, des groupes professionnels pour ne pas dire des castes tentées par la stricte défense de leurs intérêts sectoriels et, de l'autre, une masse de travailleurs bénéficiant les uns d'une sécurité précaire et d'une protection sociale limitée, les autres privés de travail, subsistant dans le meilleur des cas grâce à des allocations sociales. Il ne faut pas, dès lors, s'étonner que dans une situation aussi mobile que celle qui a caractérisé les marchés

## Les usages de la liberté

du travail au cours des quinze p.053 dernières années, les structures syndicales aient vacillé. Tout d'abord, le taux de syndicalisation a baissé dans de nombreux pays occidentaux dans la mesure où le chômage augmentant a détourné de nombreux travailleurs des syndicats. D'autre part, les secteurs traditionnels les plus syndiqués ont été parmi les plus touchés par les mesures de restructuration et de compression du personnel. Enfin et surtout, les syndicats continuent à éprouver de grandes difficultés à s'adapter aux besoins et aux aspirations d'une main-d'œuvre de plus en plus hétérogène.

Il est notable que les techniciens qualifiés, les jeunes ou les travailleurs — en particulier les femmes — attirés par des formes atypiques d'emploi, montrent peu d'empressement à rallier les rangs des syndicats. Il faut, par ailleurs, observer que la crise du mouvement syndical dont certains exagèrent, à dessein, la gravité a encouragé certains employeurs à tenter de marginaliser les syndicats soit ouvertement, soit en privilégiant le rapport direct avec les salariés. Il n'est pas jusqu'à l'action des pouvoirs publics qui n'ait troublé le jeu dans la mesure où la plupart des pays en proie à de graves déséquilibres budgétaires se sont efforcés de réglementer le droit de négociation collective et d'exercer une sorte de police des salaires. Tant dans le secteur privé que dans le secteur public se sont développés des débats sur le thème d'une plus grande flexibilité du marché du travail. Ces débats ont mis en lumière la nécessité de poursuivre avec vigueur les restructurations nécessaires et de supprimer les rigidités superflues. Ils ont aussi et surtout montré la nécessité de nourrir le dialogue social à tous les niveaux entre partenaires sociaux et entre ces

## Les usages de la liberté

derniers et la puissance publique. Ce qui est en cause, c'est la nécessité à la fois de permettre aux entreprises d'être concurrentielles mais aussi d'apporter des améliorations à la condition des travailleurs.

L'accord est désormais unanime sur l'importance, à cet égard, de l'éducation et de la formation ainsi que d'une organisation judicieuse du travail dans le but d'enrichir les tâches de chacun. Ainsi la négociation collective, instrument de la politique contractuelle, apparaît comme un élément essentiel du débat social. Il appartient aux partenaires sociaux d'en tirer tout le parti possible. Il appartient <sup>p.054</sup> à l'Etat d'en fixer les règles, en particulier en veillant au strict respect de la liberté syndicale et de la liberté du travail, de l'égalité des chances et de l'égalité de traitement. Le législateur a le devoir de garantir les droits fondamentaux.

A la lumière de ces quelques observations, il est clair que rien ne serait plus contraire à l'intérêt des travailleurs comme à celui des agents économiques que de tenir la crise du syndicalisme comme fatale ou simplement de jouer sur la soi-disant dérive des syndicats. Face aux problèmes qui se posent, il convient, au contraire, de tout faire pour renforcer la capacité de réflexion, d'action et de négociation des organisations patronales, d'un côté, et des organisations ouvrières, de l'autre. Jouer leur faiblesse, c'est courir le risque d'anémier le corps social et de mettre en péril la démocratie.

\*

### Entretien

@

**M. GABRIEL AUBERT** : Je remercie M. Blanchard de son riche propos introductif, de sa perspective historique sur la liberté syndicale et surtout de ses observations sur le présent. Je donne maintenant la parole à M. Antoine Lyon-Caen, professeur à l'Université de Paris.

**M. ANTOINE LYON-CAEN** : Je voudrais présenter trois séries d'observations pour essayer de lancer peut-être aussi un débat sur l'histoire de la liberté syndicale, la très complexe structure de la liberté syndicale, et la nécessité d'une mise en perspective sociale de l'analyse actuelle de la liberté syndicale.

Contrairement peut-être à M. Blanchard, je ne pense pas que la Révolution française, ou en tout cas les textes de 1789 et 1791, ait pris un parti radical sur l'association et le syndicat ; je pense que notamment le célèbre décret Dalarde et la loi Le Chapelier manifestent une prévention contre toute renaissance de l'esprit de corps, interdisent l'assemblée, mais ne marquent aucun mépris du travail. La loi Le Chapelier me semble avoir laissé ouverte la constitution possible, ou du moins l'idée que l'on peut constituer, sur une base purement volontaire, des groupements entre citoyens assemblés. Et quand on relit les documents, on s'aperçoit que l'idée même du groupement ouvrier, du groupement de travailleurs est absente du débat. Pour moi, cette absence signifie qu'il n'y a pas d'hostilité de principe, de rejet politique du groupement volontaire. C'est une autre rationalité qui s'exprime dans la loi Le Chapelier.

<sup>p.055</sup> J'ajouterai deux observations historiques. Il y a l'exaltation, dans un sens très positif, de la propriété. La propriété comme instrument critique à l'égard des institutions de l'Ancien Régime et la propriété comme futur et essentiel critère de définition du statut d'un individu. Et tout le XIXe siècle est marqué dans le monde ouvrier par la revendication de la propriété du travail. Les grands textes de 1848 présentent le travail comme le capital du prolétaire, et c'est, me semble-t-il, la ligne principale d'analyse de l'idéologie ou des idiomes de la Révolution appliqués aux rapports de travail, beaucoup plus que l'hostilité à l'égard de l'organisation syndicale de l'association.

Et puis, une dernière notation historique : l'étude qui a été faite des travaux

## Les usages de la liberté

préparatoires de la loi de 1884 montre que le mouvement ouvrier a rejeté la loi de 1884, et ce rejet mérite explication.

Je crois que l'on peut avancer deux observations. La première est qu'il faut en finir, ou en tout cas essayer d'avoir une position beaucoup plus tempérée, à l'égard de cette interprétation, qui nous anime plus ou moins tous, d'un droit du travail conquête de la classe ouvrière. La fin du XIXe siècle en France est marquée par une explosion de revendications patronales. Nous en avons assez des travailleurs flexibles, des grands textes, des grands documents ; la presse est pleine de dénonciations par les employeurs de la flexibilité ouvrière. Nous n'arrivons pas à conserver les travailleurs, ils se replient sur des formes d'organisations précapitalistes, ils sont ouvriers de métier, ils font ce qu'ils veulent, ce sont eux qui ont le savoir, nous nous n'avons rien. Le droit du travail français de la fin du XIXe siècle est aussi une conquête patronale : comment fixer la main-d'œuvre, comment permettre le développement d'un nouveau mode d'organisation de la production ? Et je serais tenté de dire que la loi de 1884 n'est pas étrangère à cette revendication patronale. C'est le terme d'un compromis politique.

L'autre observation, qui va me ramener à 1791, c'est que la loi de 1884 consacre une conception purement libérale de la liberté syndicale et je rejoins tout à fait les propos de M. Blanchard. Le syndicat est un organisme purement privé, ce n'est pas un organisme collectif de la profession. Le syndicat a d'ailleurs un objet que l'on peut circonscrire de manière négative : il a comme objet les domaines dans lesquels les femmes n'interviennent pas et c'est probablement ce qui a profondément changé et qui oblige à reconsidérer aujourd'hui les difficultés de la liberté syndicale.

Cette liberté syndicale est très complexe dans sa structure, et c'est là la deuxième série de remarques que je peux faire très rapidement. Une liberté est toujours complexe dans sa structure parce qu'une liberté est un impératif pour ceux qui doivent la respecter, c'est-à-dire ceux qui n'en sont pas titulaires. Mais c'est d'une certaine manière une sphère d'autodétermination pour ceux qui sont supposés en être titulaires. Or, la liberté syndicale, ce qui en fait la très grande difficulté d'analyse, c'est que l'on peut hésiter sur sa titularité. Qui en est titulaire : le travailleur ou l'organisation ? C'est qu'au fond cette liberté a au moins trois dimensions qui sont potentiellement <sup>p.056</sup> conflictuelles : une

## Les usages de la liberté

dimension individuelle, la liberté d'adhérer ou de ne pas adhérer, que certains pays ne reconnaissent pas. Cette liberté individuelle est la matrice, la mère du pluralisme syndical. Il y a une deuxième dimension évidente qui est que la liberté syndicale est aussi la liberté d'un groupement de se définir, de s'organiser. Cette liberté d'organisation est-elle aussi préservée qu'on le pense ? Songez aux lois anglaises qui ont pour objet principal d'empêcher l'autonomie d'organisation syndicale, c'est dire que le syndicat ne peut pas définir comment il s'organise. Et il y a une troisième dimension qui est la liberté d'action syndicale, à savoir la liberté pour un mouvement d'engager, sous la forme qu'il détermine, telle ou telle activité.

Ces trois dimensions sont potentiellement conflictuelles et, si l'on faisait une étude un peu spectrale de l'ensemble des situations internationales, on s'apercevrait que l'histoire a privilégié telle dimension au détriment de telle autre. Il est clair que dans le système français, par exemple, seule la première dimension a été exaltée, car elle était intégrée dans la construction révolutionnaire, la liberté individuelle syndicale, la liberté de se grouper, et son corollaire, la liberté de ne pas se grouper. D'autres pays ont exalté d'autres dimensions ; on peut dire que la Grande-Bretagne n'a jamais mis un accent marqué sur la liberté individuelle, mais curieusement, c'est le gouvernement actuel qui souligne les vertus de la liberté individuelle syndicale. Ces textes ne sont pas des textes antisyndicaux, ce sont des textes qui exaltent la liberté individuelle syndicale.

Cela me permet une troisième série de remarques. Je partage absolument les analyses de M. Blanchard sur les liens fondamentaux entre la liberté syndicale, son exercice, et la démocratie. Il me semble que si la liberté syndicale est aujourd'hui au centre obligé des préoccupations, c'est en raison d'un renversement dans les pays de l'Europe de l'Ouest, et je pense que les pays de l'Europe de l'Est voient se profiler cette période : un renversement de perspective des rapports entre le syndicat et l'Etat.

Le syndicat a été vu, dans les pays de l'Europe de l'Ouest, et dans la période où il a été formalisé, comme forme d'organisation spéciale du monde ouvrier, comme protégé contre l'Etat, et le syndicaliste, ou le militant, ou l'adhérent, comme protégé dans son adhésion et dans son action contre l'Etat.

La grande transformation du XXe siècle est que l'Etat s'appuie sur le



## Les usages de la liberté

syndicat, que le syndicat est intégré aux structures de l'Etat ; le syndicat, loin d'être simplement un organe d'expression du monde ouvrier, est devenu un instrument « réglementaire ». Sans doute devinerait-on que dans l'histoire de la forme syndicale cette idée n'était pas étrangère, mais ce qui est nouveau et qui est peut-être né avec l'O.I.T. en 1919, c'est que le syndicat devient, dans certains pays, une autorité professionnelle. On a parlé d'institution publique à caractère subsidiaire ; d'autres formules furent aussi employées. Le syndicat est devenu un principe d'ordre, un élément de notre mode de gouvernement ; c'est là que le syndicat rencontre un défi qu'il n'a pas fini de relever parce que l'on peut émettre toute une série <sup>p.057</sup> d'hypothèses sur les libertés et leur exercice, notamment la liberté syndicale et son exercice dans ses différentes facettes, sur l'incidence de l'attribution de fonctions réglementaires aux syndicats, de fonctions de gestion de la société elle-même.

Je terminerai par deux questions, à savoir : l'affaiblissement du syndicat constaté dans plusieurs pays, notamment les pays de l'Europe latine. Cet affaiblissement ne va-t-il pas de pair avec la valorisation étatique du syndicat ? Autrement dit, la qualité d'un syndicat n'est-elle pas inversement proportionnelle à sa capacité ?

La fonction représentative et réglementaire des syndicats ne s'accompagne-t-elle pas d'une mise en cause de leur légitimité militante originaire ? Tous les pays de l'Europe de l'Ouest connaissent cette question : si le syndicat peut poser des règles, alors qui sont les dirigeants des syndicats qui peuvent poser ces règles ? Ont-ils une seule et simple légitimité suffisante dans leur militantisme, dans leur vertu, ou faut-il qu'ils soient élus ? Faut-il que le modèle de la démocratie politique pénètre le modèle syndical, alors que ce sont deux mondes qui, dans beaucoup de pays, se sont constitués non pas forcément l'un contre l'autre, mais l'un sans l'autre ?

Il me semble que c'est autour de cette évolution de la fonction du syndicat que l'on trouve résumé l'ensemble des défis que concentre aujourd'hui la liberté syndicale. Non que j'en appelle à la restauration des valeurs originelles du syndicalisme du XIXe siècle ; mais je crois que les difficultés du syndicalisme ne naissent pas simplement d'une hostilité patronale qui est aussi ancienne que le syndicalisme, mais qu'elles naissent du syndicalisme lui-même, à savoir des tentations auxquelles il a peut-être cédé et c'est là, me semble-t-il, que le

## Les usages de la liberté

syndicalisme doit faire un effort sur lui-même avant d'attendre de la part des employeurs une main tendue qui à mes yeux aura bien du mal à venir.

**M. GABRIEL AUBERT** : Je remercie très vivement M. Lyon-Caen de ses remarques. Il a été dit tout à l'heure que l'action syndicale en Europe de l'Ouest connaissait une certaine banalisation, ou peut-être même un certain déclin ; au contraire, en Europe de l'Est le mouvement est inverse, le mouvement syndical connaît un développement très important, aussi du point de vue politique. C'est la raison pour laquelle je suis particulièrement heureux de saluer la présence de M. Waclaw Szubert, professeur à l'Université de Lodz, qui a été un des conseillers de Solidarité.

**M. WACLAW SZUBERT** : Le sujet de cette session incite à une réflexion approfondie sur les problèmes fondamentaux du monde contemporain. La notion de liberté, toujours essentielle et vivante, se reflète différemment dans les aspirations humaines et dans la conscience collective, et en même temps elle change de contenu. Dans certaines circonstances historiques, la liberté peut sembler dépendre de l'élimination <sup>p.058</sup> d'un seul obstacle empêchant sa matérialisation, du renversement de l'ancien régime, du recouvrement de l'indépendance du pays, de la libération d'un pouvoir totalitaire. Dans de telles situations, on se fait l'idée d'une liberté globale déterminant le développement de la société, ou bien on tend à élargir la notion de liberté particulièrement importante qui symbolise toutes les acquisitions les plus désirées.

Pourtant, abstraction faite de ces situations exceptionnelles, le besoin s'impose de discerner les divers domaines auxquels correspondent les libertés bien définies, souvent complémentaires, parfois contradictoires, individuelles et collectives, qui expriment les valeurs particulièrement appréciées et déterminent les buts de la société. C'est ainsi que l'on passe nécessairement du singulier *la liberté*, au pluriel *les libertés*. Parmi les libertés particulières, c'est la liberté syndicale qui suscite un vif intérêt à l'époque contemporaine. M. Blanchard a évoqué le processus historique qui avait mené à travers de grandes difficultés à sa reconnaissance. Pourtant les obstacles auxquels se heurte sa mise en œuvre n'appartiennent pas seulement au passé. L'expérience des pays européens qui pendant des décennies avaient été soumis à un régime totalitaire et qui maintenant sont en train de s'en affranchir semble particulièrement digne d'attention.

## Les usages de la liberté

Qu'il me soit permis de m'arrêter à quelques aspects de ce processus concernant d'abord la notion de la liberté syndicale, ensuite le problème que pose son exercice, et enfin sa confrontation avec d'autres orientations de l'activité collective des travailleurs. J'aimerais le faire en tenant compte de l'expérience de la Pologne.

La création en 1981 d'un syndicat vraiment indépendant, après des décennies où le syndicalisme était réduit à un rôle de courroie de transmission du Parti et ne jouissait d'aucune autonomie, fut un acte révolutionnaire. L'existence même de ce syndicat était incompatible avec le système politique en place et supposait un changement profond de ce régime. Son existence traduisait non seulement les revendications professionnelles des travailleurs, mais aussi leurs aspirations de citoyens à la justice sociale, à la dignité humaine, aux libertés publiques. C'est donc à travers l'organisation syndicale, la seule organisation autogérée dont la formation se soit à l'époque montrée possible dans les milieux ouvriers, grâce à sa combativité, que se sont exprimées les orientations politiques vers un autre modèle global de la société. La notion de liberté syndicale a donc pris une signification élargie dépassant les revendications directes du monde du travail.

C'est justement parce que Solidarité n'était pas un syndicat comme les autres que cette organisation a connu un succès extraordinaire et a pu attirer comme membres la grande majorité des travailleurs. C'est aussi la raison pour laquelle elle n'a pas pu survivre dans les circonstances de l'époque, en 1981, même si elle fut reconnue en tant que syndicat.

Dans une situation maintenant complètement différente, Solidarité a gagné la possibilité d'agir en tant que mouvement, voire parti politique, qui a même accédé au pouvoir comme force dirigeante d'une coalition unissant des milieux réformateurs. Par conséquent, au sein de cette <sup>p.059</sup> organisation précédemment unifiée se produit un partage des fonctions qui a réduit le syndicat Solidarité à son rôle propre, exercé à côté d'autres organisations dont la coexistence marque le pluralisme syndical. La liberté syndicale est à présent reconnue en droit et en fait, ce qui traduit l'attitude de la classe ouvrière consciente de la force qu'elle représente, mais la question se pose de savoir quels sont les facteurs déterminant l'exercice de cette liberté. Or, plusieurs entraves limitent le champ d'action des syndicats : tout d'abord, ils ne se trouvent plus en face d'un

## Les usages de la liberté

gouvernement représentant le régime totalitaire, jugé responsable de l'effondrement de l'économie et de l'oppression de la société. Les nouveaux dirigeants du pays maintenant au pouvoir ont mis en œuvre de profondes reconstructions de l'économie, de la vie sociale et politique. S'opposer à cette œuvre serait contredire le programme du syndicat Solidarité, même si la politique du nouveau gouvernement ne promet pas de succès immédiat et demande les sacrifices nécessaires pour assurer sa réussite à l'avenir.

Voilà le premier problème délicat et une difficulté qu'affronte le syndicat.

La deuxième difficulté vient du fait que le syndicat se trouve sous la pression des travailleurs qui revendiquent l'amélioration des conditions de vie, qui se sont dramatiquement dégradées ces derniers temps. La situation économique du pays ne lui permet pas de répondre à ces espérances, elle impose plutôt la nécessité de convaincre les travailleurs de modérer leurs aspirations et de prendre une part active aux efforts que demande la résolution des problèmes économiques, dont dépendent le développement du pays et le relèvement du niveau de vie. Un aspect important de ce problème provient du niveau auquel se déroulent les négociations collectives et sont conclus les accords sur les salaires.

Le fait que c'est surtout dans les entreprises que se manifestent les conflits collectifs et que se font les négociations sur les salaires entraîne un sérieux inconvénient. Il consiste notamment en ce que le groupe le plus influent des travailleurs gagne de cette manière des avantages aux dépens de ceux qui ne sont pas en mesure d'exercer une pression aussi efficace. En outre, il en résulte une hausse accélérée des salaires et des prix qui fait monter l'inflation en spirale.

Il a été suggéré de déplacer le centre de gravité des négociations sur les salaires vers un niveau supérieur ; la politique des salaires devrait être confiée aux organisations centrales représentant le monde du travail et les employeurs. Pourtant, vu la structure actuelle du mouvement syndical et l'attitude de certains groupes de travailleurs, cette solution semble difficile à adopter. La question de savoir comment aménager des négociations collectives et tempérer les revendications provoquant des conflits particulièrement aigus et nuisibles se pose donc. Il ne me semble pas que le droit puisse imposer des règles efficaces à cet égard. L'expérience polonaise confirme cette opinion. En reconnaissant le droit de grève aux syndicats, les législateurs polonais le subordonnaient à

## Les usages de la liberté

plusieurs conditions, dont la plupart sont empruntées à la jurisprudence des pays occidentaux, mais dont l'ensemble aboutit à une réglementation minutieuse, apportant des p.060 restrictions considérables à l'exercice du droit de grève, si bien qu'il est devenu très difficile de faire valoir ses droits conformément aux dispositions légales. Pourtant, dans la pratique, il s'est avéré également difficile de faire respecter cette disposition en cas de conflits aigus et de fermes revendications des travailleurs. La situation générale dans le pays ne permettait pas d'adopter des mesures rigoureuses. On a donc préféré régler les conflits à l'amiable avec des concessions aux travailleurs, sans infliger de sanctions aux grévistes, malgré le caractère illégal de leur action. On constate que l'intervention du droit dans ce domaine peut aboutir à sa méconnaissance, ce qui contribue à annuler son prestige. Il faut chercher d'autres moyens pour concilier la reconnaissance du droit de grève avec le respect de certaines règles de conduite ayant pour but d'en empêcher les abus. Voilà un des problèmes importants que les syndicats ont à affronter dans mon pays.

Une difficulté à part résulte de l'existence des organes représentatifs du personnel associés à la gestion des entreprises. Organes qui dans d'autres pays de l'Europe de l'Est fonctionnent en symbiose avec les syndicats et qui en Pologne constituent un organisme distinct, bien qu'ils soient obligés de compter avec eux. La coexistence de ces deux formes parallèles de représentation des intérêts des travailleurs ne manque pas de poser des problèmes. Il faut d'abord noter que l'attitude de Solidarité envers l'établissement, en 1981, d'organismes autogestionnaires dans les entreprises n'était pas primitivement positive, ce qui s'expliquait par une certaine appréhension d'assumer des responsabilités de nature à restreindre la liberté de contestation à peine acquise. L'opinion a ensuite prévalu que l'association des travailleurs à la gestion des entreprises peut être un complément utile à l'action syndicale, sans engager directement les syndicats.

La présence des deux systèmes de représentation ouvrière dans l'entreprise produit une rivalité et est de nature à occasionner quelques conflits résultant de leur orientation différente que symbolisent d'une part liberté-autonomie, et d'autre part liberté-participation, distinction bien connue dans l'histoire des institutions et des idées et qui prend dans les milieux ouvriers une nouvelle signification.

## Les usages de la liberté

Permettez-moi d'ajouter encore quelques mots concernant la liberté syndicale des travailleurs. Il est évident que la liberté syndicale intéresse non seulement les travailleurs mais également les employeurs. Et les effets des régimes totalitaires étaient désastreux pour les deux. Aucune représentation autonome ne pouvait plus subsister dans ce régime ; les syndicats ont été privés de leur caractère propre et les organisations des employeurs ont été remplacées par les organes de l'administration économique de l'Etat auxquels étaient soumises les entreprises nationalisées. En outre, la notion même d'employeur a été déformée. Le seul patron important des entreprises nationalisées — parce que l'indépendance des coopératives n'était qu'apparente et le secteur privé insignifiant — a été privé d'une grande partie de ses attributions. Il agissait, il est vrai, comme partie au contrat de travail mais il était lié par des règles relatives à la politique de l'emploi, à la disponibilité des fonds de salaires, à l'application de mesures p.061 disciplinaires et il devait aussi respecter les conditions de travail résultant des situations précédentes, par exemple ce qui était exigé comme réduction de salaire pour abandon irrégulier de l'emploi précédent. Dans une telle situation, les entreprises nationalisées n'étaient qu'un employeur direct, tandis que l'Etat agissait toujours comme l'employeur indirect en intervenant dans les rapports de travail.

A présent, vu les modifications que subissent la position et la structure des entreprises nationalisées, vu le développement de nouvelles unités de production et du secteur privé, apparaît le besoin de redonner sa signification propre à la notion d'employeur et d'en créer une représentation adéquate. La législation en vigueur ne correspond pas encore à ce besoin, mais l'on note quelques nouvelles initiatives. Les associations d'employeurs sont en train de se constituer, d'organiser leurs activités. On voit donc se former une représentation des employeurs en tant que partenaires des syndicats dans les négociations collectives et coparticipants à la coopération internationale en particulier au sein de l'O.I.T. Cette expérience confirme l'utilité des standards internationaux que reflète la structure tripartite de cette organisation et tend à rétablir l'équilibre souhaitable dans le rapport triangulaire entre les trois sujets sur lesquels reposent les droits du travail : l'État, les travailleurs et les employeurs. Les réalisations en cours dans les pays de l'Europe de l'Est, dont la Pologne, préparent la voie à la ratification de la convention n° 144 de l'O.I.T., relative aux consultations tripartites sur la mise en œuvre de normes internationales, et

## Les usages de la liberté

surtout elles confirment l'importance de ces normes dans le rapprochement des systèmes de droit du travail dans les pays à régime socio-politique différent, ce qui sert à donner une signification réelle à la conception de l'Europe, maison commune unissant les pays de l'Est et de l'Ouest.

**M. GABRIEL AUBERT** : J'invite le professeur Andreas Auer, mon collègue à la Faculté de Droit, à nous faire part de ses remarques.

**M. ANDREAS AUER** : Je suis honoré de l'invitation qui m'a été adressée et en même temps je suis un peu gêné d'être assis là parce que, premièrement, je ne suis pas un spécialiste du droit du travail. Je le suis également parce que j'ai l'impression, et peut-être même la conviction, que la Constitution n'est que pour très peu de chose dans la réalité de la liberté syndicale, dans la réalité de la problématique que nous discutons aujourd'hui.

Si je me trouve néanmoins parmi vous, c'est que je me suis aperçu qu'au fond la liberté syndicale est une occasion idéale de se rendre compte de la façon dont nous, les constitutionnalistes, nous construisons notre petit monde, nos concepts : et je vais donc essayer de vous expliquer très rapidement en quoi l'exemple de la liberté syndicale permet de remettre en cause les deux façons traditionnelles de construire les libertés constitutionnelles, les droits fondamentaux, telles que les constitutionnalistes les pratiquent.

p.062 On peut construire la liberté syndicale tout d'abord sur un modèle individualiste, classique, comme une liberté, comme un acte qui protège une certaine activité qui appartient à l'individu. On peut construire la liberté syndicale d'une autre façon, comme l'obligation pour l'Etat de mettre à la disposition des titulaires des libertés les moyens qui leur permettent de les exercer. Voilà les deux grands modèles de liberté qui existent encore dans une certaine mesure au niveau de la théorie. Je prétends que ces modèles n'ont jamais correspondu à la réalité de la liberté syndicale en particulier, ni à l'Ouest où c'est évidemment la première théorie qui était favorite, ni à l'Est, où jusqu'à il y a peu de temps, c'est la deuxième qui était prépondérante. Pourquoi ?

La première approche, individualiste, classique, essaie donc de construire la liberté syndicale comme une faculté qui appartient à l'individu, un espace d'autodétermination qui est principalement dirigé contre l'Etat. La liberté est

## Les usages de la liberté

l'espace qui nous appartient et dans lequel l'Etat ne peut pas pénétrer. Dans un prolongement, on a admis que les menaces contre la liberté ne viennent pas seulement d'en haut, de l'Etat, des autorités, mais d'à côté, de l'autre, du tiers, de l'employeur, pour parler concrètement. On a conçu la liberté par rapport non seulement aux relations verticales entre l'Etat et les particuliers, mais également aux relations horizontales entre les particuliers. Cette conception-là, et je crois que l'exemple de la liberté syndicale permet de l'illustrer, conduit à deux absurdités. Je prends pour exemple le droit de grève. La Constitution garantit-elle le droit de faire la grève ? Beaucoup d'auteurs pensent que oui, d'autres pensent que non, on admet que la Constitution garantit un droit de grève et on part dans cette reconnaissance au moyen de trois tours de force qui s'accompagnent de plusieurs anomalies.

Premier tour de force, le droit de grève est déduit de la liberté d'association, on va d'un premier pas vers la liberté de coalition et on reconnaît que cela englobe une activité déterminée d'une association déterminée au sujet des syndicats.

Le deuxième tour de force est que l'on est obligé de reconnaître à ces libertés un effet horizontal dans les relations entre les particuliers et de dire que ce sont non seulement les autorités étatiques qui sont limitées par l'existence d'un droit constitutionnel de faire la grève, mais aussi les employeurs.

Troisième tour de force — et ce sont la jurisprudence fédérale et la doctrine qui agissent là : on ne reconnaît un droit constitutionnel de faire la grève qu'en soumettant l'exercice du droit de grève au respect du principe de la proportionnalité, ce qui dans la théorie des droits fondamentaux est une inversion assez originale mais radicale, le principe de la proportionnalité étant dirigé en règle générale non pas contre l'exercice de la liberté mais contre les restrictions qui sont apportées à une certaine liberté.

Voici donc, brièvement, quelques tours de force qui conduisent au droit de grève garanti, droit constitutionnel très particulier dans cette perspective. D'abord, tout le monde doit admettre que si l'on reconnaît le droit <sup>p.063</sup> de grève, on doit pouvoir y renoncer à certaines conditions ; par contrat, convention collective de travail, certaines organisations peuvent y renoncer : c'est déjà, pour ce qui est du point de vue des droits constitutionnels, quelque chose d'assez particulier. Ensuite, on admet, sans plus, que des catégories



## Les usages de la liberté

entières de la population ne jouissent pas de ce droit constitutionnel, les fonctionnaires en particulier, ainsi que d'autres personnes qui sont dans un rapport spécial avec l'Etat. Et puis la titularité de ce droit évidemment pose un problème énorme. Qui en est titulaire ? Probablement les syndicats. Ceux qui en sont les titulaires effectifs ne peuvent pas agir en justice, parce qu'en Suisse en tout cas, il n'est pas admis que la liberté d'association puisse être invoquée par des personnes morales, tandis que ceux qui en sont les titulaires réels, peut-être les individus, ne peuvent pas l'exercer parce que c'est un droit collectif qui ne peut pas être exercé par un individu seul.

Bref, cette conception classique ne peut admettre un droit constitutionnel de grève qu'au prix de plusieurs coups de canif à un certain nombre de principes qui sont à la base même de cette protection constitutionnelle des libertés.

Il y a l'autre version, l'autre construction possible des libertés, qui, encore une fois, insiste sur le caractère purement formel d'une reconnaissance constitutionnelle de la liberté, qui place l'accent sur les moyens matériels qui permettent au titulaire de la liberté de la mettre en œuvre. La conception individualiste construit la liberté comme un rapport exclusif entre l'individu et l'Etat ; la deuxième conception construit la liberté comme une espèce d'obligation pour l'Etat d'intervenir, mais dans les deux cas la société est absente, dans laquelle s'affrontent des organisations, où existent des relations sociales complexes, contradictoires, multiples. A mon avis, il est possible de construire un concept de liberté qui ne considère pas la société seulement comme un obstacle à la liberté, comme une limite, comme un danger pour ma liberté individuelle à moi, l'autre étant vu comme une menace pour ma liberté ; il y a de la place pour une conception de la liberté qui ne la construit pas contre l'autre, mais avec l'autre, une liberté à travers l'autre. Cette liberté ne prend de sens que dans la relation sociale que nous pouvons établir tant à la place de travail qu'au niveau de notre vie privée, collective, associative, etc. Il y a là pour les constitutionnalistes un défi que nous n'avons pas encore relevé : faire coïncider le concept de la liberté que nous véhiculons avec la réalité que cette liberté revêt dans la société à l'égard de l'Etat.

**M. GABRIEL AUBERT** : Après le solo de M. Blanchard, après le trio des juristes, voici maintenant le duo des partenaires sociaux. Je donne la parole à Mme Ruth Dreifuss, secrétaire de l'Union syndicale suisse.

## Les usages de la liberté

**Mme RUTH DREIFUSS** : Je crois effectivement que le moment est venu de parler concrètement de cette relation, et de ce qu'elle p.064 a de particulier, entre travailleurs et employeurs, dans la mesure où certaines des idées qui ont été énoncées tout à l'heure évitaient de parler de ce que la relation du salariat a de spécifique et donc de ce que la liberté syndicale a de tout à fait particulier par rapport aux autres libertés.

Dans ce sens-là effectivement, je crois que l'on arrive tous à peu près à une définition en plusieurs éléments : la liberté individuelle de s'affilier ou non à un syndicat, liée à la liberté d'association, de réunion, d'expression, etc., comme droit individuel, n'épuise pas l'ensemble de la définition de la liberté syndicale. J'aimerais dire très rapidement que cette liberté ne pose peut-être pas le problème de l'individu face à l'Etat, mais pose, très particulièrement dans la pratique quotidienne, la relation entre l'individu salarié et l'employeur.

La deuxième chose est la reconnaissance de la nécessité de contre-pouvoirs dans la société. Organiser ces contre-pouvoirs n'est pas spécifique au fait syndical. On les retrouve sous différentes formes, et en particulier en Suisse, avec la large pratique de la consultation d'organisations de tous types qui s'est institutionnalisée dans l'après-guerre. La reconnaissance de cette liberté de créer des contre-pouvoirs et la nécessité pour l'Etat de les consulter ou de les prendre au sérieux est un des éléments importants de la liberté syndicale, et pose effectivement la question du partage des rôles entre l'Etat et ces contre-pouvoirs.

Mais la troisième chose, c'est la réponse du syndicalisme à une situation tout à fait particulière et qui n'est pas simplement la situation de l'individu dans les sociétés ou des pouvoirs face aux contre-pouvoirs ; c'est la spécificité du fait salarial, c'est-à-dire la dépendance dans laquelle se trouve le travailleur face à l'employeur et la relation de pouvoir entre l'employeur et le travailleur. C'est une réponse à ce fait spécifique que le syndicalisme doit être ; il doit permettre d'exiger, d'obtenir et de défendre les droits des travailleurs qui sont dans une situation de faiblesse et de dépendance face à l'employeur. J'aimerais souligner que cette dépendance est intrinsèquement liée aux rapports de travail salarié où l'échange est inégal dans la mesure où l'un donne son travail, sa vie, son temps, et l'autre offre en échange de l'argent tout simplement ; la précarité de cette relation est dans cette dépendance.

## Les usages de la liberté

Si je reprends brièvement ces trois éléments, où en sommes-nous ? La liberté individuelle face à l'Etat pose effectivement des problèmes, comme celui de savoir, par exemple, si le droit de grève reconnu aux organisations déploiera aussi ses effets lorsque des individus en feront usage, ce qui n'est pas forcément acquis ; surgit alors la question de savoir si, au sein de l'entreprise, la liberté individuelle a un sens. Il faut se rendre compte que l'entreprise est non seulement le lieu où s'exerce ce pouvoir du patron de donner des ordres, mais également un lieu où le travailleur est un étranger ; ce n'est pas le lieu où il peut par exemple installer son travail d'information syndicale, une permanence syndicale ; c'est un lieu dans lequel il n'est toléré que dans la mesure où il travaille.

p.065 Le deuxième point s'attache au contre-pouvoir et à cette relation de l'organisation face à l'Etat. Sur ce plan-là, ce qui me paraît le plus inquiétant dans l'évolution actuelle, ce sont effectivement certains mélanges des genres qui peuvent s'installer entre la fonction du pouvoir et la fonction du contre-pouvoir. Nous assistons actuellement en Suisse à un retour du corporatisme, à savoir de la tendance consistant à laisser aux organisations professionnelles, syndicales et patronales, l'organisation d'un certain nombre de règles de protection des travailleurs, ce qui amène l'Etat à abandonner l'idée d'une loi commune à toutes les entreprises. Nous appartenons à une tradition libérale qui est une tradition de contre-pouvoir avec une autonomie des organisations ; celles-ci n'assument pas de tâche para-étatique, mais se posent comme l'interlocuteur de l'Etat ; elles canalisent le point de vue des salariés pour le faire parvenir à ceux qui prennent des décisions. Les problèmes majeurs qui se posent aujourd'hui sont effectivement la reconnaissance ou la non-reconnaissance du fait particulier de la dépendance des salariés. Nous sommes là dans une situation assez particulière en Suisse, où le contrat de travail lui-même nie cette situation particulière et part du postulat de la force égale des employeurs et des salariés avec toutes les conséquences que cela peut avoir alors sur la protection des droits individuels du salarié, notamment sur la protection contre le licenciement. Cette négation de la dépendance du salarié conduit actuellement à toute une série de problèmes. Le premier est la précarité de la relation salariale, due entre autres à toutes les nouvelles catégories de salariés mobiles et flexibles ; le second consiste dans les tentatives de suppression de la protection légale qui a été instituée dans le domaine des

## Les usages de la liberté

conditions de travail. Il y a également ce phénomène d'une marginalisation des syndicats liée à la précarité du statut des salariés ; il y a l'affaiblissement des organisations de travailleurs qui recherchent des solutions individuelles pour les entreprises, ce qui réduit la possibilité pour les interlocuteurs de gérer leurs conditions de travail. Enfin, il y a l'affaiblissement du droit international du travail.

Quant aux remarques sur la crise des syndicats, que font les syndicats de leur liberté ? Le défi principal est qu'ils ont besoin à la fois d'une démocratisation interne et de la reconnaissance de contre-pouvoirs à l'intérieur même des organisations, c'est-à-dire des structures qui permettent de gérer les besoins spécifiques des diverses catégories de salariés.

L'affaiblissement des syndicats vient peut-être de l'affaiblissement d'une culture ouvrière et d'institutions ouvrières qui ont existé. Le fait que l'Etat ait repris toute une série d'activités, qui, à l'origine, étaient des activités de mutualisme, aux mains des travailleurs, a peut-être affaibli l'intérêt matériel de s'organiser. Je pense à l'assurance-chômage, maladie, accidents, vieillesse. La généralisation de ces protections a fait perdre au mouvement syndical certains de ses attraits.

En conclusion, le problème est que dans la mesure où nous sommes à la fois représentatifs des membres de nos syndicats et que nous avons par ailleurs la vocation d'organiser la société de façon à assurer la protection <sup>p.066</sup> des travailleurs, nous sommes souvent obligés de recourir à des mesures au bénéfice de la collectivité, qui peuvent faire disparaître l'intérêt de l'adhésion individuelle et de la lutte au sein d'une organisation syndicale particulière. Cette tension, nous l'assumons ; la liberté syndicale est l'expression des travailleurs organisés et l'organisation de défense des travailleurs dans l'ensemble de cette société. C'est de cette tension que naissent certaines des crises auxquelles nous sommes confrontés.

**M. GABRIEL AUBERT** : Je remercie Mme Dreifuss en particulier d'avoir réagi par ses propos aux indications qui ont été données avant elle par d'autres intervenants. J'espère que M. Claude Bonnard, président de l'organisation patronale de l'horlogerie sur le plan suisse, fera de même.

## Les usages de la liberté

**M. CLAUDE BONNARD** : Je suis un modeste praticien de la négociation collective et, à l'ouïe des discours entendus, j'ai le sentiment que des abîmes s'ouvrent sous mes pieds par le nombre de questions qui sont soulevées, le nombre de réflexions qui sont faites et qui pourraient presque me désécuriser lorsque je rencontrerai demain matin une délégation de la FTMH <sup>1</sup>.

Mon rôle en ce moment est de vous expliquer pourquoi j'ai accepté de m'occuper de négociations collectives. Ma carrière était totalement différente ; j'ai d'abord été juriste, ensuite je me suis occupé de politique et tout d'un coup je me suis trouvé bombardé dans une organisation patronale pour parlementer avec les syndicats. Pourquoi ai-je accepté ? En ce qui me concerne, la liberté syndicale est à la fois la liberté des travailleurs de s'organiser pour assurer la défense de leurs intérêts et celle des employeurs de s'organiser eux aussi pour assurer la défense de leurs intérêts. Lorsque je rencontre la FTMH, je me sens en face d'un partenaire égal. J'ai un peu surpris mon partenaire lorsqu'il y a cinq ans, ouvrant des négociations en vue d'une nouvelle convention collective, j'ai déposé sur la table, en même temps que la délégation syndicale déposait son cahier de revendications, un cahier de revendications patronales, en disant que nous étions des partenaires égaux et que nous allions nous annoncer mutuellement ce dont nous avons besoin les uns et les autres.

Cette première remarque faite, je voudrais dire que l'on peut avoir de la liberté syndicale une notion passéiste que je caractériserais par le mot *confrontation* : l'affrontement de deux partenaires utilisant tous les moyens de pression possibles pour essayer de résoudre les conflits qu'il y a entre eux. Je n'ai jamais cru à cette notion de confrontation ; je préfère la notion de *concertation*, parce qu'aujourd'hui l'idée de l'entreprise entre les mains d'un seul homme qui exploite le travail de ses travailleurs est en train de disparaître. L'entreprise devient une entité beaucoup plus anonyme et les <sup>p.067</sup> patrons de l'entreprise sont sur le même bateau que les travailleurs. Leurs intérêts sont donc communs : pérennité, productivité, prospérité de l'entreprise. Ainsi la notion de concertation est la véritable notion de la liberté actuelle. Cette concertation repose sur trois piliers à propos desquels je me bats.

Le premier est la négociation dans la bonne foi. Le deuxième est

---

<sup>1</sup> Fédération suisse des Travailleurs de la métallurgie et de l'horlogerie.

## Les usages de la liberté

l'interdiction de recourir à des moyens de contrainte. Le troisième est l'obligation de soumettre à l'arbitrage les conflits que la négociation n'a pas permis de résoudre. Ce sont là les trois règles d'or des relations entre partenaires sociaux. On retrouve ces trois principes fondamentaux dans toutes les chartes fondamentales de la Suisse.

Nous avons parlé de crise du syndicalisme, mais je ne la ressens pas en Suisse. Je ressens une autre crise : celle de la disparition du consensus. Dans les années 30, les Suisses ont retrouvé entre eux un consensus qu'ils sont en train de perdre aujourd'hui. Cette perte s'accompagne de la montée des égoïsmes, de l'individualisme à outrance qui peut porter préjudice au syndicalisme parce que les relations touchant à la liberté syndicale nécessitent la volonté de savoir se faire des concessions mutuelles dans l'intérêt général. Montesquieu disait déjà que lorsque dans une république s'installe le luxe, le sens de l'intérêt général disparaît. C'est ce qui se passe aujourd'hui.

On peut cependant se réjouir de l'évolution que l'on sent poindre à travers le projet de loi du Conseil fédéral sur la révision de la loi sur le travail, évolution vers une plus grande autonomie des partenaires sociaux. Je milite en faveur de celle-ci parce que je suis convaincu que ce sont eux qui connaissent, chacun dans leur secteur, les besoins des entreprises et des travailleurs. Je crois que s'il y a affaiblissement des syndicats, cela peut venir notamment du fait que le champ d'action des partenaires sociaux s'est considérablement restreint. Peut-être devrions-nous revenir un peu en arrière, tout en mettant en place des organismes qui assurent le respect des conventions collectives qui ont été négociées. Par conséquent, et dans la mesure où l'on élargit la sphère d'autonomie des partenaires sociaux, il faut mettre en place les garanties qui, sous la forme de juridictions arbitrales, assurent qu'on n'abuse pas des libertés supplémentaires ainsi données.

**M. GABRIEL AUBERT** : Nous avons vu dans ce débat que la liberté syndicale pose des problèmes nouveaux et extrêmement importants à l'Est comme à l'Ouest. Beaucoup d'interrogations ont été posées.

Je crois avoir discerné dans cette discussion un triple problème de légitimité. Le premier est celui de la légitimité des syndicats vis-à-vis des travailleurs eux-mêmes. Les syndicats collaborent avec l'Etat ; ils sont notamment le relais de

## Les usages de la liberté

l'Etat dans la politique des salaires, et ils le sont parfois à tel point qu'ils disparaissent eux-mêmes comme ce fut le cas sous les régimes totalitaires de l'Est.

C'est aussi le problème de la légitimité de la représentation des travailleurs dans l'entreprise. M. Szubert l'a montré ; on constate une tension à p.068 l'Est comme à l'Ouest liée à l'idée de représentation des salariés dans l'entreprise ou à l'extérieur, par des organisations qui dépassent le cadre de l'entreprise.

Le deuxième problème de légitimité est celui des syndicats envers l'Etat, puisque l'Etat s'interroge parfois sur la démocratie au sein des syndicats, problème relevé notamment par M. Lyon-Caen. La représentativité des syndicats vis-à-vis de l'Etat ne va pas de soi. Mon expérience me prouve que malheureusement les syndicats sont souvent prêts à faire des concessions au détriment de la protection voulue par l'Etat, même sur des points essentiels, la question n'étant pas celle du principe mais souvent celle du prix.

Le troisième élément est la légitimité des syndicats vis-à-vis de l'employeur, le droit de grève. Les explications de M. Auer auront peut-être surpris plus d'un parmi vous. Ce droit n'est pas un acquis évident.

Ce triple problème de légitimité est évidemment celui de la démocratie : les usages de la liberté syndicale sont effectivement le problème des usages de la démocratie, de son approfondissement ou de sa reconstruction. M. Blanchard a dit que l'O.I.T. a choisi, en 1919, la liberté et la démocratie, et toutes les tourmentes que nous connaissons actuellement, à l'Est comme à l'Ouest, nous montrent l'importance centrale de ce thème.

Aujourd'hui, l'histoire a tourné de nombreuses pages, qui vont continuer à se tourner, et c'est dans la conscience de l'importance des moments que nous vivons que nous pouvons clore cette séance.

@

# TRANSFORMATION DES LIBERTÉS ET AUTONOMIE INDIVIDUELLE <sup>1</sup>

## INTRODUCTION

par Anne Petitpierre  
chargée de cours à la Faculté de Droit de l'Université de Genève

@

p.069 Hier soir, on vous a parlé de la liberté chez les Grecs qui consistait dans la soumission à des lois à l'élaboration desquelles ils avaient eu l'impossibilité de participer. Aujourd'hui, Salvatore Veca va vous parler d'une définition de la liberté qu'il fonde sur une autonomie de choix exercée en fonction de critères rationnels, de ceux que l'individu choisirait s'il avait eu, lui-même, la possibilité de négocier cette liberté. S'agit-il d'une transformation de la notion de liberté ou d'une évolution naturelle ? Vous pourrez en juger. Il ne vous surprendra pas en écoutant Salvatore Veca de savoir qu'il a commencé par écrire une thèse sur Kant. Il ne vous surprendra pas non plus, après l'avoir entendu, de savoir que ses publications sont toutes centrées sur le problème du passage de la liberté comme exercice de l'autonomie individuelle à la liberté fondée sur un certain respect des diverses composantes de la société, et de découvrir en filigrane dans ces publications, à côté de la liberté et de l'égalité, également la notion de justice. C'est d'abord un essai sur une société juste, puis un ouvrage qui tente de définir une philosophie publique, dans laquelle la notion de justice distributive n'est pas oubliée. C'est, ensuite, *L'altruisme et la morale*. C'est enfin l'article qu'il a consacré, dans le cadre du rappel de 1789, à l'égalité et la liberté dans leurs rapports indispensables. Je devrais ajouter, bien qu'il se défende dans cet article d'en parler, la fraternité qui réapparaît à travers une notion, peut-être plus moderne, d'égards à l'intérieur de la société, c'est-à-dire de solidarité. Salvatore Veca m'a dit avoir essayé d'insérer dans la philosophie classique, la philosophie d'inspiration européenne, à la fois sur la forme et sur le fond, les réflexions d'une philosophie anglo-saxonne, dont l'apport lui paraît indispensable. Vous l'entendrez ce soir y faire allusion, en particulier dans les théories de John Rawls. Mais il s'efforce également d'atténuer l'opposition entre

---

<sup>1</sup> Le 3 octobre 1989.



## Les usages de la liberté

une notion de la liberté, p.070 ou peut-être devrait-on dire de l'autonomie, individuelle, mécaniquement définie par certains auteurs par rapport à des préférences personnelles, que l'on pourrait presque dire « égocentrique », et la conception d'une autonomie entre individus qui se reconnaissent mutuellement comme ayant une égale dignité dans un schéma de coopération. Entre le rappel de la liberté, toute baignée de morale, d'hier soir et la conférence de demain sur la conception américaine de la liberté négative ou positive, on peut dire que Salvatore Veca va nous tracer un chemin de continuité et de conciliation.

@

## Les usages de la liberté

**SALVATORE VECA** Né en 1943. Docteur en philosophie de l'Università degli Studi, Milan. A enseigné aux Universités de Cosenza, Bologne et Milan. Professeur de philosophie de la politique, Université de Florence. Président de la Fondation Giangiacomo Feltrinelli de Milan. Collaborateur de nombreux journaux, en particulier du *Corriere della Sera*. Auteur de nombreux livres, parmi lesquels : *Saggio sul programma scientifico di Marx*, Milan, Il Saggiatore, 1977 ; *La società giusta. Argomenti per il contrattualismo*, Milan, Il Saggiatore, 1982 ; *Una filosofia pubblica*, Milan, Feltrinelli, 1986 ; (avec Francesco Alberoni) *L'altruismo e la morale*, Milan, Garzanti, 1988 ; *Eguaglianza e libertà : una prospettiva filosofica*, in collectif, *Progetto Ottantanove*, Milan, Il Saggiatore, 1989.

### CONFÉRENCE DE SALVATORE VECA <sup>1</sup>

Rousseau juge Jean-Jacques.

La science qui s'écarte de la justice doit être qualifiée d'habileté plutôt que de sagesse.

Platon, cité par Théodore de Bèze

@

p.071 En philosophie politique et morale, l'idée que la notion de liberté fait partie des notions inexorablement vagues est familière. Tout aussi familière est l'idée selon laquelle l'indétermination de la notion n'en diminue pas l'importance. Une manière d'éviter l'embarras proprement philosophique qui découle de devoir reconnaître l'extrême importance d'une notion très vague consiste à s'engager à un compte rendu pluraliste des libertés. Dans sa contribution pionnière de 1958, Sir Isaiah Berlin a esquissé les lignes essentielles d'une variété de concepts de liberté. La dichotomie entre liberté négative et liberté positive, devenue canonique, n'épuise pas le compte rendu pluraliste de Berlin. Il y a au moins une troisième façon — souvent présente dans l'argument

---

<sup>1</sup> Traduit de l'italien par Sylvie Coyaud.

## Les usages de la liberté

politique — d'entendre la liberté en tant que recherche de statut.

On ne peut guère sous-estimer l'importance du travail de Berlin, sans vouloir dire par là que ses arguments soient irrésistibles et définitifs ; en effet, *Two Concepts of Liberty* a donné lieu à une discussion et à une controverse philosophique désormais classiques. <sup>p.072</sup> En tout cas, il reste l'idée qu'en discutant de liberté, nous entendons souvent des choses différentes, au mieux apparentées, et caractérisées — pour ainsi dire — par un air de famille. Il s'agit cependant d'une famille essentiellement litigieuse et, ce qui est philosophiquement intéressant, c'est de rendre compte des tensions et des collisions entre les différents concepts de liberté, entre les libertés au pluriel. Les transformations des libertés investissent différentes libertés et dépendent souvent, en partie du moins, de la collision entre des libertés différentes.

Quelle que soit l'interprétation des libertés à laquelle va notre faveur philosophique, elle a pour préalable une théorie de la valeur du choix, pour les hommes et les femmes. La liberté, affirme-t-on, a pour nous de la valeur et de l'importance, du fait que pour nous, pour le genre d'êtres que nous sommes, il est préférable de pouvoir choisir entre des alternatives plus nombreuses que moins nombreuses ; de pouvoir choisir au moins une alternative plutôt que de ne pas pouvoir choisir du tout. Ainsi, facilement et naturellement, l'argument des libertés introduit-il une autre notion familière, tout aussi vague et importante, celle d'autonomie individuelle.

Je voudrais suggérer que philosophiquement la notion d'autonomie est parmi celles qui sont relativement intraitables et en tout cas très difficiles. Je distinguerai entre deux types d'autonomie, rattachés en quelque sorte aux deux concepts de

## Les usages de la liberté

liberté. L'idée est 1. que les transformations des libertés ne touchent pas seulement le rôle qu'elles jouent dans notre vie, mais également nos croyances à propos de ce que signifie être des agents libres, c'est-à-dire caractérisés par la propriété de l'autonomie ; 2. qu'un argument philosophique portant sur deux concepts d'autonomie individuelle peut tout au plus servir à nous orienter dans les changements et les transformations de sens et d'importance des libertés pour nous-mêmes.

1. La liberté négative est la liberté de désirer ou de préférer ce que nous désirons et préférons, indépendamment des interférences de la part des autres, *in primis* celles de l'autorité politique. Cette conception de la liberté, à laquelle s'ajoute la clause de John S. Mill sur le détriment d'autrui (aussi libre que nous d'avoir les désirs et <sup>p.073</sup> les préférences qu'il lui arrive d'avoir), implique une notion d'autonomie. Grosso modo, on peut dire qu'elle implique la notion d'autonomie de la préférence. Du point de vue de la théorie et à l'intérieur de la tradition de la pensée politique, l'idée d'autonomie de la préférence relève d'une version de l'argument antipaternaliste : comme on dit, nul n'est meilleur juge de ses goûts et de ses valeurs, de ses désirs et de ses préférences que celui ou celle qui les détient.

Toute violation des désirs ou des préférences individuelles (sans préjudice de la clause de Mill) est moralement erronée et politiquement injuste. Je crois qu'une bonne partie de la force de l'utilitarisme, en tant que philosophie politique et morale, dépend de l'accent mis, dès les premières formulations de son programme chez Jeremy Bentham, sur cette idée de souveraineté des préférences individuelles. Naturellement, dans ses reformulations

## Les usages de la liberté

plus sophistiquées, l'idée même de préférence est soumise à un traitement sensible aux objections et aux réfutations auxquelles s'expose la formulation première. Nous pouvons parler de préférences vraies et manifestes, de préférences plus ou moins prudentes, de préférences pondérées à la lumière de la meilleure information disponible, de préférences ayant passé un test de thérapie cognitive. En tout cas, il s'agit en somme de préférences que l'individu reconnaît comme siennes, comme ses préférences à leur mieux.

Comme on l'a observé, le principe d'autonomie lié à l'idée de liberté négative ne porte pas principalement sur une propriété des individus ou des personnes, mais plutôt sur une propriété de leurs préférences, de leurs buts, de leurs désirs, de leurs intérêts et de leurs idéaux. Il serait donc plus pertinent de parler d'*autonomie des préférences individuelles* que d'*autonomie individuelle* relativement aux préférences que les individus ont. (Il s'agit d'une différence importante entre les deux types d'autonomie, sur laquelle je reviendrai.)

Les individus semblent être essentiellement conceptualisés comme des localisations de désirs, buts ou préférences. Ils sont comme des lieux, des espaces d'états du monde où il arrive que les préférences soient données. La conception de la liberté négative requiert que ces lieux ou états du monde soient l'objet de protection et de tutelle, <sup>p.074</sup> car le fait que des préférences ou des désirs se révèlent est un fait de valeur et nous sommes normativement tenus à façonner des institutions politiques, économiques et sociales qui se justifient à condition, à la seule condition, de permettre aux préférences individuelles de voir garantie leur autonomie. Les préférences ont le droit d'être

## Les usages de la liberté

préservées. Nous disposons ainsi d'un critère normatif de démarcation entre des institutions prenant au sérieux le droit à l'autonomie des préférences et des institutions qui le violent ou l'écrasent (et également entre des actions débouchant ou non sur cette issue moralement et politiquement condamnable).

Remarquons que cette conception de la liberté, et la version s'y rattachant de l'autonomie individuelle en tant qu'autonomie des préférences, a des implications considérables, aussi considérables que ses présupposés. Ces implications concernent substantiellement la tutelle et la défense institutionnelles d'une frontière, sur la carte de l'espace social, qui définit ce qui est dû et requis par le respect des préférences et des désirs individuels dont l'autonomie engendre un droit ou un ensemble de droits à la non-interférence. Les présupposés se basent sur l'idée que l'existence de préférences, désirs, buts et intérêts individuels — quels qu'ils soient — est un fait de valeur.

Pourquoi l'existence de préférences est-elle un fait de valeur ou un fait qui a de la valeur ? A ce propos, plusieurs types d'arguments philosophiques sont possibles pour la justification, l'explication ou la démonstration. Comme tous les arguments philosophiques, aucun d'eux ne semble être proprement irrésistible. Nous pouvons recourir au plus faible d'entre eux, celui même auquel semble recourir Berlin dans son célèbre essai : reconnaître comme fait de valeur l'autonomie de la préférence et du désir (et donc s'engager à protéger contre les violations et les interférences son espace et sa localisation chez des individus entendus comme épacentres d'intérêts), cela veut simplement dire reconnaître une propriété morale importante à ce que nous reconnaissons être un être humain (ou, en tout cas, un être sensible).

## Les usages de la liberté

En d'autres termes, la caractéristique moralement importante qui engendre la première notion d'autonomie est celle d'être (reconnus <sup>p.075</sup> en tant que) des êtres qui ont ou auxquels il arrive d'avoir des intérêts et des désirs. Ce n'est que pour un être ayant des désirs qu'il est important et précieux d'avoir la possibilité de les satisfaire. Cette possibilité peut être plus ou moins ample et étendue ; une plus large possibilité de choix ou d'option est préférable à une possibilité moindre ; une possibilité minimale de choix ou d'option est préférable à l'absence de possibilité de choix. Plus les « portes ouvertes » sont nombreuses, pour reprendre les paroles de Berlin, et plus notre possibilité de poursuivre nos buts est large. Et étant donné que poursuivre nos buts ou satisfaire nos préférences est, dans un sens du moins, pouvoir être celui ou celle que l'on choisit, que l'on désire ou préfère être, cela est une chose très importante pour des êtres dont la propriété moralement importante est celle d'avoir des préférences. Le sens par lequel pouvoir satisfaire des préférences ou des désirs est celui de pouvoir choisir « qui être » est plus précisément le suivant : pouvoir satisfaire des préférences équivaut à pouvoir être les êtres qui ont ces préférences-là, quelles qu'elles soient. (Il y a ici une deuxième différence importante par rapport à un autre sens de « choisir être quelqu'un » ou « se choisir soi-même », sur laquelle je reviendrai en présentant la deuxième version de l'idée d'autonomie individuelle.)

Quiconque essaie de — ou réussit à — m'empêcher de faire ce que je désire faire, viole le présupposé de la théorie de la valeur morale du choix. Sauf, bien sûr, dans les cas de despotisme obtus ou caligulien, la violation et l'interférence seront accompagnées de leur habituel cortège de raisons ou de justifications ou mieux de

## Les usages de la liberté

rationalisations : à savoir que nous ne sommes pas les meilleurs interprètes de nos véritables intérêts, qu'il y a quelqu'un — plus sage, plus prudent, mieux informé que nous — qui sait ce qu'il convient que nous désirions. En d'autres termes, les raisons ou les justifications ou mieux les rationalisations alléguées, font partie de l'argument paternaliste familial et récurrent, qu'il soit proposé par des Eglises, des partis, des gourous, des élites théocratiques ou technocratiques, militaires ou, plus simplement, par les bataillons de choc de la publicité, des programmes télévisés, sans oublier les lectures matinales sacrées du bourgeois, comme disait Hegel.

p.076 Il peut bien sûr arriver que nous nous « trompions », ou que nous soyons irrationnels ou incohérents en ayant les préférences que nous avons. Après tout, personne n'est parfait, comme déclare le milliardaire américain amoureux de Billy Wilder, à la fin de *Some like it hot*. Ce qui compte, dans cette perspective de l'autonomie, ce n'est pas que nos préférences soient rationnelles, justes ou prudentes, au lieu de découler de processus « irrationnels », du fait de se tromper soi-même, ou d'être purement adaptatives. Ce qui compte, c'est que, quelles qu'elles soient, ce sont nos préférences qui comptent, nos préférences *données*, tout court. (La reformulation en termes de préférences pondérées n'évite pas que l'on arrive à un terme, et n'implique pas une régression à l'infini ; au bout du compte, nos désirs sont ceux que nous sommes disposés à reconnaître comme nôtres ; ce sont des données sur lesquelles aucun jugement ultérieur n'est permis à aucun despote, si caligulien ou illuminé qu'il soit.) La liberté de poursuivre nos désirs n'implique pas non plus l'heureuse conclusion de leur réalisation. Elle n'est que ce qu'elle est : la possibilité de disposer d'options pour réussir (ou échouer) dans la



## Les usages de la liberté

quête de nos buts individuels, de ce qui est pour nous important, quoi que ce soit et quelles qu'en soient les raisons ou les motivations ou les croyances ayant de l'importance pour vous ou pour moi.

Cette observation suggère que la première version de l'autonomie, liée au concept de liberté négative, est en quelque sorte indifférente à l'histoire ou à la *genèse* des préférences, et répond exclusivement au fait qu'il y a des préférences dans le monde, plutôt qu'au fait que quelqu'un en a, à un moment donné. Enfin, pour d'assez strictes raisons de cohérence, elle ne prend pas au sérieux ce qui est objet de préférence, ce sur quoi portent les désirs qu'il nous arrive d'avoir. Nous *sommes* nos désirs. Nous les *avons*, au sens propre. En d'autres termes, cette façon d'entendre l'autonomie ne prend pas au sérieux l'identité des personnes ayant des préférences, ni la possibilité que l'on puisse — philosophiquement du moins — distinguer entre une identité personnelle dans le temps et la chaîne s'y rattachant des préférences contiguës, auxquelles il arrive d'être localisées temporellement dans l'espace du monde que nous sommes habitués, à l'intérieur de notre forme de vie et de tradition, à appeler *individu*.

<sup>p.077</sup> Cette idée d'autonomie engendre un argument moral et politique en faveur de la tutelle et de la protection de l'espace des intérêts, quels qu'ils soient, de quiconque, de quelque façon qu'ils aient été engendrés et modelés. Le fait qu'il y a au monde des choses comme des désirs et des préférences est un fait de valeur, comme je le disais. Et ceci suffit à produire un ensemble de raisons en faveur du droit à avoir des options pour poursuivre la satisfaction de nos désirs. Un argument philosophique vient étayer

## Les usages de la liberté

cette thèse fondamentale avancée par la première notion d'autonomie : la frustration — ou l'inhibition — des occasions de satisfaire les désirs individuels est une erreur parce que cette frustration est, dans tous les cas, un mal.

Cette version de l'autonomie, j'y faisais allusion plus tôt, est à la base d'importantes issues normatives dans le cadre de la théorie politique et sociale. Même si je l'ai présentée d'une manière amplement influencée par une perspective philosophique centrée sur la notion d'utilité, elle est reformulable dans les termes d'une théorie des droits moraux négatifs. (Dans ce deuxième cas, les droits des individus peuvent être entendus comme des contraintes parallèles aux actions : la référence aux préférences peut être, et selon certains, doit être exclue de l'argument des droits. Etant donné pourtant que les actions, que suivant la théorie nous sommes négativement libres d'entreprendre, sont reconnaissables comme événements si nous acceptons que celui ou celle qui les accomplit a des buts ou des intérêts, des fins ou des idéaux, ces versions de l'autonomie nous frappent par leur air de famille, qu'elles soient formulées en termes de droits ou en termes d'utilité, dans le langage de Locke ou dans celui de Bentham.)

En théorie politique ou, plus précisément, en ce qui touche aux principes de justification des principales institutions politiques, une idée de ce genre est présente dans le noyau normatif des constitutions libérales et des déclarations des droits fondamentaux et, *en partie du moins*, dans le principe démocratique de la symétrie et de l'égalité politique (une tête — ou un intérêt ? — une voix). En ce qui concerne les principes de justification des institutions économiques, elle fournit une classe de raisons (même

## Les usages de la liberté

si elle n'est pas la seule) en faveur du marché. En théorie sociale, elle est à la base de l'idéal d'une <sup>p.078</sup> forme de vie collective dans laquelle, comme le dit Ralf Dahrendorf, nos options tendent vers 1, tandis que les « ligatures » tendent vers 0. Dans la formulation, heureuse du point de vue intuitif quoique plutôt vague du point de vue analytique, de Dahrendorf, nos possibilités de vie dépendraient d'un mélange approprié d'options et de « ligatures ». Les options désignent l'ampleur de l'espace de choix. Les « ligatures » (institutions, agences collectives, loyautés, etc.) donnent un sens et une importance à « ce entre quoi » nous sommes libres de choisir. Dans la perspective de la première version de l'autonomie, l'accent tombe inévitablement sur la primauté des options. (Ceci, nous le verrons, tend à éroder le sens, l'importance et la valeur de notre être libre de choisir, de nos *usages de la liberté* et relève, je crois, des transformations des libertés pour nous.)

Or je suis persuadé que cette version de l'autonomie individuelle ne saisit pas et n'épuise pas la gamme de nos emplois du terme, dans l'argument politique et moral. Elle me semble essentiellement incomplète, comme je le montrerai en en présentant une deuxième version. Elle constitue un élément important, très important — et non marginal —, de nos manières de conceptualiser et de défendre au moins une conception de la liberté, aussi importante qu'incomplète. C'est une pièce précieuse (et à laquelle on ne saurait renoncer) de la mosaïque qui illustre la famille des libertés qui changent.

2. Une manière de définir la liberté positive consiste à soutenir qu'elle implique que nous sommes libres pour autant que nous

## Les usages de la liberté

pouvons désirer ou préférer ce que nous *devrions* désirer ou préférer, à la lumière d'un certain critère qui fait partie d'une plus ample théorie normative de fond, une théorie de la justice. De la sorte, la dichotomie classique de Berlin peut se reformuler dans le cadre de mon argument sur l'autonomie individuelle. Dans la version de Rousseau et de Kant (ou de Kelsen), l'idée d'autonomie est rattachée à la condition familière pour laquelle c'est nous, et nul autre (*in primis* l'autorité politique) qui nous donnons des lois. Naturellement, l'argument philosophique en faveur de cette deuxième notion d'autonomie fait aussi partie de la famille des arguments <sup>p.079</sup> antipaternalistes. Cependant, il diffère du cas précédent de l'autonomie de la préférence (nous sommes libres de désirer ce qu'il nous arrive de désirer) par plus d'un trait essentiel.

En premier lieu, ce qui est défini comme *objet* de respect, de tutelle et de considération est différent : il ne s'agit plus des préférences, mais des individus conceptualisés comme agents moraux rationnels, comme personnes ayant un point de vue sur le monde, ayant des buts, des idéaux, des désirs et des préférences. Même s'il est désespérément difficile de trouver un bon argument philosophique pour expliquer ou démontrer ce qui fait d'une personne une personne, nous pouvons éviter de trop coûteux efforts métaphysiques et prendre le terme comme élément essentiel de notre grammaire, de notre lexique ou de notre dictionnaire politique et moral (qui est, dans cet angle-ci du monde, le dictionnaire confus de la démocratie : « personne » veut dire « citoyen »). Le point central reste, dans cette version de l'autonomie, l'idée que le respect est dû non pas aux préférences auxquelles il arrive de se localiser dans des véhicules ou des contenants individuels, mais aux personnes, aux « soi » qui ont

## Les usages de la liberté

des préférences. Nous ne sommes pas nos préférences : nous avons des préférences. La différence est importante, quoique controversée. En tout cas, c'est une différence qui fait la différence.

En deuxième lieu, la propriété moralement importante de ce que nous reconnaissons être un être humain n'est pas tant le fait qu'il lui arrive d'avoir des préférences et des buts que le fait qu'il ou elle est capable de choisir entre des buts et des préférences (c'est le sens de l'expression dont je suis parti : *être libre*, c'est être libre de désirer ou de préférer ce que nous devrions désirer ou préférer).

En troisième lieu, si la propriété moralement importante est celle de la capacité de choisir entre des préférences et des buts, ce qui vient à s'esquisser assez clairement c'est la différence entre la possibilité de « choisir qui être » dans la première et dans la deuxième version d'autonomie. Dans le premier cas, l'individu reste, pour ainsi dire, ancré aux désirs qu'il lui arrive d'avoir (il/elle *est* ses désirs) ; dans le second, l'individu est capable, pour ainsi dire, de « prendre du recul » par rapport à ses propres désirs et peut avoir ses raisons pour choisir d'avoir ces désirs ou de ne pas les avoir. <sup>p.080</sup> Bref, la deuxième version de l'autonomie a pour préalable que la personne est *responsable* de ses préférences et de ses fins.

Certes, la tentative la plus héroïque d'offrir un compte rendu philosophiquement cohérent de cette idée d'autonomie est celle traditionnellement due à Kant (ce qui explique peut-être les raisons du *revival* kantien anti-utilitariste d'une bonne partie de la philosophie politique et morale récente). L'idée de Kant est que des êtres autonomes sont des agents moraux à même de lier leurs

## Les usages de la liberté

choix et leurs actes et leurs conduites à des critères ou des principes, qu'ils accepteraient ou refuseraient rationnellement. On le sait, Kant fait coïncider l'autonomie avec l'autonomie *morale*. Il définit de la sorte la responsabilité de l'agent moral, et, en faveur de la raison pratique, il soustrait tout le terrain possible au domaine des désirs, des motivations, des buts ou des préférences qui ne passent pas l'examen de l'acceptabilité rationnelle.

Comme l'a observé de façon pénétrante Bernard Williams dans un article classique sur l'idée d'égalité, il y a un lien important entre l'idée kantienne d'autonomie et de devoir (ce que nous devrions désirer) et celle de respect mutuel entre des entités raisonnables de la communauté ou du Règne des fins. En d'autres termes, l'autonomie exige la validité des raisons pour l'action, qui sont en principe indépendantes des préférences, des désirs ou des motivations qu'il peut nous arriver d'avoir. Les raisons sont essentiellement des raisons pour quiconque ; elles valent pour la communauté des clients de l'éthique, pour chaque agent moral rationnel qui fait partie de la communauté ou du Règne des fins en soi. L'autonomie, au premier sens que j'ai défini ici, est pour Kant une réelle hétéronomie et, en termes plus simples, elle exprime notre dépendance à l'égard de nos désirs et de nos buts contingents. L'autonomie au deuxième sens exige pour Kant l'exclusion du champ de ce que nous sommes libres et responsables de faire de tout ce qui ne coïncide pas avec des raisons *impersonnelles* et neutres par rapport à l'agent. A son tour, cette manœuvre théorique introduit la notion de communauté des agents autonomes qui, à la Rousseau, se donnent à eux-mêmes des lois.

<sup>p.081</sup> Observons que Kant définit ainsi la notion de symétrie, et donc d'égal respect dû à chaque entité, en ce qu'elle satisfait aux

## Les usages de la liberté

conditions, et jouit des propriétés, de l'autonomie morale. Williams a affirmé que la thèse de Kant, pour cohérente et héroïque qu'elle soit, n'est pas plausible. Il a proposé une version plus faible de l'idée d'égal respect qui conserve un peu de la force de la thèse kantienne originelle. Je crois qu'une chose semblable est possible à propos de l'idée centrale d'autonomie. Nous pouvons affaiblir la thèse de Kant et voir si sa vénérable idée conserve un sens, et lequel, pour rendre compte de la deuxième version d'« autonomie individuelle ».

Dans une version plus empirique et qui ne prétend aucunement qu'autonomie équivaut nécessairement à autonomie morale, nous pouvons affirmer qu'une exigence implicite de nos façons d'utiliser le terme *autonomie*, appliqué à des choix, à des actions, des désirs ou des buts, est celle de la possibilité, pour l'agent, de « prendre du recul » par rapport aux préférences qu'il lui arrive d'avoir, possibilité à laquelle je faisais allusion à propos du troisième aspect de la différence entre le premier et le deuxième type d'autonomie. Cette capacité de « se dédoubler », comme dirait Thomas Nagel, suppose que nous distinguons analytiquement les niveaux, ordres ou degrés de préférence. Elle introduit, en d'autres termes, une composante *réfléchie* dans le monde de nos choix et de nos désirs (la *réflexion* : ce privilège ambigu, dont nous parle Jean Starobinski dans son célèbre essai sur Jean-Jacques Rousseau). Il est clair que je me réfère à l'idée désormais canonique de la différence entre métapréférences et préférences, ou entre désirs du premier et du deuxième ordre ou degré. En acceptant l'idée d'évaluation du deuxième ordre des désirs qu'il nous arrive d'avoir, nous pouvons alors soutenir que c'est là la propriété ou une des propriétés qui distingue le statut d'agents ou

## Les usages de la liberté

de personnes. Un compte rendu des capacités d'évaluation du deuxième degré, comme étant une des propriétés des personnes, n'est pas indépendant du compte rendu de la signification ou de la valeur de la liberté pour des personnes ainsi définies dans nos dictionnaires politiques et moraux : citoyens et citoyennes. On pourrait affirmer que l'autonomie est liée de façon significative à la capacité du deuxième ordre chez les personnes qui réfléchissent de <sup>p.082</sup> manière critique à leurs préférences, à leurs désirs et vœux du premier ordre, et à leur capacité de les accepter, de les refuser, de les modifier ou de les corriger à la lumière de leurs métapréférences. (On trouve ici, bien sûr, la possibilité d'une régression à l'infini qui n'a pas place dans le premier type d'autonomie.) On pourrait également affirmer qu'en exerçant cette capacité, les personnes définissent leur nature, choisissent qui être, en donnant signification et cohérence à leur vie et en assumant la responsabilité du genre de personnes qu'elles sont (ou sont devenues).

Dans cette perspective, il est facile de voir que l'histoire ou la genèse des préférences ne reste pas dans la zone d'ombre de la théorie, comme c'était le cas pour le premier type d'autonomie (dans lequel les préférences sont *données*), mais qu'elle constitue un ingrédient essentiel d'une définition plausible de l'autonomie. John Elster a suggéré que l'autonomie pourrait même être considérée comme un « résidu », ce qui reste une fois que nous avons éliminé les désirs et les préférences déterminés par un des multiples mécanismes du catalogue bariolé de la formation des préférences irrationnelles. (Cela vaut pour la rationalité individuelle, mais rejoint de façon peu banale la notion politique de rationalité collective, dont je parlerai en conclusion.)



## Les usages de la liberté

En tout cas, pour un compte rendu empirique de la vénérable idée kantienne d'« autonomie », il semble que l'histoire des préférences soit un point plutôt important. D'autre part, si agir de façon réfléchie, de sorte à éviter de devoir revoir, corriger ou modifier les raisons que nous avons (eues) d'agir, est une manière d'esquisser une description d'un type d'action autonome, la composante temporelle semble tenir un rôle essentiel dans notre compte rendu de l'autonomie individuelle.

L'autonomie individuelle, dans notre deuxième sens, paraît alors liée à une sorte de test intertemporel et intrapersonnel, semblable au test du regret : l'idée est que la reconnaissance de l'autonomie du choix et de l'action exige la ré-identifiabilité dans le temps des raisons et la vérification de la permanence dans le temps de la coïncidence entre métapréférences et préférences. Au cas où les deux conditions ne seraient pas satisfaites, le test échouerait et le <sup>p.083</sup> choix et l'action ne seraient pas autonomes. Cette esquisse d'argument pourrait être complétée en spécifiant le sens dans lequel la possibilité de ré-identification intertemporelle et intrapersonnelle des raisons implique quelque chose à propos de l'identité personnelle dans le temps (il s'agit là d'un problème métaphysique fort complexe sur lequel je ne peux m'attarder ici). Il suffit de souligner que le test de l'autonomie éclaire le caractère *global* et non *local* de la notion même d'autonomie, en ce que la propriété d'être des agents autonomes implique essentiellement la référence réfléchie à des plans ou des perspectives de vie, ou à l'intégrité et au caractère des personnes dans le temps.

Que reste-t-il de l'idée exigeante et austère de l'autonomie morale de Kant dans cette esquisse d'argument ? Je pense qu'il reste l'idée des personnes morales (à savoir, citoyens et

## Les usages de la liberté

citoyennes) comme intrinsèquement responsables de leurs buts et de leurs intérêts, en vertu de la capacité d'ordre supérieur de subordonner leurs préférences à la lumière de principes ou de critères qu'elles accepteraient en tant qu'agents rationnels.

Or, quelles sont les implications de cette deuxième version de l'autonomie individuelle ?

En ce qui concerne l'argument politique, une idée de ce genre est présente dans le noyau normatif de la théorie de la démocratie ; les principales institutions doivent être façonnées de manière rationnellement acceptable pour les citoyens et les citoyennes responsables de leurs fins. Ceci n'est qu'une interprétation possible de la tradition du contrat social, car, comme l'a montré John Rawls dans son ouvrage classique *A Theory of Justice*, les principes de justice politique font l'objet de choix rationnels, sous d'opportunes conditions de symétrie et d'impersonnalité, de la part de personnes morales égales, libres et autonomes. En ce qui touche aux principes de justification des institutions économiques, l'argument suggère que quelque chose doit être soustrait au marché (*comme base*) pour que quiconque ait un droit égal, de par sa propriété d'autonomie, à égale considération et égal respect (quels que soient son sexe, sa race, ses ressources et dotations naturelles et sociales). Dans la théorie <sup>p.084</sup> sociale, enfin, cette version de l'autonomie déplace l'accent des options sur les « ligatures » au sens où les citoyens et les citoyennes responsables de leurs fins choisissent les liens (institutions, loyautés, engagements, etc.) et les « ligatures » qui donnent un sens et une importance intersubjectivement reconnaissables à leurs options et à leurs choix individuels, auxquels doivent correspondre les choix collectifs. Le rapport entre

## Les usages de la liberté

options et « ligatures » est naturellement un composé chimique instable, et les transformations des libertés, de leur importance et de leur sens dans notre vie sont essentiellement caractérisées par cette condition d'instabilité, ou selon certains, d'oscillation cyclique. Ce que la deuxième version de l'autonomie individuelle suggère à ce propos est l'importance d'une théorie de la justice, d'une éthique publique du respect mutuel et de la reconnaissance réciproque de l'égalité des citoyens et des citoyennes, éthique publique fondée sur leur propriété moralement précieuse d'agents responsables de leurs propres fins et non pas simples localisations de désirs. (C'est encore une trace, faible et politiquement ardue en tant qu'idéal, de la notion kantienne du Règne des fins.)

De même que la liberté négative *peut* entrer en tension et en conflit avec la liberté positive (où situer la ligne de démarcation ?), les institutions et les formes de vie collective façonnées par la deuxième idée d'autonomie peuvent se baser sur des critères en conflit avec ceux qui gouvernent les institutions et les formes de vie façonnées par la première idée d'autonomie. La tension entre ce que nous sommes libres de désirer et ce que nous choisissons responsablement de désirer est une des tensions insurmontables. La frontière entre les deux sphères de la carte sociale où nous avons une vie (une seule, la même) à vivre est intrinsèquement instable et provisoire. Toutefois, c'est là le propre du compte rendu pluraliste non seulement des idées de liberté et d'autonomie, mais de toute autre idée importante de notre lexique ou dictionnaire politique et moral. Accepter le pluralisme veut dire simplement accepter de cohabiter avec les tensions et les conflits entre nos valeurs les plus importantes. Ma thèse philosophique est que le

## Les usages de la liberté

pluralisme n'est pas simplement un fait : je crois qu'il est, pour nous, une valeur.

3. <sup>p.085</sup> Dans sa forme la plus haute, la politique peut être conceptualisée (philosophiquement du moins) comme la discussion publique sur nos préférences, nos valeurs, idéaux et intérêts. Cela suppose que l'on abandonne le tabou des préférences données, que l'on prenne au sérieux l'histoire des préférences, en liant en tout cas les choix collectifs et les programmes publics à leur conformité aux préférences individuelles, qui doivent être l'issue et non simplement le préalable du processus ou, si l'on préfère, du « dialogue » politique.

Dans le domaine des valeurs que nous avons héritées à l'intérieur de notre *version morale* du monde, les deux concepts de liberté et les deux versions d'autonomie individuelle que j'ai cherché à dessiner ne sont pas les seuls à trouver place. Même en se limitant à la famille des libertés, ses transformations touchent et investissent l'idée de la liberté comme aspiration au statut ou comme demande de reconnaissance d'identité, éminemment d'identités collectives (ethniques, religieuses, raciales, culturelles, sexuelles, etc.) au moins autant que l'idée de liberté-pouvoir, idée moins liée à l'existence de libertés que plus précisément à la valeur égale ou non du système égal de libertés pour les hommes et les femmes (un point central dans la tradition de l'émancipation socialiste).

De la sorte, notre compte rendu pluraliste devrait en toute cohérence nous pousser à prendre au sérieux l'idée que le champ des raisons que nous avons d'agir et des valeurs ou des fins que nous nous proposons d'atteindre politiquement abrite non seulement différents concepts de liberté, et d'autonomie, mais

## Les usages de la liberté

aussi, et au même titre, des interprétations divergentes de l'égalité, du bonheur, de la bonne vie, de la solidarité, de l'équité et, en certains cas, de la signification ultime que des êtres humains s'efforcent encore et toujours de donner à leurs vies finies. (Pour nous orienter dans les mutations et les transformations du sens des libertés, je suggère qu'il n'est pas suffisant de se rapporter *uniquement* aux différents sens des libertés.)

Je ne crois pas que la philosophie soit à même de résoudre les dilemmes et d'affronter les défis auxquels, à quelques années de la fin d'un siècle désormais déclinant, nous faisons face, nous, nos enfants et nos petits-enfants. La philosophie peut tout au plus <sup>p.086</sup> éclairer la nature de ces dilemmes et de ces défis : les deux versions d'autonomie individuelle peuvent nous aider à nous orienter pour repérer au moins un sens, s'il y en a un, dans les transformations des libertés des contemporains. Ceci, grâce à tout l'écho de l'agora et de Socrate, de Locke, de Mill et de Constant, de Rousseau et de Kant, mais surtout en nous efforçant de respecter les tentatives réitérées des êtres humains dans le temps pour transformer leur société et leurs formes de vie collective en une société décente et meilleure, qui s'approche de l'idéal d'une société juste, qui minimise la souffrance et la frustration des désirs et des buts individuels, et qui maximise autant que possible les occasions d'autoréalisation et d'autodéveloppement responsable.

Eclairer la nature de nos dilemmes, c'est moins que les résoudre ; mais c'est plus que rien. Et plus que rien me semble, de toute façon, mieux que rien.

\*

# Les usages de la liberté

## Références

- J. Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, J. H. Burns and H. A. L. Hart Eds., Londres, Methuen, 1982.
- I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969.
- N. Bobbio, *Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri*, in A. Passerin D'Entreves (a cura di), *La libertà politica*, Milan, Comunità, 1974, pp. 67-102.
- R. Dahrendorf, *Lebenschancen (Life Chances)*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1979).
- R. Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- R. Dworkin, *Taking Right Seriously*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1977.
- J. Elster, *Sour Grapes*, in A. K. Sen, B. A. O. Williams, *Utilitarianism and Beyond*, cité ci-dessous.
- H. F. Frankfurt, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in *Journal of Philosophy* 68, janvier 1971.
- R. M. Hare, *Moral Thinking*, New York, Oxford University Press, 1981.
- J. Harsanyi, *Morality and Theory of Rational Behaviour*, in A. K. Sen, A. O. Williams, *Utilitarianism and Beyond*, cité ci-dessous.
- E. Juvalta, *I limiti del razionalismo etico*, Turin, Einaudi, 1945.
- J. S. Mill, *On Liberty*, Londres, Watts & Co., 1948.
- T. Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979. p.087
- T. Nagel, *The View from Nowhere*, New York, Oxford University Press, 1986.
- H. Putnam, *The Many Faces of Realism*, La Salle, Open Court, 1987.
- H. Putnam, *Reason, Trust and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- J. Rawls, *Justice as Fairness : Political not Metaphysical*, in *Philosophy and Public Affairs*, XIV, 1985, n° 3.
- J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, in *The Journal of Philosophy*, IX, 1980, pp. 515-572.
- J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- T. Scanlon, *The Significance of Choice*, in *The Tanner Lectures on Human Values*, VIII, S. McMurrin (Ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 151-216.
- A. K. Sen, *Well-being Agency and Freedom*, in *The Journal of Philosophy*, XIV, 1985, n. 4.
- A. K. Sen, B. A. O. Williams, *Introduction*, in *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge-Paris, Cambridge University Press — Maison des Sciences de l'Homme, 1982.
- S. Veca, *Etica e politica*, Milan, Garzanti, 1989.
- S. Veca, *Questioni di giustizia*, Parme, Pratiche, 1985.
- S. Veca, *La società giusta e altri saggi*, Milan, Il Saggiatore, 1988.
- M. Walzer, *Spheres of Justice*, New York, Basic Book, 1983.
- B. Williams, *The Idea of Equality*, in *Philosophy, Politics and Society*, P. Lasslett and W. Runciman (Eds.), Oxford, Blackwell, 1962, pp. 110-131.
- B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

# Les usages de la liberté

## Entretien <sup>1</sup>

@

**Mme ANNE PETITPIERRE** : M. Salvatore Veca a posé un certain nombre de questions et soulevé une série de problèmes concernant la formation des libertés, l'autonomie individuelle et surtout la conception de l'autonomie individuelle, exposant deux conceptions dont l'une complète l'autre. Pour commencer cette discussion, dont on peut dire qu'elle est un passage vers celle qui aura lieu après la conférence de Mme Shklar, qui parlera de ces mêmes notions, notamment de liberté négative et positive, dans le cadre de la pensée américaine, je crois qu'il sera utile qu'un premier échange de vues ait lieu entre nos deux conférenciers du jour sur des questions qui leur sont très largement communes. M. Lefort a également quelques remarques à faire et après Mme Shklar, je lui passerai la parole.

**Mme JUDITH N. SHKLAR** : p.088 Bien que je sois fondamentalement d'accord avec M. Veca, je vais jouer à l'avocat du diable. Commençons par la question la plus importante : où mettre la ligne de démarcation entre ces deux conceptions de l'autonomie ? Je parlerai en faveur de la première pour donner moins d'espace à la deuxième. Nous avons ici deux psychologies politiques et morales. La première est un point de vue d'un caractère statique : où est la somme de ses intérêts et de ses préférences ? L'autre est libre de se modifier, de se développer, d'apprendre, c'est un soi avec ses projets, mais on n'est pas son projet, on est un soi qui change et on peut changer son caractère, ses choix. Je pense que ce n'est pas juste ; le soi statique, la psychologie des préférences, ne demande pas une psychologie aussi profonde, c'est seulement pour la vie publique qu'on est statique. On peut avoir un caractère quel qu'il soit. On peut changer ou rester le même. Mais pour la politique, on a ses préférences et ses intérêts, on n'est pas « ça » totalement ; je pense que vous avez été un peu injuste vis-à-vis de cette idée.

Au plan politique, le fait de regarder les gens non pas en tant que ce qu'ils sont entièrement, mais seulement par rapport à cette partie de leur vie que sont

---

<sup>1</sup> Le 4 octobre 1989.

## Les usages de la liberté

leurs intérêts et leurs préférences évidentes, à ce qu'on veut présenter au public, a beaucoup d'avantages. C'est une garantie pour la liberté quand on prend les gens tels qu'ils sont, tels qu'ils veulent se présenter, c'est leur choix. On veut les laisser faire ainsi afin qu'il y ait de la paix, de la sécurité, les lois donnant aux gens le processus pour résoudre leurs conflits, pour faire de leur vie ce qu'ils veulent. C'est le respect pour les gens tels qu'ils sont, pas tels qu'ils peuvent être. Pour la liberté, il faut prendre les gens comme ils sont et non pas comme ils peuvent être. C'est la sécurité dont parlait Montesquieu, l'opinion de sa propre sécurité, le sentiment d'être bien dans la société, parce qu'on est libre, parce qu'on peut faire ce qu'on veut faire ; personne ne vient m'instruire, me dire : il faut que tu changes. Je ne parle pas de l'oppression, du totalitarisme ; je pense seulement au paternalisme et à l'arrogance des instructeurs politiques, des gens qui se prennent pour meilleurs que les autres. Pour les gens qui n'ont pas une instruction élevée, les gens qui travaillent, les gens qui ont une famille, une vie simple, c'est une liberté qui est meilleure qu'une demande d'autonomie héroïque. Je ne pense pas que la liberté qui demande un effort moral élevé s'adresse aux gens simples dans la démocratie de tous les jours bien qu'au plan philosophique l'autonomie kantienne soit plus cohérente que la liberté du choix rationnel de l'utilitarisme de Bentham.

**M. SALVATORE VECA** : Je pensais qu'il s'agissait de l'avocat du diable, mais c'était plutôt de la bienveillance, celle de l'ange. Ceci me donne l'occasion d'expliquer plus clairement quel est le point central de ma tentative.

Premier point : vous dites « elle n'est pas juste la préférence que vous avez montrée pour la deuxième version de l'autonomie, c'est-à-dire <sup>p.089</sup> l'autonomie kantienne ». Je suis absolument d'accord, mon effort n'était pas de montrer qu'il y a une version meilleure que l'autre, mais qu'il y a une variété de versions. La question que Mme Shklar me pose me permet de formuler ce que je peux appeler une sorte d'ordonnance hiérarchique, de priorité entre les deux points de vue de la philosophie politique. On peut mettre l'accent sur la deuxième version à la seule condition qu'on ait satisfait à ce qui est requis par la première. Mme Shklar rappelle qu'il n'y a pas seulement la philosophie, mais qu'il y a la vie, qu'il y a les différentes interprétations de la démocratie dont nous rêvons, et qu'il y a enfin la démocratie réelle dans laquelle nous avons une vie à vivre. L'affirmation de Mme Shklar qu'il faut respecter les hommes et les femmes tels qu'ils sont trouve mon accord total.



## Les usages de la liberté

En effet, si nous prenons comme point de départ, par exemple, cet essai de Sir Isaiah Berlin, présenté lors d'une conférence à Oxford, nous savons bien que nous étions dans une période de division et de conflit idéologique. D'un côté, il y avait ce régime qui est entré en convulsion aujourd'hui, mais qui, dans les années 50-60, constituait l'alternative réelle à une forme de vie collective fondée sur certains noyaux normatifs, sur une certaine idée de la liberté qui correspond exactement à la première version que j'ai donnée. Quand les autres disaient que cette version de la liberté n'est pas la vraie liberté, Isaiah Berlin a eu le grand mérite de souligner qu'il fallait faire des différences, que la liberté est la liberté négative et qu'il n'y a pas de « vraie » liberté ; il y a simplement d'autres choses. Berlin est un pluraliste du point de vue philosophique. Je pense que le point central de sa conférence, c'est d'un côté cette défense idéologique libérale, et d'un autre côté, du point de vue philosophique, c'est l'engagement à prendre au sérieux le pluralisme des valeurs. Il s'agit d'une quarantaine de pages d'une incroyable richesse et dans lesquelles il dit clairement : « quelqu'un dit que la vraie liberté c'est la reconnaissance de la nécessité ; quelqu'un d'autre dit que la vraie liberté c'est la liberté d'Epictète, la liberté intérieure ; un autre dit que la vraie liberté c'est l'égalité ».

Le problème n'est pas de dire quelle est la vraie liberté : il y a *des* libertés. La liberté libérale, c'est ça, et les autres sont différentes. La liberté positive que Berlin critique idéologiquement, et je suis de son côté, c'est en réalité la porte ouverte pour le totalitarisme et non pas pour la démocratie. Mais il s'agissait d'une réponse idéologique.

Quel était l'objectif polémique précis d'Isaiah Berlin dans sa critique de la liberté positive ? C'était exactement l'idée que j'ai tenté de présenter dans ma deuxième version, c'est-à-dire l'idée qu'il y a un moi meilleur, mais que ce moi meilleur peut être justement le tyran, et qu'au nom du moi meilleur on peut détruire, violer les droits, les besoins, les intérêts, les goûts, les aspirations des hommes et des femmes. C'est la thèse qu'il a soutenue à Turin quand on lui a donné il y a deux ans le prix international *Senatore Agnelli*. Il a prononcé à cette occasion une excellente conférence intitulée « L'idéal et l'omelette ». Au nom de l'idéal on prend les œufs, qui sont les têtes des gens, et on en fait une omelette. On a cassé les têtes mais <sup>p.090</sup> pour qui est l'omelette ? Mon problème est : est-il possible de reconnaître et d'accepter le pluralisme, c'est-à-dire la variété des libertés, et pouvons-nous ordonner ces libertés, c'est-à-dire fixer un principe de

## Les usages de la liberté

hiérarchie entre les deux ? En se référant à l'histoire on peut voir clairement dans la distance quelque chose comme une silhouette. On peut penser à un premier étage, un Etat de droit ; c'est le moment constitutionnel, c'est la Déclaration des droits de l'homme, la déclaration d'indépendance des colonies de la Nouvelle-Angleterre, ce sont les constitutions libérales, c'est l'idée des droits fondamentaux, l'idée de la sécurité, de la séparation, etc. Ce sont les conditions de l'Etat de droit. Ceci est très précieux et constitue une partie de notre dictionnaire politique, sans laquelle tout ce qui vient après n'a aucune valeur. Quant à ce qui arrive maintenant, si nous lisons les journaux, nous avons des faits qui regardent cet immense et vaste angle du monde qui est ce que j'appelle l'ancien régime qui nous est contemporain. Les intellectuels de gauche du monde occidental ont pensé réaliser l'utopie et ont vu simplement la réalisation de la dictature, de l'autocratie. Mais quand je vois qu'en Hongrie on discute le problème de la redéfinition constitutionnelle qui doit introduire le pluralisme politique, que M. Gorbatchev, audacieux équilibriste, qui se trouve dans une situation aux difficultés incroyables, propose depuis un an l'idée d'un Etat de droit socialiste, quand je vois la Pologne dans une situation instable — pour laquelle j'ai des préférences morales — s'engager dans le sens du pluralisme, je pense au caractère précieux du point de vue moral et philosophique de la priorité de la première version de l'autonomie que j'ai présentée.

Deuxième point : les hommes et les femmes rêvent. La tragédie de la plus grande utopie de ce siècle a été celle de la transformation et de la création de l'homme nouveau et de la femme nouvelle. Cela a été une catastrophe en termes de souffrance et de violation de la première version de l'autonomie.

Qu'arrive-t-il dans les sociétés à la démocratie réelle, libérale, dans laquelle vivent nos pays respectifs ? Pour les intellectuels, il y a comme la sensation que la mort de l'utopie — de la transformation des hommes et des femmes — équivaut à la mort de presque tout ce que l'on peut faire. Je ne comprends pas ceux qui parlent de postmoderne, de fin de l'histoire, d'époque de la fin des grands récits ; de tels propos expriment une sorte d'irresponsabilité philosophique ainsi que morale et politique. Comme citoyens et citoyennes des démocraties pluralistes représentatives nous devrions être plus exigeants avec nos problèmes et nos dilemmes. Nous vivons dans des démocraties qui sont sans doute meilleures que les autocraties. Je souhaite moralement et

## Les usages de la liberté

politiquement que le processus de démocratisation des anciens régimes communistes connaisse le succès ; mais cela rend plus lourd le poids de notre responsabilité en tant que citoyens et citoyennes de notre démocratie.

Si nous admettons la priorité de la liberté négative, les hommes et les femmes comme ils sont, leurs préférences, leurs intérêts garantis par l'État de droit, ce n'est que la moitié de notre dictionnaire. On peut démontrer<sup>p.091</sup> qu'il y a encore quelque chose à faire et que cela est justifié dans le sens de ma seconde définition de l'autonomie. Contrairement à l'opinion de certains qui tracent une limite aux obligations de l'État dans la démocratie, je pense qu'il y a encore quelque chose à faire, du point de vue public.

Il y a le problème qui consiste à définir rationnellement les principes, ou les critères qui permettent de justifier ou non, d'évaluer un Etat de droit donné dans sa fonction d'espace public pour la discussion publique et la solution des questions de justice distributive, qui sont strictement liées à la notion démocratique de citoyenneté, laquelle n'est pas complètement incluse dans ma version de l'Etat de droit.

**Mme JUDITH N. SHKLAR** : La démocratie nous demande beaucoup plus que cela.

**M. SALVATORE VECA** : C'est une invitation au mariage.

**Mme JUDITH N. SHKLAR** : Il est intéressant que vous parliez de mariage parce que la première théorie du Contrat social parle en analogie avec le mariage. La démocratie est un sacrement qui implique une éthique quotidienne, avec des règles à respecter dans tous les domaines, quels qu'ils soient. La démocratie est une forme de vie. Ce n'est pas toujours confortable, mais les citoyens doivent s'y soumettre ; et s'ils sont respectés pour leur éducation, leurs connaissances, leur science, s'ils sont une élite, ils sont soumis aux mêmes normes ; les citoyens sont tous égaux face à cette demande morale et politique.

**M. SALVATORE VECA** : Dans son célèbre cri du début du XIXe siècle, Hegel parle de la manière de traiter scientifiquement du droit naturel, qui est la cérémonie funèbre de la tradition du Contrat social et de la théorie du droit naturel ; il a toujours souligné que l'idée de Kant, selon laquelle le mariage est

## Les usages de la liberté

un contrat, est une chose affreuse. C'est l'idée même de contrat que critiquait Hegel, tout comme il critiquait l'utilitarisme parce qu'il disait que c'était un concept anglais, parce que les Anglais sont des commerçants, alors que Kant est un austère bourgeois de Königsberg, qui avait une vision individualiste de ce qu'est la *Sittlichkeit*, l'état éthique.

**Mme ANNE PETITPIERRE** : Cette exigence morale dont parlait M. Vaca est contenue également dans l'exigence démocratique que vous venez de définir. Votre opposition n'en est peut-être pas une finalement !

**Mme JUDITH N. SHKLAR** : L'exigence du droit comporte seulement trois points dans une constitution. Tout d'abord, il y a le processus politique : les institutions pour résoudre les conflits, pour élire le législatif. p.092 Le deuxième point garantit le bien-être du peuple. Le dernier s'attache aux droits des hommes et des femmes. Sans cela, il n'y a pas d'Etat de droit.

En ce qui concerne la démocratie, il faut encore ajouter à cela des mœurs démocratiques quotidiennes.

**M. CLAUDE LEFORT** : Eu égard à la discussion qui précède, je tiens à souligner que, pour moi, la pluralité ne signifie nullement que tous les points de vue sont bons et qu'ils peuvent s'accorder pacifiquement. Je pense que Max Weber a parlé avec beaucoup plus de profondeur qu'Isaiah Berlin du pluralisme des valeurs. Il a dit que finalement il y avait des systèmes de valeurs, dont le fondement est absolument indémontrable, irréductibles les uns aux autres et qu'il y avait des moments limites où seule la violence pouvait surgir de « la lutte inexpiable entre les dieux ». Il y a là une dimension du tragique à laquelle nous devons faire face, cela ne veut pas dire pour autant que l'on puisse nécessairement se rallier à cette idée selon laquelle il n'y a pas de communication possible entre les valeurs ultimes. Mais ce qu'il y a de sûr, c'est que quand Max Weber parlait de valeurs, il ne parlait pas de préférences, car les valeurs ultimes d'une personne ou d'une culture sont des valeurs pour lesquelles on se sacrifie, ou alors on se déshonore. Il peut arriver que ce sacrifice existe encore en démocratie : pensons à la dernière guerre mondiale.

Max Weber parle essentiellement de la différence des cultures. Il nous fait entendre, par exemple, qu'entre les gens qui croient vraiment au chiisme et

## Les usages de la liberté

nous il n'y a pas de règlement possible ; il y a des conciliations, des compromis de rapports de force, mais il y en a un qui veut la mort de l'autre. Il était libéral, il pensait qu'une société libérale était une bonne société et il était prêt à se sacrifier pour elle, mais en même temps, il ne voulait pas reconnaître que cette société libérale fût supérieure à une société d'Ancien Régime. Il était donc dans une certaine contradiction.

J'en viens à la « préférence », petite invention qui est le plus mauvais côté d'une certaine pensée anglo-saxonne ; c'est la chose la plus inconsistante qui soit, et néanmoins, elle sert d'unité pour essayer d'éviter la difficulté de la distinction du fait et de la valeur. A ce propos, j'aimerais vous demander d'éclairer votre expression « le fait de la valeur », parce que, à mon sens, elle ne veut rien dire. Nous sommes en présence soit d'une valeur, soit d'un fait. C'est une ruse typiquement utilitariste qui consiste à nous faire passer la valeur à travers le fait. La préférence est ce petit objet que l'on va présenter comme neutre ; tout le monde a des préférences ! Que peut-on mettre en commun sous le dénominateur de préférence ? C'est le résultat d'un étalage sur le même plan de ce qui en réalité est de caractère profondément différent, c'est-à-dire de ce qui peut être constitutif de la pensée de quelqu'un jusqu'à ce qui n'a aucune identité, ce qui est innommable. La préférence va servir pour introduire la valeur, puisque avec préférence il y a discrimination.

Nous voilà donc affrontés directement au problème de la discrimination à travers la notion de préférence, ce qui est faux. Depuis Platon, la philosophie politique part, en effet, de l'idée d'une discrimination entre des régimes. Quand on parle de politique, on parle d'abord d'une distinction entre des régimes politiques, et on se demande autour de quoi ces régimes sont agencés, que sont leurs fondements. On se pose ces questions, jusqu'au moment où on fait de la philosophie politique. Je voudrais bien savoir en quoi l'introduction du concept de préférence pourrait avoir quelque sens pour nous éclairer sur la nature, sur la genèse de la tyrannie, de l'aristocratie et de la démocratie elle-même.

Je ferai très rapidement une troisième remarque : il me semble que lorsque vous désignez deux modes de l'autonomie, le sens même des mots se dérobe. Pour moi le mot *autonomie* n'a qu'un sens ; autre chose est de dire ce qu'il en est. Mais il faut au moins partir du sens de l'autonomie, à savoir que c'est se

## Les usages de la liberté

donner ses propres lois ou sa propre loi et que ceci n'a absolument rien à voir avec ce que vous avez appelé le premier cas de l'autonomie. C'est une effraction dans le langage que je considère comme tout à fait inexplicable. En effet, on peut évoquer Kant, on sait de quoi on parle et on peut en faire la critique, une réflexion critique : y a-t-il jamais une telle possibilité d'assumer son autonomie ? Voilà une grande question. On peut se demander, par exemple, si se connaître et se vouloir soi-même ne va pas de pair avec une découverte de plus en plus aiguë de sa propre obscurité et de ce qui se dérobe à soi-même, par exemple, d'une dimension inconsciente de soi-même.

Je crois que c'est une des rares réponses que l'on peut opposer à Kant, quoique cela n'annule pas l'idée d'un « se vouloir ». Mais où est ce vouloir dans votre première conception de l'autonomie ? Je crois que ce n'est pas très raisonnable d'utiliser le langage d'une façon aussi vague et approximative.

Ma quatrième observation est qu'en somme tout nous ramène à l'individu et, là encore, je m'étonne que l'on puisse essayer de penser le politique à partir de la combinaison des éléments que sont les individus. Pour ces individus, dites-vous, on a institué toute une série de garanties, et c'est cela qui compose l'Etat de droit. Mais il est bien évident que, non seulement la démocratie, mais tout régime, est autre chose qu'un assemblage d'individus, et c'est quand même accablant que sous prétexte de rejeter le marxisme, on oublie la division des classes sociales, si importante aux yeux d'Aristote déjà et l'idée que toute société suppose une division, que la loi, que le pouvoir doivent apparaître au-dessus du peuple, ceci étant vrai encore en démocratie ; il me paraît extraordinaire que ces phénomènes puissent être esquivés. On ne peut pas rendre compte de la naissance de la formation du pouvoir à partir des individus, de leurs préférences ou de la manière dont on accepte ou pas leurs préférences. S'il y a un pouvoir dans une société, c'est d'abord parce qu'une société, d'une certaine façon, ne peut pas exister sans prendre cette référence symbolique que constitue, au-delà d'elle-même, un pouvoir ; un pouvoir qui n'est pas seulement chargé de coercition, mais un pouvoir qui est garant en quelque sorte de la loi. Il y a là quelque chose d'essentiel à mes yeux, c'est de savoir si vous vous en tenez à cette vision, qui est la vision aménagée, réaménagée, bien connue d'un certain libéralisme — ce n'était pas du tout le libéralisme de Tocqueville — et qui consiste à essayer de fabriquer une société à partir des individus. Or, même les libertés qui paraissent le plus ancrées dans l'individu comme la liberté

## Les usages de la liberté

de parole, par exemple, ces libertés ne sont pensables qu'en raison de l'existence d'un espace public, et cet espace où ce que l'un dit peut être entendu par un autre, où ce qui est imprimé peut être diffusé, où la parole se trouve suscitée du fait qu'elle a droit à l'expression libre, je dis que cet espace public n'est pas le résultat d'une combinaison de préférences ou d'une combinaison d'individus, et qu'il faut autant penser cet espace à partir des individus que penser les individus et leurs libertés à partir de cet espace. Alors que dire en effet de tout ce qui dans une démocratie requiert l'œuvre commune ?

**M. SALVATORE VECA** : Enfin, nous discutons ! Nous ne faisons pas du pugilat !

Premier point : la référence à Max Weber que je considère comme le plus grand dans l'histoire de la pensée sociale, de la sociologie. La notion de Weber n'est pas celle du pluralisme, mais celle du polythéisme, dont Claude Lefort a rappelé la définition : le conflit entre les dieux. Je crois, c'est une hypothèse, que Weber doit beaucoup, du point de vue de la méthode, à la théorie économique de Carl Menger, qui est fondée sur la notion de préférence, comme aussi au débat entre Menger et l'École historique de Schmoller. Je pense que la préférence de Max Weber pour une société libérale fait problème. On sait qu'en Allemagne, surtout durant ces dernières années, on a beaucoup discuté sur un point lié tragiquement au « passé qui ne passe pas ». C'est le problème de l'interprétation de la *Führer-Demokratie*, qui était la solution que Weber voyait sur le fond de la crise de Weimar. Par ailleurs, je pense que l'idée du polythéisme dérive en partie de Nietzsche. S'il y a une différence entre le sens tragique du pluralisme, que je définirais plus précisément comme le sens tragique du polythéisme pour Max Weber, et le pluralisme de Berlin ou celui de Bernard Williams, etc., ce n'est pas le problème de l'Allemagne. Cependant, en philosophie je pense que les temps sont importants.

Je crois naturellement au pluralisme des styles philosophiques, et je ne pense pas que tous les styles philosophiques dont on dispose aient la même valeur. J'ai des préférences et je suis disposé à en discuter tout en respectant la préférence des autres.

**M. CLAUDE LEFORT** : Puis-je faire une remarque au passage parce qu'il est intéressant de savoir quel usage on fait des mots. Le mot *préférence* appartient à un langage commun, non critique.

## Les usages de la liberté

**M. SALVATORE VECA** : Ce n'est pas vrai dans le sens où il y a un emploi ordinaire dans le langage ordinaire du terme *préférence*, p.095 et il y a un emploi scientifique et analytique du terme *préférence* sur lequel je reviendrai et qui d'ailleurs constitue votre deuxième question.

**M. CLAUDE LEFORT** : Non, ma question était celle-ci : quand vous parlez des styles philosophiques, vous dites : « Bien sûr, j'ai des préférences. » Comment pouvez-vous employer ce terme de façon scientifique, tel qu'il puisse aussi bien dire : « Bien sûr, quand je me sers de crème à raser, j'ai des préférences » ?

**M. SALVATORE VECA** : C'est exactement la même chose.

En philosophie, je crois que les grandes questions sont toujours question de vérité, question d'éthique.

Je pense qu'il n'y a aucune incompatibilité entre l'emploi du terme *préférence* et le fait de prendre au sérieux question de vérité et question d'éthique.

J'essaie de vous montrer que mon attitude n'est pas ironique et je pense qu'il est bien de spécifier au mieux l'emploi des termes, surtout vu l'objection que vous m'avez faite d'avoir employé un langage approximatif. Pour moi c'est un péché !

La notion de *préférence*, comme le savent les économistes, est une chose toute simple qui dépend de la révision de l'interprétation cardinale dans la formulation pionnière de Jeremy Bentham. Celui-ci avait pensé utiliser pour mesures des nombres cardinaux, c'est-à-dire 10, 7, 8 ou 15. Nous devons au développement de la théorie économique, au croisement entre théorie économique et théorie éthique, le fait que d'après Pareto, d'après Robins, d'après Bergson, etc., on passe d'une conception cardinale à une conception ordinale ; ce faisant, on substitue alors à une notion comme intensité, désir, celle de *préférence*, qui veut dire tout simplement utiliser les nombres ordinaux et non pas cardinaux. Cela veut dire : 1<sup>e</sup>, 2<sup>e</sup>, 3<sup>e</sup>, et non pas 10, 11, 14.

Lorsque vous dites que c'est la *préférence* entre Greta Garbo et Catherine Deneuve, ou la vanille et le chocolat, eh bien, c'est exactement et simplement cela ! Quand je parle de *préférence*, c'est exactement cela. Ce que vous avez expliqué maintenant est exactement l'ordonnement de votre *préférence*.



## Les usages de la liberté

C'est-à-dire que vous avez défini ce qui pour vous, Claude Lefort, est le plus important parmi plusieurs choses.

La notion de préférence implique quelque chose qui peut toucher ce dont vous avez parlé : le sacrifice le plus tragique dans la vie, de même qu'elle peut exprimer notre choix entre la vanille et le chocolat. Vous savez que la reformulation en termes de préférence est due en partie à John Harsanyi, un Hongrois, qui a publié dans les années 52-53 des articles très importants sur une théorie de la justice utilitariste. Or, Harsanyi est quelqu'un qui a quitté son pays parce qu'il n'était pas libre d'étudier ce qu'il désirait, ce qui était important pour lui, et il a fait des sacrifices terribles pour sortir de Hongrie, pour arriver aux Etats-Unis et poursuivre ses recherches. <sup>p.096</sup> Grâce à cela il nous a révélé la hiérarchie des préférences. Quand on a le courage et la vertu d'affronter les ennemis pour défendre les libertés de la cité, cela révèle une ordonnance des préférences. Le terme *préférence* dépend simplement du développement en terme ordinal de l'ancienne, classique et vénérable idée cardinale de Bentham. A ce sujet, il ne faut pas oublier qu'une partie très importante des questions discutées précédemment dépend certainement d'un ouvrage philosophique, *A Theory of Justice* de John Rawls, mais aussi d'un ouvrage antérieur de Kenneth Arrow, économiste, Prix Nobel, *Social Choice and Individual Values*, lequel est une contribution précieuse au développement de la théorie de la démocratie.

J'arrive de cette façon au problème des régimes politiques. Je dois observer que c'est le principe de respect des préférences qui nous concentre sur les conditions d'impersonnalité, d'impartialité. C'est la vieille tradition du XVIII<sup>e</sup> siècle, de l'observateur impartial. C'est exactement ce qui nous a donné des arguments contre les discriminations qui font les différences, contre la classification, contre le sexisme, contre le « spécifisme ». C'est-à-dire que du point de vue moral, respecter les hommes et les femmes tels qu'ils sont, argument de Mme Shklar, c'est s'engager à respecter et à prendre en compte les préférences telles qu'elles sont, sans discrimination.

**M. CLAUDE LEFORT** : Il y a un simple malentendu, parce que quand je parle de *discrimination*, je veux dire la capacité de distinguer une chose d'une autre. Il ne s'agit pas de discrimination de classes, de races, etc.

## Les usages de la liberté

**M. SALVATORE VELA** : Dans ce cas, dire que préférence est discrimination veut dire que préférence est préférence. Cela n'ajoute rien.

**M. CLAUDE LEFORT** : Cela ajoute autant que : choix.

**M. SALVATORE VELA** : Naturellement, il y a une théorie, et on peut définir un choix qui soit cohérent avec la préférence. Le monde n'est pas parfait, nous ne sommes pas parfaits. Il y a des travaux qui démontrent que nous ne sommes pas rationnels. Le problème n'est pas là. Une préférence est certainement une discrimination entre *a* et *b*.

Régime politique : vous me demandez d'expliquer à quoi sert mon discours sur les préférences pour nous donner une lumière intéressante sur une notion centrale dans la tradition de la pensée politique, comme celle de régime politique. Vous me demandez encore plus précisément quelle contribution peut donner cette approche à la genèse des régimes. Je peux répondre que cette approche ne peut donner rien d'intéressant pour la genèse des régimes. En revanche, je pense que cette « boîte à outils », intellectuelle, conceptuelle et philosophique que nous devons à Walras peut être très utile à l'identification des régimes. Je n'étudie pas la genèse des <sup>p.097</sup> régimes. J'emploie la notion de « préférence » dans le but philosophique d'essayer d'établir des critères qui constituent des normes pour la définition des régimes politiques.

Pourquoi la notion de préférence est-elle si importante pour l'étude de la démocratie ? Parce que la recherche de l'identification d'un régime politique se fonde sur l'idée que la fonction de décision sociale doit satisfaire à des conditions de corrélation entre préférences individuelles et choix collectifs.

C'est, à mon avis, une méthode possible pour la définition d'un processus en régime démocratique.

Cependant, il ne faut pas oublier que, quelle que soit notre interprétation philosophique favorite de la notion de démocratie, un élément de la théorie de la démocratie consiste à déterminer s'il est possible de transférer la rationalité des choix individuels sur les choix collectifs, cette rationalité faisant suite à une série d'actions intuitives.

Il y a au moins deux façons de prendre des décisions collectives dans une société démocratique avec Etat de droit, marché, etc. : le marché et le vote.

## Les usages de la liberté

Est-il possible, une fois les conditions de souveraineté des citoyens satisfaites — autonomie des préférences —, est-il possible donc de transférer la rationalité individuelle sur la rationalité du choix collectif ? Arrow démontre que c'est impossible. C'est un élément très important, parce qu'avec lui on peut distinguer analytiquement entre un régime démocratique et un régime dictatorial, par exemple dans le sens où dans un régime dictatorial le choix d'un seul individu a au moins autant de valeur que le choix de la société. Le problème pour la théorie démocratique est de répondre en termes de possibilités.

Troisième point : l'autonomie. Claude Lefort a dit, si j'ai bien compris, qu'il pouvait peut-être accepter ma deuxième version de l'autonomie comme quelque chose qui a affaire avec l'idée d'autonomie qu'il a lui-même, mais qu'il refuse rigoureusement d'accepter qu'il puisse y avoir un lien entre la notion d'autonomie et la première version que j'en ai présentée.

Quatrième point : l'individu ; je crois comprendre que le point de vue de Claude Lefort est que la politique, l'espace public, la société ne sont que le produit de la combinaison des individus. C'est une ancienne querelle. Je n'ai aucune thèse sur l'individualisme méthodologique, ce qui est un autre problème d'ailleurs. Je pense qu'une société étant quelque chose de très compliqué, les institutions fondamentales d'une société — politiques, économiques et sociales — en fonction des effets qu'elles ont sur nos vies en termes de droit, de bien-être, peuvent être évaluées du point de vue de l'individu. Je ne dis pas les expliquer, les comprendre, ou les décrire. Périclès disait : « Dans notre démocratie, il y a ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés, mais chacun peut juger. »

**M. CLAUDE LEFORT** : Pardonnez-moi, mais ceci est très rhétorique ; il faudrait analyser le discours de Périclès de plus près ; il parlait dans une société différenciée, déchirée littéralement entre les <sup>p.098</sup> intérêts des groupes dits aristocrates et les intérêts du peuple. Son discours ne peut pas être pris de front comme cela, car en fait, ce discours qui est un hymne à la liberté d'Athènes est en même temps un discours extraordinairement rusé où il cherche constamment à donner des gages au clan aristocratique et où il emploie le moins possible l'argument populaire. Alors, qu'il dise que chacun peut juger, c'est quelque chose qu'il faut interpréter en fonction de sa stratégie politique : se concilier les

## Les usages de la liberté

aristocrates en même temps que se situer du côté du *demos*. Chaque fois que nous parlons d'Athènes, ce n'est pas l'individu en général qu'il faut considérer, mais des groupes qui s'affrontent ; dans ce cas, comment peut-on évaluer des institutions en fonction des intérêts des individus ? Immédiatement la question se pose : de quels individus s'agit-il ? Aux dépens de quels individus une majorité peut-elle se dessiner ?

**Mme ANNE PETITPIERRE :** Le problème que vous avez soulevé précédemment n'était pas celui du pouvoir des majorités et des minorités, mais celui d'une distinction essentielle entre un espace social et les préférences individuelles comme critère d'évaluation. Vous aviez l'air de sous-entendre qu'il devait exister aussi des critères d'évaluation qui ne résidaient pas dans l'individu en tant que tel, mais qui résidaient dans la réalité sociale, et je crois que c'est sur ce point que M. Veca voulait vous répondre.

**M. SALVATORE VECA :** Je vous remercie beaucoup, M. Lefort, pour cette information sur le contexte de Périclès. En effet, il y a actuellement dans la discussion de l'histoire des idées politiques un programme de recherche contextualiste dont les tenants seraient d'accord avec vous. Je suis perplexe ; je ne suis pas totalement convaincu que la seule façon d'avoir accès au contexte soit la façon, légitime, dont vous parlez qui consiste à être les interprètes du contexte en termes d'actes linguistiques. Ma citation de Périclès était faite simplement pour souligner que l'individu auquel je me réfère est chacun de nous considéré dans des conditions de choix, d'évaluation, qui satisfassent aux conditions intuitives de l'évaluation morale, c'est-à-dire impersonnalité, impartialité, etc. Il y a une controverse sur la meilleure interprétation possible du point de vue de l'individualisme normatif. Celui-ci n'a rien à voir avec le problème métaphysique, psychologique, sociologique ou historique, etc. Dans quel sens pouvons-nous parler des individus ? C'est un autre problème. Tous les adversaires de cette perspective ont dit que le terme *individu* que nous utilisons est une construction vide, un « soi » vide. Je suis convaincu que l'« individu » constitue un terme de lexique, c'est-à-dire un terme de la tradition démocratique. C'est très simplement cela. Ce n'est pas une thèse exigeante sur le plan métaphysique, psychologique, sociologique ou anthropologique. C'est une thèse de philosophie politique. Naturellement, cela veut dire que si cette

## Les usages de la liberté

thèse a une validité, elle en a une à l'intérieur d'un contexte dans lequel nous p.099 posons le dilemme dont nous venons de discuter, ce dont je remercie vivement mes interlocuteurs, Judith Shklar et surtout Claude Lefort.

**M. JEAN STAROBINSKI** : Eût-on le désir d'établir le plus fermement une liberté négative, c'est-à-dire une liberté consistant dans la protection des individus, de leur possibilité de manifester leurs choix, leurs préférences, etc., et de tracer une ligne de démarcation qui les séparerait en quelque sorte de ce qui pourrait être la tentation paternaliste que vous avez dénoncée, il me semble qu'il reste néanmoins quelque chose d'un peu circulaire et même dialectique. Que faut-il de liberté positive pour établir la liberté négative telle que vous l'avez définie ? Il faut la penser, la formuler, l'institutionnaliser ; par conséquent, il faut instruire ou éduquer les individus à la pensée de la liberté, à la pensée de la sécurité et, de ce fait, il faut avoir opté pour la rationalité, pour le respect, pour la paix, c'est-à-dire avoir positivement établi des valeurs qui ne peuvent pas, elles, être évacuées au nom de la préférence que l'on aurait pour d'autres valeurs.

**Mme JUDITH N. SHKLAR** : Il y a quatre remarques à faire à propos de vos questions ainsi que de celles de M. Lefort : comment fait-on un régime constitutionnel avec l'idée des intérêts ? Il y a deux intérêts dont on parle toujours : les intérêts économiques et les intérêts religieux. On prend les gens comme ils sont, ils ont des intérêts matériels et ils ont des valeurs qui leur sont très chères ; la valeur que l'on ne peut pas compromettre est le *respect* pour ces valeurs.

La deuxième question consiste à savoir comment on fait l'intérieur d'un système démocratique avec les représentants, avec les compromis qui ne sont pas toujours justes et qui ne sont pas toujours démocratiques. Il n'y a pas de solutions pour des raisons mathématiques, mais il y a des solutions pratiques : c'est le respect non seulement pour les intérêts mais pour l'humanité. Je n'aime pas le style héroïque : sacrifier sa vie et celle des autres ; cela ne va pas avec les valeurs démocratiques. J'évoque peut-être ici le style des « épiciers » comme vous le dites en dédaignant ces gens !

On ne peut pas dédaigner les épiciers ; il faut faire non seulement un compromis, mais il faut faire un choix pour respecter la dignité de l'homme, et

## Les usages de la liberté

c'est le quatrième point. Le pathos de Dostoïevski, de Nietzsche, cela n'a rien à faire avec la démocratie. On ne demande que le respect de soi-même, le contrôle de soi dans l'intérêt de la dignité de l'autre, c'est la seule valeur qui ne soit pas négociable.

**Mme ANNE PETITPIERRE** : La question de M. Starobinski était : « Pourquoi se contrôlerait-on soi-même ? »

**M. SALVATORE VECA** : Je pense que la philosophie politique n'invente pas de valeurs, elle les trouve dans une forme de vie, dans une tradition, elle essaie de trouver des cohérences, elle essaie de les p.100 ordonner. Les valeurs dépendent non des philosophes mais de l'expérience des hommes et des femmes ordinaires, de leur apprentissage continu de la liberté, du difficile apprentissage de la réciprocité et du respect de la dignité de chaque homme et de chaque femme, malgré les différences qui sont terribles dans nos sociétés démocratiques.

**M. GIOVANNI BUSINO** : En écoutant le discours de M. Veca et ses interventions, je n'ai pas pu m'empêcher de replacer ceux-ci dans le contexte culturel général, et j'ai admiré la relecture qu'il nous propose de ce courant du nouveau contrat social d'origine anglo-saxonne ainsi que les modifications qu'il y apporte, en essayant d'y insuffler par ses réflexions théoriques toute une dimension qui jusqu'ici lui a été étrangère : la dimension éthique.

Au fond, je n'ai pas pu m'empêcher de penser que l'originalité de cette intervention pourrait se révéler plus clairement si l'on se référait à la situation italienne : quelle a été l'histoire de la philosophie politique en Italie jusqu'à nos jours, dominée essentiellement par le néo-machiavélisme ?

Cela dit, la conférence a été si riche, si dense, travaillée de façon si complexe et parfois si compliquée, que se situer par rapport à elle aurait exigé une lecture. Peut-être aurions-nous dû la faire préalablement pour pouvoir intervenir de façon raisonnée et raisonnable. Ce texte me pose une quantité invraisemblable de questions, mais je vais vous en présenter une qui me paraît la plus importante : j'ai le sentiment que toute votre réflexion sur la liberté ou sur les libertés a comme but final un projet, que je vois en filigrane aussi dans toute votre intervention, celui d'essayer de donner une définition de ce qu'est

## Les usages de la liberté

une société juste. Et voici la question : j'ai eu un peu de peine à ne pas sauter des passages logiques de votre intervention ; si j'ai bien compris ce que vous avez dit, comment conciliez-vous ce projet, qui me paraît très important, avec une série de vos affirmations, par exemple avec celle selon laquelle les fins de la société ne sont pas le *telos*, mais le refus de choisir préalablement entre des compétitions, entre des buts en compétition ? Vous avez même ajouté : « c'est la définition même que je donne du pluralisme » ; dans ces conditions-là, et vous l'avez dit, il faut un sujet autonome, impartial, sachant décider de façon objective ; vous avez même ajouté, de façon très kantienne, que le voile de l'ignorance permet cela. Le sociologue se sent hérissé devant cette affirmation, mais je l'accepte pour le moment, pour la discussion.

Lorsque vous dites que vous n'avez pas la possibilité de choisir, être-vous conscient du fait que vous introduisez une rupture dans la philosophie politique, notamment par rapport à la philosophie politique traditionnelle ? En effet, vous renoncez à définir les critères objectifs de l'ordre juste. Vous avez des séries d'autres critères ; je suis trop « parétien » pour contester cela, mais en renonçant au critère de l'ordre juste, ou du bien commun, ou de l'intérêt général, vous portez un coup extrêmement rude à ce projet primordial qui est le vôtre et qui m'a touché profondément, celui de définir une <sup>p.101</sup> société juste. Comment alors essayer de donner une définition de la société juste sans revenir à un critère qui ne soit pas immédiatement réductible aux biens que les individus perçoivent ? Je crois que c'est un problème central. Les difficultés ont commencé avec Pareto ; elles se poursuivent avec le *public choice* ; cela continue à tous les niveaux. Laissons de côté les discussions techniques, du moment que vous voulez continuer à vous situer dans la tradition de la philosophie politique, et dites-nous pourquoi vous voulez porter un coup si mortel à ce qu'ont été les conditions d'élaboration de la philosophie politique telle que nous la connaissons, et en même temps continuer à affirmer : « Je suis un philosophe politique. »

**M. SALVATORE VECA** : Je vous remercie pour cette riche intervention, très importante pour moi. Toutes ces questions sont difficiles pour moi parce que je suis en train d'essayer de résoudre ce dilemme du pluralisme. J'ai soutenu dans mon exposé que je crois que le pluralisme n'est pas tout simplement un fait, mais qu'il est également une valeur. J'ai essayé de présenter un exposé qui soit

## Les usages de la liberté

cohérent avec les prémisses générales de ces *Rencontres*, que j'ai lues attentivement, sur les libertés, et alors j'ai centré cette intervention sur la notion d'autonomie. Mais naturellement, la notion d'autonomie est une version d'une théorie normative plus large. J'ai tout simplement affirmé que je pense que le pluralisme est non seulement un fait, mais également une valeur. Cependant, je n'ai pas dit ce que cela implique, parce que cela peut impliquer au moins trois possibilités. Une de ces possibilités coïnciderait avec votre pénétrante observation sur le coup mortel, c'est-à-dire qu'accepter le pluralisme peut vouloir dire que si on accepte le pluralisme des valeurs, alors il est impossible théoriquement de les ordonner. La deuxième peut être que si on accepte le pluralisme des valeurs, il est impossible pratiquement de les ordonner. Le troisième point est que si on accepte le pluralisme, alors on accepte la conjugaison des deux possibilités. Je n'accepte pas ces trois solutions.

Ma solution provisoire, parce que ce travail est encore en cours, c'est que si on accepte le pluralisme, on peut penser définir une hiérarchisation, mais que celle-ci est essentiellement incomplète.

Mon idée provisoire est qu'en réalité, on peut avoir des critères de choix et d'évaluation normatifs, mais que leur ordonnance est essentiellement incomplète. Cette idée est exposée dans mon dernier livre qui va paraître prochainement <sup>1</sup>. Je remercie M. Busino d'avoir touché un point qui est crucial pour moi.

**Mme ANNE PETITPIERRE** : Je remercie M. Veca et ses « attaquants » tout en regrettant peut-être qu'on lui ait beaucoup demandé de justifier celle des deux théories qui n'était pas tellement son enfant chéri et qu'on l'ait peut-être moins interrogé sur la deuxième partie de la théorie qui était celle qu'il préférait.

@

---

<sup>1</sup> *Etica e Politica*, Milan, Garzanti, 1989.



## Les usages de la liberté

# LIBERTÉ POSITIVE, LIBERTÉ NÉGATIVE EN AMÉRIQUE <sup>1</sup>

## INTRODUCTION

par Pierre de Senarclens  
professeur à la Faculté des Sciences sociales et politiques  
de l'Université de Lausanne

@

p.103 L'idée de liberté occupe une place centrale dans la pensée politique moderne. Cependant, on l'a déjà rappelé au cours de ces *Rencontres*, la liberté n'est pas une valeur univoque. Ses exigences, souvent exprimées en terme d'absolu, sont en partie contradictoires. En politique l'idée de liberté ne s'impose pas seule. Elle est confrontée au besoin d'ordre et de sécurité, aux idéaux d'égalité, de justice, d'équité.

La pensée libérale, issue des Lumières, n'a cessé d'approfondir l'analyse de cette problématique. En prenant la forme d'une doctrine politique cohérente, au début du XIXe siècle, le libéralisme s'affirme d'abord en Europe contre les dérapages révolutionnaires, contre le bonapartisme, contre la souveraineté illimitée du peuple, ou la tyrannie de la majorité. Il s'attaque aux perversions de la liberté ; il s'insurge contre les mythes égalitaires. Il se démarque aussi des abstractions légales. A l'apologie de la liberté, il préfère la défense des libertés concrètes. A la souveraineté du peuple, il oppose le respect de l'autonomie individuelle, et la protection des minorités. Les libertés sont garanties par des constitutions, des lois, mais aussi par un système d'équilibre entre les pouvoirs. Elles sont protégées par l'esprit de tolérance, qui implique l'existence et la reconnaissance de la diversité culturelle et sociale. Elles progressent par l'éducation.

Lorsqu'il resurgit au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, le libéralisme se définit en opposition aux totalitarismes fascistes et staliniens. En réalité, les disciples des utilitaristes anglais, de Benjamin Constant ou de Tocqueville, parmi lesquels Isaiah Berlin est une figure illustre, ne font que

---

<sup>1</sup> Le 4 octobre 1989.

## Les usages de la liberté

prolonger la révolte des libéraux contre les excès de la tyrannie révolutionnaire et du bonapartisme. A une nuance près, qui n'est pas sans importance. Pour lutter contre les idéologies à vocation totalitaire, ils n'ont p.102 plus le secours de traditions spirituelles d'inspiration religieuse, ni l'appui de projets communautaires fondés sur l'idée de nation, ni la possibilité de chercher le secours de traditions culturelles et de structures sociales stables. Ils vivent dans un monde où les religions ont perdu beaucoup de leur signification séculaire, dans une époque où les fascismes ont déconsidéré les aspirations nationalistes, dans une société qui a pris la mesure des impasses rationalistes — qu'elles soient positivistes ou marxistes — dans une histoire en mutation constante, confrontée à l'effondrement des grands systèmes idéologiques.

Dans son essai de 1958 Isaiah Berlin rappelle les égarements historiques et idéologiques de ce qu'il appelle la conception positive de la liberté, c'est-à-dire l'idée d'une liberté pensée comme une conquête sur toutes les formes d'aliénation, qu'elles soient politiques, intellectuelles, sociales ou psychologiques. Il montre que cette conception est historiquement associée à la tyrannie. Il réaffirme contre les projets politiques inspirés par une conception volontariste de la liberté, l'idée de liberté négative, celle que les libéraux n'ont cessé de défendre.

On peut contester la thèse de Berlin, notamment le parti pris qu'il annonce en faveur d'une conception de la liberté qui peut sembler trop restrictive. Il reste qu'il n'est pas facile de penser la politique après la fin des utopies, au crépuscule des idéologies.

Judith Shklar a entamé son itinéraire intellectuel en explorant cette difficulté de l'homme contemporain, et cette question est demeurée au centre de la réflexion qu'elle poursuit. Son premier essai, publié en 1957, s'intitule *After Utopia*<sup>1</sup>. Etudiant les courants romantiques et religieux qui se sont dressés contre le Siècle des Lumières, elle montre sans complaisance, avec une rigueur mêlée d'ironie, le déclin de ce qu'elle nomme la « foi politique ». On n'en sait pas assez pour sombrer dans le désespoir. On en sait trop pour se bercer d'illusions ou de rêves, reconnaît-elle dans la conclusion de ce bel ouvrage. Mais un siècle qui n'a plus d'utopie directrice, affirme-t-elle aussi, est incapable de produire une théorie politique.

---

<sup>1</sup> *After Utopia. The Decline of Political Faith*, Princeton, Princeton University Press, 1957.

## Les usages de la liberté

Reste le scepticisme, le refus des valeurs absolues, des engagements définitifs, qui permet stoïquement d'assumer cette époque incertaine.

Elle prolonge cette réflexion par une étude critique sur le légalisme, position normative qui a profondément marqué la théorie politique américaine, dans le domaine des relations internationales notamment. *On Legalism*<sup>1</sup>, qui paraît en 1964, renvoie dos à dos aussi bien les partisans du droit naturel que les positivistes en soulignant l'interaction entre le droit, l'histoire et la politique, et en montrant la nécessité d'assumer pleinement ce lien dialectique, sans tomber dans les excès du machiavélisme version stalinienne, fasciste ou conservatrice.

p.105 On peut vivre le doute avec passion. C'est la vocation de beaucoup d'intellectuels. Et lorsque l'on aime la théorie politique, dans un temps qui n'en produit guère, il reste l'étude des grands classiques, en particulier de ceux qui ont « inventé notre liberté » au Siècle des Lumières. Judith Shklar s'y consacre désormais. Elle s'engage, noblesse oblige, dans un ouvrage portant sur la pensée politique et sociale de Rousseau, qui paraît en 1969 sous le titre : *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*<sup>2</sup>, et qui jouit de la plus grande autorité parmi les meilleurs spécialistes de Jean-Jacques.

Elle reste parmi les grands inspirateurs de la pensée moderne avec un autre livre, plus que tout autre admirable par sa clarté et son souci pédagogique, sur la phénoménologie de Hegel, qui a pour titre *Freedom and Independence*<sup>3</sup>. Elle continue sa réflexion sur la liberté avec une biographie intellectuelle de Montesquieu<sup>4</sup>. Il faudrait prolonger cette énumération en évoquant notamment les articles de Mme Shklar sur « Jean D'Alembert et la réhabilitation de l'histoire », sur « Le langage de la science politique chez Hamilton », sur « Emerson et la démocratie ».

Les travaux de Judith Shklar ont pour caractéristique commune d'être guidés par une démarche d'interprétation classique, mais toujours originale, fondée

---

<sup>1</sup> *On Legalism. An Essay on Law, Morals and Politics*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1964.

<sup>2</sup> *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

<sup>3</sup> *Freedom and Independence. A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

<sup>4</sup> *Montesquieu*, Oxford, Oxford University Press, 1987.

## Les usages de la liberté

avant tout sur l'étude des textes. Elle s'emploie à suivre les principaux thèmes de l'œuvre, les réseaux de métaphores qui leur sont associés, leur généalogie intellectuelle, leur place dans l'histoire des mentalités, les données biographiques et sociales expliquant leur naissance et leur évolution. Les ouvrages de Mme Shklar s'inscrivent aussi dans la grande tradition de l'analyse des doctrines politiques, tradition nourrie par la philosophie et l'histoire des idées. Sa démarche est éclairée par un style simple et précis, traduisant une pensée qui frappe par sa vigueur, sa lucidité, son érudition aussi.

Mme Shklar, je l'ai suggéré, s'attache avant tout à la compréhension des maîtres de la pensée politique moderne. Cette compréhension lui semble nécessaire à notre éducation, celle qu'exigent la protection et la promotion d'une vie politique assurant le respect du pluralisme, de la justice, de l'équité, et de la liberté responsable. Dans la grande tradition du XVIII<sup>e</sup> siècle, Judith Shklar croit aux vertus de l'éducation. Dans la pratique, son enseignement est conçu comme une maïeutique. L'étudiant est éduqué par la lecture et l'analyse des textes classiques, l'enseignant animant un travail en commun par l'interrogation des grands auteurs, une interrogation qui n'est jamais abstraite, mais qui est constamment reliée à l'analyse des événements contemporains.

p.106 Et puis, il faut encore dire un mot de son dernier livre, *Les Vices ordinaires*<sup>1</sup>. Montaigne est l'inspirateur de cet ouvrage. En parcourant nos grands classiques littéraires, Judith Shklar traite sur le mode paradoxal, avec la verve et l'esprit de finesse qui caractérisent ses analyses politiques, d'une question centrale pour la réflexion que nous engageons sur la liberté : comment réconcilier nos péchés quotidiens, qui, dans un monde abandonné par les dieux, deviennent des fautes ordinaires, avec le respect de l'ordre public et de la démocratie. Cette question s'impose dans un univers moral hétérogène, greffé sur une vie sociale éclatée. Pour vous rassurer et vous inquiéter tout à la fois, je vous livrerai une partie de la réponse : le snobisme est incompatible avec la démocratie libérale, l'hypocrisie en revanche est un des rares vices qui la soutient.

@

---

<sup>1</sup> *Les Vices ordinaires*, trad. de l'américain par F. Chase, Paris, P.U.F., 1989.

## Les usages de la liberté

**JUDITH N. SHKLAR** Née en 1928 à Riga, en Lettonie. Aujourd'hui citoyenne américaine, elle a obtenu son doctorat en 1950 à l'Université McGill, à Montréal, ce qui lui a ouvert une brillante carrière d'enseignante à la Faculté des Arts et des Sciences de l'Université Harvard. Elle y occupe depuis 1980 la chaire de *John Cowles Professor of Government*. Mme Shklar a été appelée à diverses reprises à enseigner hors des États-Unis, plus particulièrement à Oxford et Cambridge. De 1983 à 1984, elle a été *Pitt Professor of American History and Institutions* à l'Université de Cambridge.

Ses nombreux livres et articles traitent, entre autres sujets, de l'utopie, du légalisme, de la théorie politique et de l'idéologie, des hommes et des citoyens, de la liberté et de l'indépendance. Elle a publié, en 1987, un très remarqué *Montesquieu*.

Boursière en 1955-1956 de l'*American Association of University Women*, Mme Shklar préside depuis l'an dernier l'*American Political Science Association*.

### CONFÉRENCE DE JUDITH N. SHKLAR

@

p.107 Dès sa publication en 1958 la célèbre conférence d'Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, a tenu une place prépondérante dans toutes les discussions sur la liberté politique parmi les philosophes anglophones. Bien qu'on l'ait beaucoup critiquée, elle est encore le fondement analytique de la plupart de nos discours. C'est parce que Berlin nous a donné une définition très précise de la liberté négative et qu'il l'a défendue contre toutes les autres éventualités. Selon lui, la liberté négative est la possibilité de réaliser nos projets sans contrainte. En contrepartie, Berlin a défini la liberté positive qui signifie la victoire du moi le plus élevé sur nos passions et nos intérêts, et aussi sur notre moi inférieur, qui se trouve être aussi notre moi véritable. En politique cette liberté a souvent justifié les régimes tutélaires et oppresseurs.

Comme le libéralisme a cherché pendant un demi-siècle à se définir par rapport aux idéologies totalitaires, on a trouvé ces distinctions très commodes. Mais on a aussi critiqué cette

## Les usages de la liberté

conception de la liberté comme étant trop étroite. Cela ne me semble pas juste. Les définitions vagues sont rarement justes. Ce que je veux expliquer ici c'est que le contraste entre ces deux libertés n'est pas pertinent pour l'histoire de la pensée politique américaine qui est centrée sur l'idée des droits, *rights*. La raison de cette insistance sur les droits est moins à rechercher dans l'héritage de Locke que dans l'esclavage, dont les souvenirs nous hantent encore. Les droits ne sont pas cette <sup>p.108</sup> « porte ouverte », qui nous permet d'arriver à nos fins, ce qui définit la liberté négative selon Berlin. Mais ils nous permettent de réaliser nos fins *contre* les autres. Aux Etats-Unis la lutte entre le maître et l'esclave n'est pas une image métahistorique hégélienne, mais un fait quotidien qui n'a pas encore disparu. Les droits sont une demande qu'on adresse au gouvernement pour qu'il agisse positivement pour protéger la liberté des minorités, des Noirs, des faibles et de tous ceux qui sont citoyens de deuxième classe. On veut empêcher les maîtres d'opprimer qui que ce soit. Les droits ne sont pas, en outre, ce que Berlin appelle les conditions de la liberté sans lesquelles on ne peut pas jouir de la liberté négative. Les droits ont une valeur indépendante. Ils ne sont pas non plus des actes de libération, mais la liberté même, parce qu'ils constituent un processus social perpétuel, sans fin, une forme de vie politique. Ils sont le résultat de l'histoire d'une liberté qui doit être toujours comprise avec l'esclavage en toile de fond.

Mais l'esclavage n'est pas tout. Les institutions juridiques des Etats-Unis ont aussi contribué à accentuer considérablement l'importance donnée aux droits personnels. Et c'est la rencontre de ces deux legs historiques qui a créé au XX<sup>e</sup> siècle un libéralisme qui s'exprime en des demandes de plus en plus fréquentes et de

## Les usages de la liberté

plus en plus exigeantes pour obtenir encore plus de droits. Comme Tocqueville l'avait déjà remarqué, tous les problèmes politiques aux Etats-Unis deviennent des problèmes légaux, parce que tous sont résolus, tôt ou tard, par les tribunaux, et surtout par la Cour suprême fédérale. Dès la naissance de la République le peuple a consenti au principe du « contrôle judiciaire des lois », parce qu'on a toujours cru qu'une constitution écrite requérait l'existence d'un tribunal qui aurait l'autorité de décider si une loi, votée par les deux Chambres du Congrès et signée par le Président, était vraiment constitutionnelle. Comme tous nos droits sont inscrits dans la Constitution, chaque citoyen peut et doit revendiquer ses droits devant les magistrats. La culture politique américaine est radicalement légaliste, centrée sur les tribunaux. Surtout, les droits des minorités sont dans les mains des magistrats judiciaires et non dans celles des législateurs, qui agissent pour la majorité des citoyens qui les ont <sup>p.109</sup> élus. Il était donc inévitable que ce soit devant les tribunaux, et non pas dans les assemblées législatives, qu'il ait fallu se rendre pour demander que la discrimination raciale et tous les autres signes de l'esclavage soient effacés de la vie publique. Bref, la liberté signifie que chacun a le droit de se défendre efficacement devant un tribunal judiciaire contre tous ceux qui voudraient le priver de sa pleine citoyenneté et de ses droits constitutionnels. Cette liberté n'est pas une jouissance passive, mais une forme d'action politique continuelle.

Il est bizarre que dans un pays aussi démocratique il y ait ces deux anomalies, l'esclavage et la suprématie des tribunaux. La première va contre l'idée la plus fondamentale de la justice démocratique. La Déclaration d'Indépendance dit qu'il n'y a pas de

## Les usages de la liberté

gouvernement juste à moins qu'il n'ait le consentement des gouvernés. Et cette Déclaration, bien qu'elle ne soit pas une loi, n'est pas, non plus, seulement un pamphlet. C'est une promesse de morale politique faite à la naissance de la République. Mais les esclaves n'ont jamais eu l'occasion de consentir à quoi que ce soit. Ce n'est que très lentement que les principes démocratiques ont commencé à s'instaurer, et la plupart du temps, cela n'a pas été fait d'une façon démocratique. La guerre au siècle dernier et maintenant les tribunaux ont accompli beaucoup plus que les représentants élus du peuple. Les esclaves n'ont pas été libérés par la majorité, mais au cours d'une guerre dont la cause initiale n'a pas été de mettre fin à l'esclavage, mais qui y est cependant arrivée. Même Lincoln, qui s'opposait à l'esclavage, n'était pas abolitionniste. Comme la plupart des Américains il espérait que l'esclavage disparaîtrait, petit à petit et légalement.

La démocratie est tout de même définie par la souveraineté du peuple, ou par le règne de la majorité. La Constitution commence avec les mots : « Nous le peuple ». Mais bien qu'il n'y ait pas un seul mot sur un tribunal tel que la Cour suprême dans la Constitution, ce sont, en fait, ces neuf vieux juges qui, sauf amendement de la Constitution (ce qui est très difficile à obtenir), sont les souverains. Ce sont eux qui ont le dernier mot. C'est une institution qui est évidemment inconciliable avec la démocratie mais la conjonction <sup>p.110</sup> des trois données suivantes : les traditions juridiques héritées de la période coloniale et révolutionnaire, la méfiance envers tout gouvernement, et une démocratie qui n'avait pas grande confiance en elle-même, a donné aux Etats-Unis deux souverains, le peuple et la Cour suprême. Par conséquent il n'y a aucune souveraineté aux Etats-Unis. Il y a un processus pour



## Les usages de la liberté

résoudre les conflits qui sont inhérents à un système fédéral et pluraliste, et pour protéger les droits des citoyens. Etant donné cette situation complexe, le drame de la liberté aux Etats-Unis n'est pas une simple lutte entre la liberté et l'égalité, entre la minorité et la majorité, ou entre l'individu et l'Etat des masses. C'est la quête d'une situation politique dans laquelle la justice et la liberté seraient inséparables parce que tous les droits y seraient respectés. Jusqu'à ce qu'existe cet Etat utopique, auquel personne ne croit vraiment, la liberté politique reste la poursuite des droits.

Qu'est-il advenu des deux libertés d'Isaiah Berlin dans un tel milieu idéologique et historique ? Rappelons-nous qu'il a donné sa conférence au milieu d'une guerre des idéologies auxquelles on croyait avec un fanatisme effrayant. Comme le mot *liberté* a un prestige énorme, même les idéologies les plus opprimantes prétendaient en être les défenseurs. La première tâche de Berlin était alors de distinguer la liberté, dite négative, la liberté des libéraux, de la fausse liberté de leurs ennemis totalitaires. La liberté négative est « la porte ouverte », ou la possibilité d'agir sans être gêné par personne. Ma liberté est aussi étendue que l'espace dans lequel je peux faire tout ce que je veux sans l'intervention de qui que ce soit, surtout pas celle des pouvoirs publics. Et il a bien remarqué, ce qui a échappé à beaucoup de ses critiques, que les pauvres aussi aiment cette liberté négative, qu'ils ne veulent pas être contrôlés et dirigés dans leur vie quotidienne. Le manque de liberté n'est qu'une privation de plus qu'ils doivent supporter.

Le deuxième but de Berlin était plus philosophique. En séparant la liberté de toutes les autres valeurs politiques, il voulait démontrer qu'il est impossible de les combiner en un seul bien public. Il faut choisir entre elles. Point d'harmonie platonicienne, et

## Les usages de la liberté

aussi, point de justification pour la suprématie d'une seule idée maîtresse ! <sup>p.111</sup> Promouvoir la santé publique, l'éducation, la justice, améliorer le niveau de vie, encourager les arts et les sciences, protéger la nature, sont des buts sociaux louables, mais ils sont indépendants de la liberté, et ils peuvent limiter ma capacité de faire ce qu'il me plaît. Il se peut que ces autres biens publics soient les conditions qui rendent la liberté possible, mais ils ne sont pas la liberté elle-même. En tout cas il faut choisir. Mais la nécessité du choix n'est pas seulement la conséquence de cette multiplicité des valeurs politiques. Elle implique aussi la tolérance et le pluralisme politique. Et ces deux idées, individualisme et pluralisme, sont évidemment très bien adaptées aux conditions sociales, et à l'état actuel des conflits politiques aux Etats-Unis. Et elles ont beaucoup contribué au succès de cet essai de Berlin auprès des lecteurs américains.

Pourtant on a critiqué ces théories très sévèrement. Il n'y a aucune raison de supposer que la pluralité des valeurs politiques entraîne des conséquences particulières. Elle peut nous mener à l'anarchie, ou à l'imposition arbitraire de l'une ou l'autre de ces valeurs, aussi facilement qu'à la tolérance. On doute que la notion de l'incompatibilité nécessaire des valeurs ait seulement des implications libérales telles que Berlin les lui a attribuées. La deuxième critique, plus philosophique, maintient que la justice et l'équité sont les conditions nécessaires à la poursuite de toutes les autres valeurs publiques, et par conséquent ont une primauté absolue. Il faut remarquer que cette critique, qui dit que ni la liberté ni aucun autre bien public n'est possible sans la justice pour tous, a beaucoup de poids aux Etats-Unis parce qu'elle est enracinée dans l'histoire de l'esclavage et dans ses conséquences

## Les usages de la liberté

durables qui sont encore visibles partout. Cela ne veut pas dire que la justice et la liberté sont la même chose, mais seulement que dans les circonstances historiques des Etats-Unis la justice pourrait avoir une valeur politique suprême. Cela n'est pas mon sujet, bien que ces objections contre Berlin aient été faites par des auteurs américains.

Ce qui me frappe, c'est que le contraste entre les deux libertés n'est pas pertinent pour l'histoire des Etats-Unis et ne rend pas compte de nos propres expériences. Je crois cela, en dépit du fait que je partage la peur de ceux qui pensent que si on fait la moindre <sup>p.112</sup> concession à la liberté positive on est entraîné sur une pente glissante qui nous conduit à l'enfer totalitaire. Il me semble, pourtant, que la liberté positive ne se réduit pas à l'expérience d'être délivré de nos passions basses par la raison, ce qui encourage l'idéologie des gouvernements qui se disent scientifiques, qui nous terrorisent et nous oppriment, parce que nous sommes moins éclairés qu'eux. Berlin lui-même dit que ce résultat est une perversion de la liberté positive, et que cela n'est pas sa signification exacte. Il commence par la définir comme beaucoup moins menaçante. Elle est le désir d'être son propre maître, et de n'être soumis à qui que ce soit. Mais il y voit immédiatement des illusions dangereuses. Par exemple, on peut avoir le sentiment d'être maître de soi-même sans être vraiment libre. On peut arriver à une autonomie psychologique en se détachant du monde, comme Epictète dans ses chaînes, et cela n'est pas la liberté politique. De plus, se soumettre à une nécessité que l'on comprend — au savoir — ne l'est pas non plus. Mais ce sont des illusions qui ne sont pas inhérentes à la liberté positive.

En fait, vouloir être maître chez soi c'est, comme on l'admet,

## Les usages de la liberté

l'autre côté de la liberté négative. Comment peut-on faire ce qu'on veut sans être maître chez soi ? Le problème est au niveau politique. Voter, choisir des représentants ou être gouverné par des membres de son propre groupe ethnique, ne sont pas la même chose que la liberté négative. Se soumettre volontiers aux maîtres politiques n'est pas la même chose qu'être sans aucun maître. Et Berlin a raison de condamner l'identification de ces deux idées par le nationalisme. Mais le désir d'être maître chez soi ne doit pas nous conduire tout de suite aux fantaisies personnelles ou aux idéologies collectivistes. Il est facile de démontrer que la liberté positive a été souvent pervertie, et que quand elle l'est, elle n'est pas la liberté authentique mais une incitation à la soumission des individus aux groupes ethniques et à leurs chefs. Mais dire que le droit de prendre part à la vie politique et le fait d'être citoyen actif sont des statuts et des conditions de la liberté tout au plus, mais non pas la liberté même, c'est réduire la liberté négative à un état psychologique, passif et vide de contenu politique. Et enfin, que peut signifier l'expression *être maître chez soi* si ce n'est le droit à l'action politique efficace ?

p.113 Comme c'est souvent le cas, cette philosophie analytique n'a aucun sens de l'histoire, ni aucun sens du contexte social des idées. Ce qui la rend inutile pour la pensée politique. Si on veut trouver quelque chose de concret il faut revenir aux écrivains que Berlin cite avec tant d'admiration, Benjamin Constant et Tocqueville. Ce sont les meilleurs champions de ce que j'appellerais le libéralisme de la peur, mais ils ne sont toutefois pas identiques. Tous deux défendent une liberté aristocratique, parce qu'ils ont peur que les forces démocratiques puissent détruire l'espace nécessaire à la vie privée. Mais Constant pense aux

## Les usages de la liberté

Jacobins, tandis que Tocqueville s'inquiétait de la culture démocratique. Très peu d'Américains ont partagé les opinions de Constant, parce qu'il ne dit rien sur le bon usage de la vie privée. Qui veut être un homme libre comme ce névrosé d'*Adolphe* ? Tocqueville, au contraire, a toujours joué un grand rôle chez les Américains autocritiques, surtout parmi les intellectuels conservateurs. C'est, entre autres choses, parce qu'il a indiqué très nettement ce qu'on pouvait accomplir dans les associations volontaires, bien qu'il se soit plaint du manque de grands génies individuels et se soit méfié de l'esprit égalitaire qui étouffait l'individualité aux Etats-Unis. Entre parenthèses, je veux pourtant remarquer qu'il n'avait pas vu de nombreux aspects de la culture américaine, notamment l'importance de la vie intérieure des protestants. Et à cause de cela il nous faut remettre en question l'idée d'une culture démocratique. Assurément il y a des mœurs démocratiques, mais toute une culture, au sens anthropologique ? J'en doute. En politique il est absolument évident que ce dont se méfiait Tocqueville, c'était d'un gouvernement doux mais oppresseur, peut-être militariste. Chose curieuse, les démocrates américains les plus radicaux de ce temps redoutaient aussi un gouvernement trop actif et ayant des pouvoirs trop étendus, mais pas pour les mêmes raisons que Tocqueville.

Tocqueville était aux Etats-Unis au commencement de l'époque la plus créatrice de notre histoire sur le plan idéologique et littéraire. C'est la période qu'on a appelée *l'âge de Jackson*, période au cours de laquelle sont nées les idées démocratiques qui sont encore vivantes et populaires. Et c'est dans les quinze années précédant la Guerre <sup>p.114</sup> civile que s'est développé aussi l'abolitionnisme, et avec lui une doctrine de la justice qui se

## Les usages de la liberté

résume dans l'expression *la protection égale des lois*, c'est-à-dire dans l'exigence que les lois soient appliquées également à tous, expression que l'on retrouve dans le fameux quatorzième amendement de la Constitution, devenu enfin de nos jours la base des droits civils, c'est-à-dire l'idée de la liberté égale pour tous les citoyens. Démocrates et abolitionnistes ont contribué les uns et les autres à former un libéralisme des droits qui n'est ni négatif, ni positif, mais une combinaison des deux. C'est ce libéralisme que je veux examiner ici, et non pas la thèse de Berlin pour en faire une nouvelle critique. Au contraire, je vais utiliser ses propres distinctions pour éclairer la lutte perpétuelle pour la liberté aux Etats-Unis. Dire par ailleurs que ces distinctions ont une autre signification dans un contexte historique très différent de celui auquel Berlin pensait, c'est moins le contredire que repenser ses idées trente ans après. Car je ne veux pas nier que ces deux libertés existent aux Etats-Unis, mais seulement dire qu'elles y sont profondément liées l'une à l'autre.

La liberté négative était au cœur de la mentalité des démocrates jacksoniens, mentalité qui est née au moment où Tocqueville était aux Etats-Unis. Nuit et jour ils répétaient que « le meilleur gouvernement est celui qui gouverne le moins », et qui ne coûte rien. Ils le disent encore. De quoi avaient-ils peur ? Assurément pas d'une monarchie absolue ou d'une dictature militaire de style napoléonien. Leur grande crainte était que les riches ne leur enlèvent leurs droits politiques, et qu'ils utilisent leur argent pour acheter les représentants élus et les autres fonctionnaires et pour établir une élite protégée et inamovible. Moins de gouvernement, moins de corruption et surtout point de vol des droits des citoyens. C'est évidemment une réponse

## Les usages de la liberté

naturelle dans une République avec des institutions politiques égalitaires et une société civile inégale. Cette inégalité des fortunes était acceptée comme juste et naturelle par la majorité du peuple, en même temps que l'on demandait que tous les citoyens soient traités de la même manière par le gouvernement et que tous aient les mêmes droits politiques.

p.115 L'inquiétude politique des démocrates était exacerbée en outre par la méfiance qu'ils éprouvaient vis-à-vis de l'Europe en général, et de ce qu'ils appelaient l'aristocratie en particulier. Cette peur avait aussi des racines dans les réalités politiques de ce temps-là. L'Europe de Metternich était infiniment éloignée de l'Amérique. Les Etats-Unis étaient la seule république démocratique, et ses citoyens se sentaient très isolés. Ils étaient aussi conscients du mépris que les Européens avaient à leur égard et ils le leur rendaient au centuple.

Voici ce que dit le jeune Walt Whitman quand il était encore journaliste à Brooklyn :

Les beaux jours de ces vieux systèmes rongés de l'Europe sont passés, le soir de leur vie est arrivé et il annonce une aube glorieuse pour les peuples opprimés. *Ici* nous avons planté l'étendard de la liberté et *ici* nous allons mettre à l'épreuve la capacité des hommes à se gouverner eux-mêmes.

Toutes les traces de la féodalité allaient être détruites.

Comment un démocrate tel que lui imaginait-il ce qu'avait été la féodalité en Europe ? Assurément pas comme nous l'a appris Marc Bloch. Et pourquoi en avait-il si peur ? Après tout il n'y avait pas de privilèges politiques héréditaires, et les titres de noblesse étaient interdits par la Constitution. Il pensait que la féodalité était un système de monopoles de la propriété et de l'autorité politique.

## Les usages de la liberté

Selon Tom Paine et les autres écrivains démocratiques, les rois barbares, après avoir conquis l'Europe, avaient partagé toutes les terres avec leurs hordes de guerriers avec lesquelles ils avaient gouverné sans loi et sans justice. Cette noblesse avait utilisé son monopole de propriété pour s'emparer du pouvoir politique. De plus, elle avait été aidée dans ce complot contre le peuple par une Eglise, aussi monopolisatrice qu'elle. Ce danger n'avait pas disparu. La question de savoir « si le peuple ou la propriété régnerait restait toujours ouverte », selon un sénateur jacksonien.

Le meilleur remède contre l'aristocratie ainsi conçue était la liberté négative. Point d'intervention par le gouvernement dans la vie économique ou religieuse des citoyens, et point de frein à leur liberté de faire ce qu'ils voulaient. Car tout pouvoir politique met <sup>p.116</sup> en danger leurs droits. Les impôts, par exemple, peuvent toujours être utilisés pour augmenter les forces militaires qui pourraient alors enlever leurs droits aux artisans et aux agriculteurs, et mettre le gouvernement dans les mains des riches et des oisifs qui, comme les Européens qu'ils admiraient en secret, dédaignaient le travail honnête. Ils asserviraient le petit peuple. Et la peur de l'esclavage se retrouve partout, et le langage la reflète. On entend toujours le cri « on va nous réduire en esclavage ». C'était déjà l'accusation qu'on avait lancée contre les Anglais pendant la Révolution. Et assurément le mot *esclavage* a un sens très précis aux Etats-Unis. On sait de quoi on parle et de quoi on a tant peur. Ce n'est pas une métaphore vide. Sans gouvernement on ne peut asservir personne. L'esclavage est le travail forcé par la force des lois.

Tout de même un gouvernement démocratique minimal avait au moins un devoir : celui de protéger les droits de l'homme. Et le Président, le seul élu par la majorité du peuple entier, pouvait agir



## Les usages de la liberté

en tribun. Son devoir était de protéger le peuple contre une armée de prédateurs riches, rusés, et aristocratiques. En ce temps-là on avait très peu confiance dans les tribunaux qui étaient dominés par des intérêts peu démocratiques et dont les droits acquis étaient trop bien protégés. Seul le Président, ancien héros de la Guerre de 1812, pouvait défendre les droits du peuple en réduisant le plus possible les pouvoirs du gouvernement. Evidemment ces idées ne sont pas cohérentes, mais elles ont établi une mentalité très durable. Cette confiance déraisonnable en un pouvoir négatif et défenseur a été mise pendant notre siècle au service du président Roosevelt et même de Ronald Reagan. En somme, la liberté négative démocratique signifie un gouvernement très limité qui a, tout de même, assez de force pour protéger les droits du peuple contre ses nombreux ennemis.

Et que faisait le citoyen avec cette idéologie des droits naturels ? Il votait, il allait à des réunions politiques où il écoutait des orateurs infatigables, et surtout il savait qu'il n'était pas un esclave. Il haïssait les Noirs et il avait peur d'être dégradé à un statut social où il ne serait pas beaucoup plus élevé qu'un esclave. Il savait très bien ce qu'était l'esclavage et quoiqu'il fût limité aux Noirs par la loi, il en <sup>p.117</sup> avait peur. L'esclave n'a aucun droit, et lui artisan blanc, s'il avait moins de droits que les aristocrates, il serait en quelque sorte plus près de l'esclavage que de la liberté. Raison de plus pour la liberté négative, et pour un gouvernement limité, qui n'aura pas les moyens de le réduire à ce qu'on appellera, après la Guerre civile, une citoyenneté de deuxième classe, le statut politique des Noirs. La grande peur est de ne pas être supérieur aux « *niggers* ». « Le seul appui de la classe ouvrière est le grand principe de l'égalité des droits. » Sans cela

## Les usages de la liberté

« nous sommes des esclaves blancs », disaient les premiers syndicalistes américains. Et ces sentiments étaient sans cesse exprimés. Voilà le cauchemar des démocrates radicaux.

Cette idéologie démocratique n'était pas très éloignée par certains de ses aspects des convictions publiques des planteurs du Sud, les grands propriétaires d'esclaves. Cela peut sembler étrange, parce que ces planteurs avec leur mentalité rurale, leur penchant pour les duels et leur goût pour les romans de Sir Walter Scott, donnaient l'impression de ressembler à la vieille noblesse européenne et on les a souvent accusés d'être aristocrates. C'était une illusion. Leurs plantations de coton étaient des entreprises commerciales, leurs terres étaient une marchandise comme les autres, et ils ne partageaient pas les idéologies ancestrales de la noblesse européenne. Ils étaient en fait les Américains les plus anti-européens. Et ils avaient une passion pour leurs droits et pour l'esprit républicain, qui était encore plus aiguë que celle des démocrates du Nord. De Burke aux abolitionnistes on l'a remarqué et on l'a aussi bien compris. Pour les propriétaires des esclaves, qui pouvaient voir chaque jour ce que le manque absolu de liberté signifiait, la liberté était leur attribut le plus précieux. Etre libre était l'essentiel de leur identité. « Cette passion pour la liberté personnelle ne brûle nulle part plus violemment que dans les cœurs des aristocrates élevés dans la liberté et qui ont appris à en estimer la valeur, ayant devant les yeux le contraste terrible de la servitude », écrivait Richard Hildreth, un des abolitionnistes les plus intelligents. Ne pas être un esclave était d'une importance incalculable pour eux. La moindre diminution de ce qu'ils considéraient être un de leurs droits leur semblait tout de suite être une tentative pour les asservir. Tous leurs débats et toute leur

p.118

## Les usages de la liberté

rhétorique, que ce soit sur les impôts, sur les tarifs, ou ce qui prime tout, sur leurs droits constitutionnels et naturels à la propriété humaine, étaient empreints de cette peur d'être réduits en esclavage. Personne n'aimait plus la liberté négative et personne ne parlait davantage des droits naturels et civils que ces maîtres d'esclaves. Ils voulaient moins de gouvernement, plus de liberté pour les maîtres, surtout celle de faire tout ce qu'ils voulaient avec leurs esclaves. En vérité, ils étaient maîtres chez eux, et ils se sentaient libres. Assurément ils jouissaient de la liberté négative.

Il est vrai que les maîtres des esclaves du Sud avaient moins de libertés personnelles que les citoyens du Nord. Ils étaient obligés de servir dans des groupes semi-militaires en cas d'émeutes d'esclaves. Ils devaient surveiller leurs esclaves et ils étaient responsables de leur conduite. Et comme ils avaient peur de la propagande abolitionniste, leur droit de parler et de lire librement était sévèrement limité. La vie culturelle était aussi stagnante. Les immigrants européens ne voulaient pas s'installer au Sud. Bien que l'esclavage soit limité aux Noirs, c'était une institution qui n'inspirait pas confiance aux paysans irlandais. Ils se sont tous installés dans les grandes villes du Nord. Comme les artisans yankees, eux aussi haïssaient les esclaves plus que l'esclavage. Cela était dû à leur racisme violent, beaucoup plus qu'à la crainte que les esclaves affranchis ne fassent baisser les salaires des ouvriers blancs. Pour eux aussi, être libre signifiait ne pas être esclave. C'est ainsi que les idéologies des maîtres du Sud et des démocrates du Nord se sont rencontrées et se sont jointes.

Comment peut-on dire à quelqu'un qui jouit d'une aussi grande liberté que celle des maîtres d'esclaves qu'il n'est pas vraiment libre ? Il me semble que c'est la liberté négative parfaite. Ils se

## Les usages de la liberté

sentaient libres et ils avaient assez de pouvoir pour agir sans aucun obstacle. C'est avec cela en vue que les libéraux se sont tournés vers une autre idée des droits, qui était plus valable dans un état de nature à la Hobbes que dans une république moderne dans laquelle même les maîtres parlaient sans cesse des droits civils. On commençait à penser à des changements plus politiques, plus légaux et plus réalistes que la déportation des Noirs aux Antilles ou en Afrique. Faisant <sup>p.119</sup> trop confiance à l'esprit de la Constitution, les abolitionnistes politiques ont espéré jusqu'à la dernière heure que les tribunaux allaient, cas par cas, abolir l'esclavage. Car c'était le lieu où l'on devait revendiquer les droits inscrits dans la Constitution. Mais ce plan a échoué. La Cour suprême a déclaré que les Noirs ne pourraient jamais être citoyens aux Etats-Unis, et qu'ils n'avaient aucun droit qu'un Blanc doive respecter. Trois ans plus tard commençait la Guerre civile.

La morale de ce conte n'est pas fataliste. Cent ans après, l'idéologie des droits naturels et l'esprit d'indépendance des maîtres ont très bien servi la cause des descendants de leurs anciens esclaves. Aussi, bien que l'on croie encore aux droits naturels aux Etats-Unis, on sait très bien qu'en dépit de la Déclaration d'Indépendance ils ne sont pas évidents. Ce sont des droits constitutionnels, et les tribunaux décident de ce qu'ils signifient en pratique. On est loin de la liberté négative sans borne des maîtres d'esclaves. La « protection égale des lois », pourtant, ne doit pas être comprise comme une demande pour une égalité qui limiterait la liberté négative, mais comme la réalisation politique et légale de l'idée des droits naturels. Car si les Noirs sont des êtres humains ils ont des droits, et la liberté négative des maîtres cesse d'être un monopole.

## Les usages de la liberté

Pour y arriver on doit, pourtant, introduire certains éléments de la liberté positive dans l'idée des droits de l'homme. Le premier pas vers ce but a été fait par les abolitionnistes, qui étaient pour la plupart des protestants radicaux. Il se peut que cela soit difficile à comprendre en Europe. Souvenons-nous que l'esclavage aux Etats-Unis était le plus dur possible ; seule la Grèce ancienne avait connu un pareil système. L'affranchissement était défendu par la loi et les Etats libres étaient obligés de renvoyer les esclaves fugitifs à leurs propriétaires du Sud. Ainsi tous les citoyens étaient impliqués dans l'esclavage, ce qui accablait la conscience d'une minorité d'abolitionnistes. D'ailleurs, bien que les Européens aient possédé des esclaves aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, leurs esclaves ne vivaient pas parmi eux. Ils étaient éloignés et bien cachés outre-mer. Seuls les Américains avaient une main-d'œuvre asservie chez eux. Dans ces circonstances l'esclavage n'était pas seulement une anomalie dans une démocratie <sup>p.120</sup> constitutionnelle, c'était aussi un outrage à l'opinion moderne éclairée où que ce soit, et les Américains le savaient. Mais rien n'a été plus important que le réveil de la conscience religieuse. L'abolitionniste le plus renommé, William Lloyd Garrison, s'était brouillé avec toutes les Eglises de Boston, à cause de leur manque de zèle. Il était une Eglise à lui seul, l'incarnation du principe protestant. A ses yeux, l'esclavage était un pacte avec le diable et un contrat avec le mal pur et absolu. La volonté de la majorité, les lois positives n'avaient aucune valeur pour lui. Il connaissait la volonté de Dieu et il savait quel était son devoir. Il était appelé *le grand libérateur*, et ces mots sont inscrits sur le socle de sa statue dans le parc central de Boston : « Je ne vais pas faire de compromis, je ne vais pas avoir recours à la tromperie. Et je serai écouté ! » Il pensait qu'il était

## Les usages de la liberté

impossible de se croire libre quand on était forcé par le gouvernement de s'allier avec le mal moral. En abolissant l'esclavage, il se libérait lui-même d'un péché insupportable. De plus il ne voulait pas être obligé par l'État d'aider à asservir ses semblables. Comment peut-on dire à un tel homme qu'il est libre, quand il ne se sent pas libre ? Evidemment il cherchait les deux libertés, la négative et la positive, ensemble. Pour lui elles étaient inséparables. Mais cela n'avait pas d'implications menaçantes. Au contraire, il forçait les citoyens qui parlaient tant des droits à les prendre au sérieux. C'est parce que l'esclavage américain était un phénomène sans pareil.

L'idée d'un asservissement spirituel à ses plus basses inclinations était selon Hegel une intériorisation de la relation ancienne entre le maître et l'esclave, et je crois qu'il avait raison. Mais ce qui se passait aux Etats-Unis avant la Guerre civile, c'était le mouvement inverse. Le sens de l'asservissement aux plus bas penchants était extériorisé et reconnu dans un esclavage qui était encore une réalité sociale. On trouve des manifestations de ces sentiments, non seulement dans la rhétorique passionnée de Garrison, mais aussi dans les discours de Lincoln, qui ne brûlait pourtant pas d'une ardeur abolitionniste. Lui aussi parlait de la libération des esclaves comme d'une tâche morale. La lutte contre l'injustice de l'esclavage est analogue, disait-il, à la lutte pour surmonter l'ivrognerie. Toutes deux étaient des conquêtes sur soi-même, et il croyait qu'on ne pouvait accomplir <sup>p.121</sup> ni l'une ni l'autre par la force, mais seulement petit à petit. Comme nous le savons il devait apprendre qu'il avait tort et à un prix terrible.

Lincoln était profondément religieux, mais Thoreau ne l'était pas. Pourtant son langage était très semblable à celui de Lincoln. Il

## Les usages de la liberté

parlait de la division du travail, par exemple, comme d'un esclavage que nous nous imposons à nous-mêmes, dans les mêmes termes. Il était terrible d'avoir un surveillant du Sud, pire encore d'en avoir un qui venait du Nord, mais il était encore pire d'être son propre surveillant et de s'asservir soi-même aux travaux superflus. Cela est l'intériorisation ancienne. Mais Thoreau revient à l'esclavage social véritable tout de suite. Un gouvernement qui asservissait les Noirs ne pourrait jamais être aussi le sien, parce qu'il était trop bon pour un tel régime. Personne n'avait le droit de le forcer à faire le mal et à contribuer à l'asservissement des autres hommes. Comment peut-on se penser libre quand on sait que ses impôts seront utilisés pour asservir les Noirs ? Refuser de les payer est une affirmation des deux libertés en même temps. De plus c'est la liberté positive libérale.

La liberté négative et la liberté positive, en dépit de nos peurs contemporaines, ne sont pas nécessairement en conflit. Il me semble aussi que, bien qu'on ait raison de séparer la liberté des conditions propres à son épanouissement, la liberté négative à son tour est seulement une condition pour des libertés plus actives et plus étendues. Le fait d'agir sans obstacle et l'existence des « portes ouvertes » peuvent être considérés comme de simples conditions pour la revendication des droits et de la liberté positive, tels que les réclamaient Garrison et Thoreau et les autres abolitionnistes. Ce qui est en fait plus problématique pour les Etats-Unis, c'est que ni la libération des esclaves, ni la revendication de leurs droits, n'ont été accomplies par un processus démocratique. L'affranchissement des esclaves n'a jamais été populaire, il a été une conséquence de la Guerre civile, et ce sont les tribunaux qui ont aboli la discrimination raciale

## Les usages de la liberté

légale après la fin de la Seconde Guerre mondiale. La volonté de la majorité s'y était toujours opposée.

Après la Guerre civile trois amendements à la Constitution et une série de lois fédérales ont garanti tous les droits juridiques aux p.122 esclaves affranchis. C'était l'œuvre d'une minorité de républicains du Nord, qui n'a pas duré. Dix ans plus tard, la nation ne voulait rien de plus qu'oublier la guerre et les Noirs et leurs problèmes. En effet ils avaient été réduits à un état social peu supérieur à l'esclavage dans le Sud et ils étaient confrontés à la haine raciale dans le Nord. Les tribunaux ne protégeaient pas leurs droits. La ségrégation, c'est-à-dire une vie soi-disant « séparée mais égale », était approuvée par la Cour suprême. Les lois originellement écrites dans l'intention de protéger les droits des esclaves affranchis étaient utilisées par les tribunaux exclusivement pour protéger le laissez-faire économique contre les tentatives du gouvernement de réglementer les conditions de travail et le commerce. Il y a des circonstances ironiques sans pareilles, dans l'histoire des Etats-Unis.

L'ère de la liberté négative pour l'entreprise privée s'est terminée avec le *New Deal*, mais le recours aux tribunaux pour revendiquer les droits des minorités raciales, en appliquant enfin les lois et les doctrines qui existaient sans effet déjà depuis un siècle, n'a commencé que dix ans après la dernière guerre mondiale. Le premier droit qui a été remis en vigueur et qui a entraîné tous les autres est le droit de demander que les tribunaux écoutent les plaintes des citoyens noirs et qu'ils s'occupent sérieusement des droits des minorités ascriptives. C'est la « porte ouverte » sans laquelle rien n'aurait été possible. Mais cela indique déjà que la liberté peut signifier, non pas que les autorités



## Les usages de la liberté

publiques ne fassent rien, mais qu'elles agissent pour protéger les minorités et pour instruire le peuple entier. C'est ce qu'en principe on a toujours attendu d'elles. La liberté négative ne signifie pas un gouvernement passif. Elle demande une volonté politique qui est en effet une manifestation de la liberté positive.

Les droits garantis par la Constitution et par les déclarations des droits de l'homme ont deux fonctions. La première, de la plus haute importance pour Jefferson et pour tous ses héritiers libéraux, est le droit des citoyens de s'opposer au gouvernement, qui est toujours soupçonné d'avoir des ambitions tyranniques. Quand on interdit au gouvernement de faire passer toute loi qui établit une religion, ou qui empêche la liberté du culte, ou qui limite la liberté de la presse, on donne aux individus la possibilité de se défendre contre les <sup>p.123</sup> interventions officielles dans leur vie privée. Mais il y a aussi des droits déclarés qui demandent que le gouvernement fasse quelque chose. La plupart des droits constitutionnels protègent les hommes accusés de crime, et le gouvernement est obligé d'agir dans ces cas. Il lui faut, par exemple, constituer le « jury du voisinage ». Quand on a demandé la « protection égale des lois » pour les minorités, on a revendiqué un droit de cet ordre. On demandait que le gouvernement agisse, qu'il proscrive la ségrégation officielle et la discrimination raciale en général.

Les tribunaux, comme je l'ai déjà remarqué, ont une autorité extraordinaire aux Etats-Unis. Leurs décisions sont mises en vigueur par le pouvoir exécutif. Tôt ou tard on y obéit, souvent sans beaucoup d'enthousiasme. Néanmoins les effets des décisions judiciaires peuvent ne pas se faire sentir pendant une dizaine d'années. Vingt ans après que la ségrégation raciale dans les écoles a été déclarée illégale, la majorité des écoles ne sont pas encore intégrées.

## Les usages de la liberté

Tout de même, beaucoup de choses ont changé. Comme les déclarations des droits de l'homme, les décisions constitutionnelles de la Cour suprême ont toujours été acceptées, non seulement comme des décrets, mais aussi comme des leçons d'instruction civique, comme une éducation politique qui place les discussions et les débats à un niveau plus élevé que celui des discours politiques quotidiens. Elles fonctionnent un peu comme les préambules aux lois dans les *Lois* de Platon. Même ceux qui ne sont jamais d'accord avec les décisions de la Cour suprême apprennent quelque chose au cours des discussions auxquelles ils participent. C'est donc par un mélange de contrainte et d'instruction que l'on a affirmé peu à peu les droits et la dignité des citoyens, y compris ceux des Noirs.

Aux yeux d'un observateur étranger il peut sembler que le conflit entre les anciens maîtres et leurs esclaves d'autrefois ait été un conflit entre deux libertés négatives. L'un veut être libre de faire tout ce qu'il veut avec un inférieur qu'il méprise et qu'il regarde comme une possession qu'on lui a enlevée. L'autre veut être libre de faire tout ce que tous les autres citoyens peuvent faire sans distinction de personnes. Mais est-ce vraiment une question de deux libertés négatives, c'est-à-dire de possibilités d'agir sans obstacle, de faire <sup>p.124</sup> ce que l'on veut comme dans l'état de nature ? Il me semble que les conflits sociaux ne peuvent pas être compris en de tels termes. La domination, la propriété, l'esclavage, la ségrégation, la discrimination, la classification par race et la citoyenneté sont tous des statuts juridiques, définis par la loi et protégés par les pouvoirs publics. Tous entraînent des droits positifs — ou leur absence.

Le vrai conflit est alors entre les droits, et le choix, de décider

## Les usages de la liberté

ceux que les fonctionnaires doivent renforcer et ceux qu'ils doivent rejeter. Il faut choisir, mais non pas entre deux libertés négatives, ou entre la liberté négative et la liberté positive. Il faut que les tribunaux fassent un choix entre deux droits, chacun avec ses contraintes politiques particulières. Et à partir du moment où l'on admet que les Noirs sont des citoyens exactement comme tous les autres, le choix est fait. D'autant plus que les deux partis croient encore fidèlement aux droits naturels, en dépit de tout ce que les sceptiques intellectuels peuvent dire.

Mais les changements de conduite que ces décisions exigent ensuite, et qu'elles exigeront encore pendant longtemps, signifient que le droit de faire valoir ses droits restera le premier droit de tous. Quand toutes les libertés sont des droits positifs, le droit de lutter pour ses propres droits et pour d'autres droits spécifiques est la liberté la plus importante de toutes. C'est un processus sans fin.

Est-ce qu'on a « forcé » les anciens maîtres à être libres ? Assurément pas au sens sinistre de Rousseau. Toute réforme quelle qu'elle soit impose des contraintes nouvelles à quelqu'un. Mais on n'a jamais dit aux racistes et aux ségrégationnistes qu'on les avait libérés quand on les a forcés à respecter la liberté et les droits des autres citoyens. Dans la mesure où on a pu réveiller leur conscience et les rendre plus conscients des droits des autres on a, peut-être, élargi leur liberté positive. Mais l'essentiel est que les anciens maîtres eux-mêmes aient accepté le processus par lequel les droits constitutionnels ont été élaborés. Quand on a diminué leurs droits effectifs, la seule défense qu'ils pouvaient offrir pour les conserver était la coutume locale, une excuse que la Constitution ne reconnaît pas depuis les amendements ajoutés après la Guerre civile.

## Les usages de la liberté

p.125 Aux Etats-Unis la liberté juridique offre aux citoyens la chance de faire valoir leurs droits politiques devant les tribunaux et elle demande même qu'ils le fassent. Car c'est la marque d'un bon citoyen libéral de lutter pour ses droits, qui ne peuvent jamais être assez étendus et assez respectés. Dans cette idéologie et dans cette pratique politique la liberté négative et la liberté positive ne sont pas en conflit, mais elles se soutiennent mutuellement.

\*

### Références

- Ashford (John), *Agrarians and "Aristocrats"*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Berlin (Isaiah), *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969. [[&](#)]
- Blau (Joseph), ed., *Social Theories of Jacksonian Democracy*, New York, Bobbs/Merrill, 1954.
- Burke (Edmund), "Speech on the Conciliation with America" in *Works*, vol. III, 1881.
- Dumond (D. L.), *Anti-slavery : The Crusade for Freedom in America*, New York, Norton, 1961.
- Fogel (Robert), *Without Consent or Contract : The Rise and Fall of American Slavery*, New York, Norton, 1989.
- Foner (Eric), *Reconstruction*, New York, Harper & Row, 1988.
- Fredrickson (George M.), *The Inner Civil War*, New York, Harper & Row, 1968.
- Hildreth (Richard), *Despotism in America (1854)*, New York, Kelley, 1971.
- Lincoln (Abraham), *Speeches and Writings*, New Library of America, 1989.
- McCloskey (Robert G.), *The American Supreme Court*, Chicago, University of Chicago Press, 1960.
- McKittrick (Eric L.), ed., *Slavery Defended*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1965.
- McPherson (James M.), *Battle Cry of Freedom*, New York, Oxford University Press, 1988.
- Myrdal (Gunnar), *An American Dilemma*, New York, Harper & Row, 1944.
- Paul (Arnold M.), ed., *Black Americans and the Supreme Court Since Emancipation*, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1972.
- Smith (Timothy), *Revivalisin and Social Reform*, New York, Abingdon Press, 1957.
- Thoreau (Henry), *Walden and Other Writings*, New York, Bantam Books, 1971.

\*

### Entretien

@

**M. PIERRE DE SENARCLENS** : p.126 En vous écoutant, je pensais aux pages prophétiques de Tocqueville sur la question noire aux Etats-Unis, pages qui sont empreintes d'un pessimisme particulier. En effet, Tocqueville semble exclure la possibilité d'une évolution pacifique des relations entre Noirs et Blancs, et c'est effectivement la prophétie de la future guerre civile. Pour détruire l'esclavage, Tocqueville pensait que les Américains devraient détruire trois préjugés : le préjugé du maître, le préjugé de la race et, enfin, le préjugé du Blanc. Il prévoyait aussi que l'abolition de l'esclavage ferait paradoxalement croître la répugnance de la population blanche à l'égard des Noirs, et il doutait que le législateur parvienne à atténuer par la loi les disparités entre les races.

Votre exposé a parfaitement éclairé un mystère pour la pensée européenne : c'est le processus très particulier qui a conduit le syndicalisme américain vers un refus de la politique de confrontation de classes, vers une politique qui vise à rejeter cette tradition marxiste qui a pareillement marqué le mouvement européen.

Vous savez qu'il est dans la tradition des *Rencontres* de faire suivre la conférence d'un orateur par un débat public, un débat que nous espérons aussi nourri que possible. Pour cela, nous avons pensé qu'il serait bien de lancer le débat et nous avons demandé au professeur William Ossipow de la Faculté des Sciences politiques de l'Université de Genève d'ouvrir la discussion.

Je me tournerai ensuite vers M. Antoine Maurice qui est responsable de la rubrique de politique étrangère du *Journal de Genève*, puis je demanderai à M. Charles-Albert Morand, professeur de droit constitutionnel à l'Université de Genève, d'engager également le dialogue avec Mme Shklar. A la suite de ces interventions, j'espère que nous ouvrirons un débat plus large auquel le public s'associera.

**M. WILLIAM OSSIPOW** : J'ai écouté avec beaucoup d'intérêt votre exposé tout à fait passionnant. Préalablement, et en vue de cette rencontre d'aujourd'hui, je me suis replongé dans des réflexions sur l'idée de liberté positive et négative. A ce sujet, je partage absolument vos réserves vis-à-vis de

## Les usages de la liberté

la pensée et de la distinction fameuse de Berlin, et je suis pleinement en accord avec vous quant à cette valorisation de l'idée de droits qui est peut-être très particulière aux Etats-Unis, mais qui est aussi très intéressante et bénéfique pour nous.

J'aimerais montrer une certaine ambiguïté de cette idée, et la complexité des rapports qui existent entre les droits individuels et, en particulier, l'Etat. Je dis que les droits individuels sont une idée ambiguë parce qu'à la racine, on trouve des prétentions subjectives. La prétention des individus à se p.127 réaliser, à vivre, c'est un peu la sphère de la liberté négative de Berlin, la prétention subjective à s'exprimer, à s'associer, à faire du commerce, etc. Bien entendu, maintenant que ces droits-là sont reconnus, nous n'avons aucune réserve et ce que je vous dis là n'est pas une réserve quelconque vis-à-vis des droits que je viens de mentionner. Mais il y a des prétentions subjectives différentes de ces exemples ultraclassiques. Certains, vous l'avez longuement rappelé, ont cru avoir un droit à posséder des esclaves, certains, comme ce phare ambigu du Siècle des Lumières qu'était le marquis de Sade, ont émis la prétention, le fantasme du droit au meurtre. C'est une pure fantaisie littéraire peut-être, mais la prétention a été émise, et ce que je veux dire, c'est que, au fond, on peut émettre n'importe quelle prétention à réaliser publiquement ou en privé des manies ou des idiosyncrasies ; le rôle cardinal de l'Etat est de transformer ces prétentions subjectives en des droits qui deviennent opérationnels dans la législation. C'est cet acte de reconnaissance, que seul l'Etat peut donner, qui fait que les hommes n'ont plus de fantaisies, de demandes plus ou moins souhaitables, mais véritablement des droits. Autrement dit, dans une tradition libérale à laquelle Berlin s'apparente, me semble-t-il, il y a une certaine animosité contre les prétentions de l'Etat, une certaine méfiance à son égard.

Ce que je voudrais souligner, c'est le rôle éminemment positif de l'Etat en tant qu'instance qui permet cette transformation de prétentions subjectives en des droits véritablement opérationnels. Autrement dit, il n'y a pas que l'Etat monstre, le plus froid des monstres froids dont parlait Nietzsche, mais il y a aussi l'Etat protecteur des droits. Je parlais tout à l'heure des droits abusifs ou des prétentions fantaisistes, subjectives, voire meurtrières et dangereuses. Dans le contexte politique se pose le problème de savoir qui a le droit de définir les droits. Je ne crois pas qu'il soit possible de répondre ici immédiatement ;

## Les usages de la liberté

c'est un très vaste débat, mais il me semble qu'il est au cœur de la problématique.

Deuxièmement, quel contenu va-t-on reconnaître comme un droit subjectif, et au contraire, quel contenu va-t-on exclure de cette catégorie des droits individuels protégés, reconnus et garantis ? On a récemment relaté dans la presse un mariage d'homosexuels au Danemark, est-ce un droit ou pas ? Qui va décider et en vertu de quoi ?

Troisième question que l'on peut se poser dans ce contexte, quels sont les bénéficiaires de ces droits ? Je dirais que les gens qui s'octroient des droits tout en les refusant aux autres se mettent au bénéfice des privilèges, mais sur quelle base décider ?

Je prends l'exemple de l'Afrique du Sud : sur quelle base a-t-on ou non le droit de vote, celui de monter dans le bus, et qui bénéficie de ces droits et qui en est exclu ? Il y a donc très schématiquement une sorte de constellation de trois problèmes : qui a le droit de les définir, quel contenu est reconnu et quel contenu ne l'est pas, et quels sont les bénéficiaires ? Ma question se formule de cette manière : pensez-vous qu'il est possible de répondre à ces questions de manière très pragmatique ? Y a-t-il des réponses nécessaires au sens fort ou y a-t-il des réponses contingentes du type : cela <sup>p.128</sup> dépend du rapport des forces, cela dépend de la culture, il faut admettre la diversité, etc. ?

Après l'effondrement des grands mythes idéologiques, en pleine période de sécularisation, ne resterait-il pas au moins ce que j'appellerais, à la suite de bien d'autres, la raison, qui nous permettrait de répondre non pas de manière contingente, mais de manière fondée à ces trois questions : qui a le droit de définir nos droits, quelles sont les bornes à nos droits, qui va en bénéficier ?

Personnellement, j'ai l'intime conviction que notre raison est capable au moins de faire l'effort d'essayer de trouver une réponse solide, une réponse nécessaire, une réponse rationnelle, c'est-à-dire universelle et acceptable par tous.

**Mme JUDITH N. SHKLAR** : Je dois répondre oui et non. Vous commencez, comme juriste, avec l'idée de la souveraineté : quelqu'un doit décider finalement. C'est une tradition royaliste : il y a quelqu'un qui dit enfin : « car tel est mon plaisir ». Cela n'existe pas dans les Etats démocratiques et cela n'existe

## Les usages de la liberté

pas dans l'histoire non plus. Quand on est historien, et non pas juriste, on ne pense pas comme cela ; je sais que c'est troublant, mais il n'y a pas de commencement et il n'y a pas de fin. La loi que l'on a établie aujourd'hui peut être interprétée, fût-elle nulle demain ou puisse-t-elle changer. Il n'y a aucune raison pour ne pas le faire. Il y a seulement un processus. Cependant je dis « oui » parce que je ne crois pas une minute que ce processus soit neutre. Il exige justement beaucoup de vertu, de patience, de maîtrise de soi, de tolérance et d'efforts de raison et d'éducation. Ce qui nous manque toujours d'ailleurs ; et je sais absolument que cela exige des citoyens une vertu historique en quelque sorte, ce que nous n'avons pas. Il faut aussi que l'on s'accepte tel que l'on est ! Ainsi maintenant, alors que la guerre est devenue impossible, il nous faut contrôler les forces à l'œuvre chez les jeunes hommes qui sont allés à la guerre. Les problèmes de cette sorte, liés au contrôle de soi, sont nombreux. En principe, la démocratie est un régime qui renonce, dans l'âge moderne, à la guerre et à la cruauté. Mais en fait cela ne s'est pas réalisé. Notre projet n'est pas terminé, mais c'est tout de même un projet. C'est un projet qui dépend d'un processus où il n'y a jamais quelqu'un pour dire : « car tel est mon plaisir » et c'est la fin, car il y a toujours un autre jour, il y a toujours hier et demain.

**M. ANTOINE MAURICE** : En tant que journaliste, je vous poserai une question qui a trait à l'actualité et qui porte sur la question noire aux Etats-Unis. Je pense que votre texte a magnifiquement suggéré la façon dont cette question a été d'une certaine façon au centre de la conception et de l'élaboration de la liberté à l'américaine, si je puis dire. Or aujourd'hui que constate-t-on ? Après les grandes avancées législatives et matérielles concertées des années 60, la condition des Noirs semble <sup>p.129</sup> marquer le pas, voire même se trouver en recul. Si l'on en croit par exemple un rapport publié il y a quelques semaines sous le titre commercial *Common Destiny*, c'est au fond cette communauté de destin qui est à nouveau, du moins en partie, en question, car on assiste à une marginalisation d'une partie considérable de la population noire aux Etats-Unis, et sans vouloir vous accabler de chiffres, j'en citerai quand même quatre qui sortent de ce rapport, pour donner un repère et une sorte de dimension de la situation :

— 91% des Noirs se situaient en 1940 au-dessous du seuil de pauvreté, en



## Les usages de la liberté

1970, ils n'étaient plus que 31% ; on avait donc assisté à un progrès considérable, mais en 1988, ils sont de nouveau 33%, trois fois plus que les Blancs.

— Deuxième chiffre, les revenus moyens annuels d'une famille noire étaient de 6.000 dollars en 1940, ils ont été de 28.000 dollars en 1970, mais ils sont redescendus à 16.500 dollars en 1988, soit là aussi la moitié de ceux d'une famille blanche.

— Alors que 42% des enfants blancs vivent dans une famille monoparentale, ce qui est déjà considérable, la proportion atteint chez les Noirs le chiffre astronomique de 86%.

— Le chômage s'élève aux Etats-Unis à 5,5% de l'ensemble de la force de travail, mais chez les Noirs il est de 11,7%.

En projetant les tendances que marquent ces chiffres, ce qui serait la façon la plus stupide de prévoir l'avenir, on pourrait néanmoins dire qu'il faudrait 165 ans pour que les Noirs rattrapent leur retard économique actuel sur les Blancs. Pour revenir à ce que vous nous avez expliqué si bien sur la construction de la liberté aux Etats-Unis, le mariage *sui generis* entre une liberté négative et une liberté positive s'ancre donc sur la notion des droits ; cette arme a effectivement été très utile aux minorités tout au long de l'histoire des Etats-Unis, et en ce qui concerne les Noirs, elle a empêché que la majorité de cette communauté ne désespère du rêve américain ou ne tombe tout simplement dans la révolte ou la violence.

Aujourd'hui, face à ces chiffres alarmants dont je viens de faire état, face à la désagrégation de la famille noire et aussi à l'effet d'autodestruction qu'entraînent l'usage et le commerce de la drogue, on doit s'interroger. Les droits et l'appareil judiciaire tels que vous nous les avez présentés suffiront-ils à assurer une émancipation suffisante de ces citoyens de deuxième classe ? Le mélange actuel entre liberté positive et liberté négative, pour reprendre la distinction de Berlin, ne comporte-t-il pas, depuis au moins dix ans, un excès de liberté négative face peut-être à une insuffisance des libertés positives ? Ne propose-t-on pas en quelque sorte à la communauté noire, pour tout dire, la liberté de ne pas subir d'empiétement sur une autonomie personnelle que ces gens ne partagent pas vraiment avec les autres ?

## Les usages de la liberté

La société américaine semble se comporter à cet égard avec un légalisme myope. On réaffirme, par degrés successifs, des droits dans les arrêts de la Cour suprême, ou même dans les lois, et on souhaite ensuite bonne chance aux faibles pour les faire valoir contre le fort. S'agit-il là uniquement <sup>p.130</sup> d'une question d'égalité, d'équité ou ne doit-on pas y voir une sorte d'infirmité de la liberté positive elle-même ? Comme le pensent d'ailleurs les militants noirs aujourd'hui, qui continuent à parler d'émancipation ou de libération pour ce qui les concerne.

J'aimerais vous poser la question : le modèle que vous avez décrit de la liberté américaine renferme-t-il aujourd'hui les ressources nécessaires pour surmonter une nouvelle crise des droits civiques qui pourrait s'annoncer ?

**Mme JUDITH N. SHKLAR** : Je vais répondre pour la deuxième fois oui et non. Notre histoire a créé une psychologie qui n'est pas comme toutes les autres psychologies, pas très cohérente ni logique, parce que la psychologie n'est pas la logique. Dans la politique américaine, les gens qui s'intéressent le plus au destin des citoyens noirs sont aussi les gens qui s'intéressent le plus aux droits individuels. Alors serait-ce inséparable chez nous ? Nous sommes tels que nous sommes, ces séparations ne peuvent exister chez nous, ce sont les mêmes gens. Ce n'est pas logique, j'en conviens, mais psychologiquement ce sont les mêmes gens qui font les deux choses. Alors la séparation n'est pas imaginable. On ne peut pas couper les gens en deux !

Vous posez la question de savoir si c'est bon. Non, je ne pense pas que cela soit la meilleure tradition. Les traditions ne sont jamais parfaites, elles sont de lourds bagages pour nous tous, mais je ne pense pas que ce « moins de droits » va aider nos concitoyens. Ce dont ils ont besoin, c'est de quelque chose de plus que le droit. Ils ont davantage besoin d'un système d'éducation plus efficace, d'un Etat beaucoup plus imaginatif dans les droits sociaux, d'un gouvernement plus généreux ; ce n'est pas une question de droits, mais je ne pense pas que le manque de droits va aider nos citoyens pauvres.

**M. ANTOINE MAURICE** : Vous suggérez que les personnes qui militent le plus ardemment en faveur de la cause des Noirs aux Etats-Unis sont aussi les plus attachées à ce que vous définiriez comme les libertés négatives, la liberté individuelle au sens strict du terme ; mais je crois que vous devez aussi

## Les usages de la liberté

admettre que les grandes avancées des Noirs américains ont été faites dans la période de Johnson, dans la période de la « grande société », qui était par essence un projet rappelant beaucoup le type de doctrine et de pensée politique qui a dominé l'Europe depuis 1945, une vision un peu sociale-démocrate de la vie politique, et ce projet-là est un projet éminemment ancré dans une conception de la liberté positive.

**Mme JUDITH N. SHKLAR** : Absolument ; mais il y a aussi d'autres lois de cette période. Ce sont les droits politiques positifs pour agir ; la cause n'en est pas seulement notre histoire raciale. Ce n'étaient pas seulement des lois de sécurité sociale et d'éducation des enfants, ce que l'on appelle le *Welfare State*, et que vous appelez démocratie sociale. p.131 La plupart des lois de cette période sont des lois politiques qui ont donné le vote aux Noirs, le droit de participer aux élections primaires, c'est-à-dire de choisir les candidats, d'être avocats dans toutes les cours. Ce sont les droits politiques qui viennent d'abord, c'est la politique qui vient d'abord mais pas au sens fasciste.

**M. CHARLES-ALBERT MORAND** : Je vous demanderai de faire un peu de droit comparé. Ma question est la suivante : pourquoi ai-je retiré si peu de cette distinction américaine entre les droits positifs et négatifs alors que nous connaissons très bien cette distinction ? Nous sommes habitués chez nous à une juridiction constitutionnelle car nous en avons une pour les lois cantonales, à cette notion de statut positif et de statut négatif, à cette sorte d'amalgame de droits qui constituent la liberté négative, à une série de droits positifs comme le droit à l'existence minimale, le droit à l'assistance judiciaire, tous droits garantis.

Ce qui m'a tout de suite frappé, c'est que vous disiez que les droits sociaux, ce n'est pas du droit, alors que chez nous on a deux types de droits consacrés par les tribunaux. Bien sûr, il y a eu un mouvement politique pour y arriver, mais il n'est pas niable que je ne vois pas quelle antériorité il y aurait de certains droits par rapport à d'autres ; et nous sommes presque tous d'accord en Suisse maintenant que les droits que nous pouvons faire valoir devant les tribunaux, les droits constitutionnels, sont un amalgame d'éléments positifs et négatifs. C'est-à-dire que les libertés individuelles qui étaient des éléments de défense contre, etc., impliquent nécessairement une action de l'Etat rien que par la fourniture de tribunaux.

## Les usages de la liberté

D'autre part, on a le mécanisme inverse qui est que les droits sociaux, pour lesquels il y a effectivement des réticences politiques, peuvent aussi être conçus de manière négative, c'est-à-dire que vous pouvez les concevoir comme un droit d'obtenir quelque chose, mais aussi comme un droit à ce que l'on ne modifie pas une situation sociale acquise à un certain moment. Le droit à la sécurité sociale peut être de garantir ce qui a déjà été obtenu par la force politique. Je ne pense pas qu'il faille tout mettre d'un côté, tout dans les droits positifs ; il y a une certaine vertu à ce mélange des deux types de droits.

En revanche, j'ai quand même un problème en Suisse, pays intéressant d'un point de vue constitutionnel, parce que nous avons un autre niveau : le niveau fédéral où c'est la démocratie. Contre une loi fédérale, vous ne pouvez pas faire recours pour la violation des droits ; c'est exclu parce que nous avons la démocratie directe. Nous sommes partis d'une tout autre histoire qui fait qu'au plan fédéral, c'est la démocratie qui l'emporte, et je sens là des problèmes. Avec la démocratie, on a beaucoup de peine à donner des droits à ceux qui n'en ont pas et on a encore de la peine aujourd'hui avec vous, Mesdames, puisqu'il y a encore un canton en Suisse dans lequel les femmes n'ont pas les droits politiques. C'est vrai que c'est long et difficile quand ceux qui ont des droits doivent en accorder à d'autres p.132 par un processus démocratique. Il y a quelque chose là qui ne fonctionne pas et on a un petit problème encore de protection des minorités quand on n'a pas la possibilité de faire valoir les droits.

**Mme JUDITH N. SHKLAR** : Toutes les démocraties ont en commun d'avoir un gouvernement lent, difficile, confus, et s'il s'agit d'une république fédérée, c'est au centuple. Et lorsqu'on a 51 Etats, 51 systèmes juridiques, vous pensez bien ! En outre, ils ne sont pas du tout les mêmes. On veut faire du bien, mais cela demande des années et des années, c'est la faiblesse de la démocratie peut-être, mais une fois que quelque chose est décidé, cela dure.

**M. PIERRE DE SENARCLENS** : Je pense que le moment est venu d'élargir cette discussion et je demanderais à ceux qui dans le public souhaitent s'exprimer, poser des questions, de bien vouloir prendre la parole.

**M. SALVATORE VECA** : J'ai suivi avec grande attention l'histoire d'un projet intrinsèquement inachevé que Mme Shklar nous a présentée. Il s'agit, selon

## Les usages de la liberté

Mme Shklar, d'une histoire qui nous parle d'un pays lointain. Mais si dans la discussion le pays nous paraît certes lointain, en tant que philosophe qui essaie de maîtriser des notions abstraites je lui trouve cependant un air de famille, sans oublier pour autant les différences importantes notées par Mme Shklar, c'est-à-dire la version américaine du vocabulaire moral et politique en termes de *rights*, de droits.

Dans la culture politique nord-américaine on parle en termes de droits, et c'est le lexique des droits naturels qui a constitué la langue au temps des « actes de parole » relatifs à l'évolution de l'esclavage d'une part, au rôle des tribunaux de l'autre. Pourquoi, si l'on se place d'un point de vue abstrait, parle-t-on à propos de ces deux conditions d'une incompatibilité entre elles et la théorie de la démocratie ?

Mon impression est la suivante : le lexique des droits dépend à son tour de l'idée de la citoyenneté, notion que certains ont appelée l'inférence des droits égaux de citoyenneté. L'incohérence provient du fait qu'il y a d'un côté un engagement pour soutenir la condition d'égalité politique, d'égalité de statut : c'est la réciprocité, le respect mutuel entre partenaires égaux. De l'autre côté, il y a les citoyens de première, deuxième, troisième classe, etc. Il y en a eu beaucoup, il y en aura encore beaucoup. Pour les pays européens cela va être une histoire qui est un défi pour nous-mêmes.

Alors si on essaie de reconstruire conceptuellement l'inférence de l'idée d'égalité politique ou de citoyenneté, on peut voir que le langage des droits est cohérent avec l'expérience historique de l'esclavage parce qu'il s'agit dans ce cas de la trahison tragique de la promesse d'une égalité dans la citoyenneté.

p.133 J'en arrive au deuxième point. Ce que j'ai appris par votre exposé, c'est que la liberté négative constitue une précondition : pour quoi faire ? Qu'est-ce qui doit suivre ? Je crois que ce qui suivra est en relation avec une certaine conception de la justice, de l'équité. Or, conceptuellement, c'est de l'idée d'équité — qui est, dans la tradition du vocabulaire européen, idée sociale-démocrate — que je fais dépendre l'incohérence : en effet, il y a incompatibilité entre admettre la notion de justice et en même temps vivre avec l'expérience de la dégradation. C'est en effet le terme de *dégradation* que vous avez employé, et qui m'a vraiment frappé. C'est un terme militaire signifiant que quelqu'un perd sa dignité. Les esclaves sont là, dégradés.

## Les usages de la liberté

Si vous êtes cohérente, vous ne pouvez pas les décrire comme des êtres humains et en même temps les dégrader. Je parle ici d'une définition normative, morale, naturellement. L'histoire, c'est autre chose ! Nous arrivons donc à l'idée d'un projet inachevé, d'un processus continu, d'une évolution qui rend ridicule le discours sur le postmodernisme, alors que la modernité n'a que deux siècles. Le problème est dans le futur. Et dans ce futur, sans faire de prophéties mais en s'appuyant sur des critères, sur la raison, se pose la question : que faire de la liberté positive ou de l'équité ?

**Mme JUDITH N. SHKLAR** : Je suis parfaitement d'accord avec vous. L'âge des Lumières vient de commencer. Il n'est pas dans le passé.

La citoyenneté américaine est très compliquée. Comme notre histoire est telle que je la décris, être citoyen est encore une lutte pour être inclus dans l'espace politique. Beaucoup de gens sont encore exclus, légalement ou par les circonstances sociales ou économiques. La lutte doit être comprise non seulement comme un but de droit négatif, mais comme le désir d'avoir un statut comme les autres. C'est le statut de citoyen. C'est avoir ce moindre point de dignité auquel on a droit en tant qu'être humain. Et cela ne peut pas s'arrêter, parce que nous excluons avec une libéralité extraordinaire. Il s'agit donc d'être inclus dans la communauté telle qu'elle est. Pas la modifier, si ce n'est le fait même d'être inclus.

Votre notion de citoyenneté est différente de la mienne parce que vous pensez aussi à la participation aux affaires de l'Etat, à la communauté. Pour les exclus, ce n'est pas primordial. Pour les privilégiés, par contre, c'est un devoir moral, politique. Ceci est difficile pour ceux qui croient à la liberté négative, parce qu'on a le droit de dire que cela ne vous intéresse pas ! Il est difficile de parvenir à une participation souhaitable des citoyens sans être autoritaire. Du reste, je pense que « l'accord » comme fin en soi n'est pas un idéal sain. En effet, l'idéologie de la communauté opposée à l'individualisme, aux droits, qui propose le consentement, l'accord comme un but en soi n'est pas libérale, est antidémocratique.

**M. SALVATORE VECA** : Encore une question : si vous dites que j'ai le droit de fermer ma porte, comment pouvez-vous dire en conclusion de votre exposé que la liberté positive et la liberté négative ne <sup>p.134</sup> sont pas en conflit mais qu'elles

## Les usages de la liberté

se soutiennent mutuellement, car dans ce cas le problème de la tension entre les deux se pose ?

**Mme JUDITH N. SHKLAR** : La vie politique a toujours des conflits et le droit de ne rien faire ne nie pas la liberté positive. Quand je m'exclus librement de la citoyenneté, je renonce non pas à la liberté positive parce que je peux l'exercer diversement, mais seulement à la liberté positive en politique. Ce n'est pas une incompatibilité fondamentale. On peut renoncer aussi à la liberté négative, on le fait tout le temps. Dire oui ou non n'entraîne pas un conflit fondamental, on peut renoncer à tout droit. On peut aussi prendre les avantages d'une culture sans y contribuer. Mais il y a des choses qu'on ne peut pas ne pas faire. Il faut bien payer ses impôts, même si l'on ne vote pas ! C'est un état démocratique. On renonce suivant le cas à l'une ou l'autre de ces deux libertés, mais on n'instaure pas de contradiction entre elles.

**M. KEVIN MULLICAN** : A plusieurs reprises vous avez dit que la notion américaine de *rights*, de droits ne peut être réduite ni à la liberté positive, ni à la liberté négative. Quelle est d'après vous la relation logique entre les droits américains d'un côté et la distinction de Berlin de l'autre ? J'ai eu parfois l'impression que vous vouliez dire que défendre la liberté représente une synthèse de ces deux formes de libertés. Vous n'appartenez pas à ceux qui pensent que la distinction de Berlin n'a pas de sens, ou que la liberté positive implique une liberté négative, ou vice versa. Vous avez dit que pour passer à l'abolition de l'esclavage, il fallait ajouter quelque chose à la notion de liberté négative ; ce qu'il faut y ajouter, c'est simplement une idée très ancienne que chaque liberté ou chaque droit s'applique à tout le monde, que c'est universalisable. Vous avez dit que pour parvenir à cela, il faut la liberté positive et c'est là que je ne vous ai pas très bien suivie. Je suis d'accord pour dire que ni la notion de liberté positive, ni la notion de liberté négative n'impliquent la notion d'universalisabilité. Pourriez-vous expliquer pourquoi ajouter l'universalisabilité à la notion de liberté négative implique qu'on introduise la notion de liberté positive ?

**Mme JUDITH N. SHKLAR** : Parce que c'est ainsi. Je vous ai raconté la véritable histoire de la libération des esclaves aux Etats-Unis. Quelle était la mentalité des

## Les usages de la liberté

abolitionnistes ? Sans ces gens, les esclaves n'auraient pas conquis leur liberté. Je pense que c'est seulement par Hegel que l'on peut comprendre ce qu'est la conscience protestante qui voit un esclavage qui n'est plus intériorisé dans un soi plus haut et un soi plus bas, mais qui voit que l'esclave est là devant lui. On voit alors que la liberté de « moi » implique la liberté de l'autre. Ce n'est pas la liberté négative, c'est la liberté positive. Parce que dire qu'il n'est pas vrai que l'esclave n'est pas <sup>p.135</sup> un être humain, c'est un appel à la vérité, à la morale, à la religion. On veut se débarrasser du péché de l'esclavage.

**Mme MICHELLE CAMPAGNOLO** : Dans ce beau tableau que Mme Shklar nous a brossé de la démocratie aux Etats-Unis, des libertés positive et négative et du fonctionnement de leurs interactions, elle a dit que le libéralisme attend de l'individu qu'il demande ses droits et qu'il en appelle aux tribunaux pour ce faire. Il y a actuellement la lutte pour exister simplement en tant que citoyen et il y a une lutte pour participer au plan individuel. Il semble qu'aux Etats-Unis moins qu'ailleurs, on se délègue aux partis. Mais il y a une façon importante et qui est caractéristique des Etats-Unis, c'est de s'en remettre à l'associationnisme. Les *voluntary associations* fonctionnent comme des espèces de multiplicateurs de cette façon d'être très active du citoyen pris individuellement. Quelle est votre idée sur leur importance ?

**Mme JUDITH N. SHKLAR** : Elles ne sont pas toutes de même importance, et en principe il ne peut pas y en avoir trop. C'est le moyen par lequel le citoyen individuel peut être efficace politiquement et participer aux affaires de l'Etat. Mais il faut les regarder avec un œil critique si l'on fait de la politique. Elles ne sont pas toutes complètement volontaires ; il y en a qui vous forcent à être membre. D'autre part, elles ne sont pas toutes démocratiques ou libérales, non seulement dans leur idéologie, mais aussi dans leur politique intérieure. Je regrette de dire qu'il y a aux Etats-Unis des syndicats qui sont très peu démocratiques.

**M. PIERRE DE SENARCLENS** : Nous sommes manifestement entrés dans le vif du sujet traité dans le cadre de ces *Rencontres*, et je regrette de devoir mettre pour l'instant un terme à ce débat.

Je remercie Mme Shklar pour son magistral exposé qui nous a bien fait



## Les usages de la liberté

comprendre la conception américaine de la liberté par le biais de l'histoire des mentalités, et qui nous a montré à quel point l'histoire de la liberté était enracinée dans un contexte particulier, très différent en l'occurrence de l'environnement européen. Mme Shklar a dit qu'elle ne pensait pas qu'il y ait dans l'histoire quelque chose de nécessaire ; je crois effectivement qu'au XXe siècle on est obligé d'admettre que rien n'est inéluctable, mais néanmoins, j'ai l'impression qu'elle est suffisamment ancrée dans le XVIII<sup>e</sup> pour croire encore un tout petit peu à l'idée du progrès. Je pense que c'est pour nous l'expression d'une certaine assurance sur l'avenir, bien que l'on doive aussi admettre avec elle que ce progrès n'est pas inéluctable.

@

# DOUTES ET CERTITUDES D'UN VIEUX PHYSICIEN <sup>1</sup>

## INTRODUCTION

par Charles Paul Enz  
professeur à la Faculté des Sciences de l'Université de Genève

@

p.137 Bien que le lien entre le sujet de ce soir, « Doutes et certitudes d'un vieux physicien », et le thème général de ces *Rencontres* ne soit pas immédiatement évident, la personnalité du conférencier laisse prévoir des réflexions lourdes d'expérience et étincelantes de brillance intellectuelle. Ce lien devient apparent dès que l'on jette un regard sur la carrière d'Anatole Abragam, qu'il raconte lui-même de la façon la plus charmante dans son autobiographie *De la physique avant toute chose*.

Né à Moscou au début de la Première Guerre, il émigre avec ses parents en 1925 pour s'établir à Paris où il accomplit sa scolarité et où il fait une brillante carrière de physicien. Pendant ses études de doctorat à l'Université d'Oxford de 1948 à 1950, Anatole Abragam ajoute à sa familiarité avec les langues et littératures russe et française une connaissance intime de l'anglais et de la littérature anglo-saxonne. Il a d'ailleurs gardé une profonde affection pour tout ce qui est symbolisé par les *colleges* de cette université dont deux, *Jesus College* et *Merton College*, le nommèrent *Honorary Fellow* en 1976.

Après la Seconde Guerre, Anatole Abragam entre au Commissariat à l'Énergie atomique, le fameux C.E.A., juste une année après sa création. Il en gravit l'échelle hiérarchique pour être directeur de recherches de 1971 jusqu'à sa retraite en 1980. Malgré le relatif isolement de cet empire technocratique, Anatole Abragam y construit sa réputation mondiale dans le domaine de la résonance magnétique. En 1960, il est honoré par sa nomination au Collège de France où il dispense, jusqu'en 1985, un enseignement enrichi de ses vastes connaissances littéraires qui fournissent un nombre illimité de bons mots et de jeux de mots comme celui du titre de son autobiographie mentionnée plus haut qui fait allusion à Verlaine (« De la musique avant toute chose »).

---

<sup>1</sup> Le 4 octobre 1989.

## Les usages de la liberté

p.138 Avant de céder la parole à Anatole Abragam, j'aimerais rejoindre le thème général des *Rencontres* en remarquant que la Révolution française, par son effort de rationalisation à tous les niveaux de la vie et en particulier par son calendrier décimal, a joué un rôle déterminant dans l'introduction du système métrique dans les unités de la physique, sans quoi les progrès spectaculaires de cette science auraient été impensables.

@

## Les usages de la liberté

**ANATOLE ABRAGAM** Né en Russie le 28 décembre 1914. Vient à Paris avec ses parents en 1925. Etudes secondaires Janson de Sailly. Etudes en Sorbonne. Mobilisé 1939-1940. Engagé volontaire 1944-1945. Ingénieur Ecole supérieure d'Electricité. D. Phil. Oxon. 1950.

Physicien au Commissariat à l'Energie atomique 1947-1980 (directeur de la physique 1965-1971, directeur de recherches 1971-1980). Professeur au Collège de France, chaire de magnétisme nucléaire (1960-1985). Enseigne à Oxford, Harvard, Yale, Leyde, University of Washington. Membre de l'Académie des Sciences et d'académies étrangères.

Une centaine de publications scientifiques. Traité de magnétisme nucléaire (Oxford, 1961) et autres. *Réflexions d'un physicien* (Paris, Hermann, 1983) ; version anglaise *Reflections of a Physicist* (Oxford, 1985). Autobiographie *De la physique avant toute chose* (Paris, Odile Jacob, 1987) ; version anglaise *Time Reversal*, (Oxford, 1989).

## CONFÉRENCE D'ANATOLE ABRAGAM

@

p.139 Au cours des vingt dernières années il m'est arrivé de parler en termes généraux de certains aspects de la science, devant des auditoires non spécialisés. C'est ainsi que j'ai parlé de l'opposition entre science lourde et science légère, entre science dite pure ou fondamentale et science appliquée, de l'opposition, imaginaire ou réelle, entre théorie et expérience. Face à la vague antiscientiste qui à la fin des années 60 déferlait sur les campus et dans les amphithéâtres, j'avais, pour le centenaire de la Société française de Physique, fait un exposé intitulé « La physique, pour quoi faire ? ». En 1984 enfin, à un congrès mondial d'électriciens j'avais utilisé le titre de mon exposé d'aujourd'hui, titre passe-partout, mais qui exprime, le moins mal possible, ce que je ressens devant le monde d'aujourd'hui et le rôle que la science peut y jouer. Le thème de ces *Rencontres*, « Les usages de la liberté », ne sera pas absent (il ne l'a du reste jamais été complètement) de l'expression de mes doutes et de mes certitudes.

## Les usages de la liberté

Que je le souhaite ou non, j'apparais dans ces *Rencontres* avec ma casquette de scientifique, ce qui m'oblige à un minimum de rigueur, minimum bien modeste à la vérité. Cette rigueur m'amènera à éviter certains domaines, non parce que je les considère indignes d'intérêt, loin de là, mais parce qu'ils ne font pas partie de mon expérience personnelle, ou pour parler plus simplement, parce que je n'en sais rien de plus que le premier venu, plutôt moins. Je m'abstiendrai d'évoquer mes doutes et mes certitudes en ce qui <sup>p.140</sup> concerne le sort de plus de la moitié des habitants de notre planète, en Afrique, en Amérique du Sud, en Asie du Sud-Est et ailleurs. Je serais heureux d'entendre parler d'eux et de leurs problèmes mais non d'en parler moi-même, car je suis incapable d'en dire rien qui vaille. Le fait que ces pays qu'on appela jadis sous-développés n'ont pas eu jusqu'ici les moyens (je n'ai pas dit le besoin) de faire de la science, renforce mon incapacité à en dissenter utilement.

Avant d'aborder un sujet il est d'usage de définir ce que l'on entend par les termes dont on débat. Longtemps j'ai répugné à cette pratique. Dans un débat académique (au sens propre du mot) avec l'éminent mathématicien René Thom, qui avait donné une définition formelle de l'expérience, de la théorie, et même d'un laboratoire, j'avais exprimé l'opinion que ceux qui ont besoin de savoir ces choses, les savent, et que, même sans la définition donnée par René Thom, je reconnaîtrais un laboratoire si j'en voyais un. J'avais illustré ma thèse par l'histoire de la dame qui dans un zoo londonien pointe son parapluie sur un hippopotame et demande au gardien : « Est-il mâle ou femelle ? » — « Madame, répond le gardien, je ne vois pas qui cette question pourrait intéresser, si ce n'est un autre hippopotame, et il *sait*. »

## Les usages de la liberté

En parlant d'un concept aussi vaste que celui de *liberté* il y faut plus de circonspection. Trop de gens en effet ont besoin de savoir ce que j'ai appelé négligemment « ces choses » et trop de gens y attachent des sens différents, pour qu'on puisse balayer d'un geste de la main la demande d'une formulation, au moins approximative, de ce qu'on entend par liberté. Un signe infaillible de l'utilité d'une telle formulation est la tendance de l'adjectif *vrai* à venir s'accoler au mot en question : la « vraie liberté », comme la « vraie charité », le « vrai patriotisme », le « vrai courage », etc.

Et pour préciser de quoi on parle en parlant de liberté, quel meilleur guide que le délicieux, le subtil, le profond, et (que messieurs les philosophes me pardonnent) le si lisible Isaiah Berlin, qui sera sans doute évoqué plus d'une fois au cours de ces *Rencontres*. Berlin distingue la liberté négative : « Que suis-je libre de faire (ou d'être) ? » de la liberté positive : « Qui décide de ce que je suis libre de faire (ou d'être) ? »

<sup>p.141</sup> Pouvoir prendre le volant avec deux grammes d'alcool dans le sang ou acheter au supermarché du coin la mitraillette de son choix, voici, selon moi, deux exemples de liberté négative pour bon nombre de citoyens français ou texans. Pouvoir légiférer pour interdire, de façon dissuasive, ces deux activités, serait pour les citoyens français ou texans qui les jugent néfastes, une liberté positive.

Cet exemple pourrait faire croire à un jugement de valeur dans l'usage des mots *positive* et *négative*. Loin de moi cette pensée ! Je pourrais aussi bien donner comme exemple d'une liberté négative le refus de se découvrir, ou de se signer, ou de saluer, bras tendu ou poing levé, au passage d'une procession, et comme liberté positive, pouvoir légiférer pour imposer une de ces attitudes.

## Les usages de la liberté

Le chef de l'Etat, ami des lettres, a décidé de nous doter d'une Grande Bibliothèque. Nous a-t-on assez dit que l'idée et la décision étaient siennes et seulement siennes ! J'appelle cela une atteinte à la liberté positive des citoyens. Je le dis ici et il en restera une trace écrite. Bel exemple de liberté négative.

On sait bien que certaines catégories sociales sont incapables de profiter des libertés négatives que leur offre la loi parce qu'elles sont dépourvues des moyens économiques pour les exercer. On parle alors avec mépris de liberté formelle ou de fausse liberté (par opposition bien entendu à une liberté vraie). Un tel langage est selon Berlin source de confusion : il faudrait parler d'inégalité économique, qui ne vaut peut-être pas mieux que le manque de liberté mais ne se confond pas avec lui.

Enfin Berlin met en garde contre l'idée que toutes les choses fondamentalement « bonnes », liberté, égalité, justice, prospérité, sont compatibles et devraient pouvoir se réaliser complètement et simultanément dans une organisation idéale. Il n'en est rien naturellement ; des compromis et des choix, parfois déchirants, sont inévitables, et selon Berlin, c'est une des raisons pour lesquelles la liberté, qui est possibilité de choisir, est si précieuse aux humains.

Le paradoxe, j'ose à peine en parler tant cela a été répété *ad nauseam*, est qu'en sacrifiant la liberté dite formelle au profit de la « liberté véritable », c'est-à-dire la liberté économique, on perd les deux. Moins il y a de liberté formelle, moins il y a à manger. Comme <sup>p.142</sup> dit Hamlet : « *This was sometime a paradox but now the time gives it proof* » (« C'était jadis un paradoxe mais à présent le temps en apporte la preuve »).

L'explication, serait-ce le sacrifice des deux libertés, la formelle

## Les usages de la liberté

comme l'économique, à cette autre aspiration encore plus profonde, qu'est la soif d'égalité ? Comment un travailleur qui gagne deux cents roubles par mois pourrait-il accepter qu'un coopérateur en gagne deux mille, même si par je ne sais quel miracle il apporte dans sa cuisine un morceau de savon ou un morceau de saucisson !

Le romancier Kurt Vonnegut a parlé de façon convaincante de la terrible passion de l'égalité.

C'était en l'an 2081 et tout le monde était enfin égal. Personne n'était plus malin que personne d'autre. Personne n'était plus beau, plus fort ou plus vif que personne d'autre, grâce à la vigilance des agents du Grand Handicapeur.

Georges dont l'intelligence était au-dessus de la moyenne était légalement tenu de porter une petite radio de handicap mental. Toutes les vingt secondes environ, l'émetteur lançait un son strident pour empêcher des privilégiés de la cervelle comme Georges d'en profiter injustement...

Georges regardait un ballet. Les danseuses n'étaient pas très bonnes. Les plus agiles étaient lestées de sachets de plomb et les plus jolies étaient masquées. Personne ne risquait de se sentir humilié par la vue d'une posture gracieuse ou d'un joli visage.

Mais Vonnegut s'inquiétait inutilement. Le Grand Handicapeur est vigilant mais humain, et pour ceux qui en sont dignes, les jolies ballerines savent toujours enlever les sachets de plomb qui alourdissent leurs entrechats et le masque qui dissimule leurs attraits.

La liberté formelle, sacrifiée à la liberté de manger pour tous, sacrifiée à son tour à l'égalité, sacrifiée, elle, à quoi donc, dans la plus inégalitaire des sociétés modernes ? Encore Hamlet : « *'Sblood there is something in this more than natural, if philosophy could*



## Les usages de la liberté

*find it out* » (« Parbleu il y a là quelque chose de surnaturel si la philosophie pouvait l'expliquer »). Mais j'empiète là sur le domaine d'autres conférenciers et je passe donc à autre chose.

Parlons de la liberté sexuelle, ce droit revendiqué et arraché de haute lutte par nos jeunes gens dès le début des années 60. Barbons <sup>p.143</sup> aujourd'hui, ils peuvent se dire qu'ils en ont bien profité pendant que les temps étaient propices, et j'en suis bien content pour eux. Ce dont j'avais conçu quelque humeur à l'époque, c'était leur attitude méprisante, sinon franchement hostile, vis-à-vis de la science. A son égard ces jeunes gens n'avaient même pas, si j'ose m'exprimer ainsi, la reconnaissance du bas-ventre. Ils ignoraient jusqu'aux noms de leurs vrais libérateurs, Fleming ou Pincus, qui par la pénicilline ou la pilule les avaient débarrassés de l'appréhension de la vérole, de la blennorragie et de la grossesse non souhaitée, qui avait hanté peu ou prou les vingt ans de ma génération.

Pour leurs enfants, qui ont vingt ans aujourd'hui, j'éprouve un infini sentiment de sympathie et de pitié, face à la terrible menace, qui, en quatre lettres effrayantes, pèse maintenant sur eux. Pauvres gosses ! Ce n'est pas la sanction des Eglises, des bien-pensants, de la majorité morale, qui se dresse aujourd'hui devant eux sur le chemin de la liberté, c'est la mort. Puissent tous les biologistes du monde, attelés à la tâche, arriver à désamorcer la terrible bombe à retardement qui menace aujourd'hui nos jeunes gens. Je ne veux pas m'attarder sur ce sujet dont je n'ai aucune qualité à dissenter, mais je ne puis m'empêcher de me demander quel auteur de romans-feuilletons, dépourvu de talent, quel spécialiste de films d'épouvante de deuxième série, aurait osé

## Les usages de la liberté

accumuler dans un scénario dément et vulgaire autant d'éléments bassement sensationnels, hélas vrais.

Parlons d'un autre sujet à la mode, l'écologie. La bête noire des écologistes est le nucléaire, c'est-à-dire pour être précis la production d'énergie électrique par fission de l'uranium. Viennent ensuite, mais loin derrière, d'autres fléaux de la civilisation industrielle, les pesticides, les engrais, les pluies acides, la couche d'ozone, le réchauffement de la planète, les marées noires, la disparition des baleines bleues et des éléphants d'Afrique, etc. Curieusement, le nucléaire militaire, capable d'anéantir en quelques minutes toute vie sur notre planète, bénéficie d'une indulgence surprenante, et ce ne sont pas les quelques manifestations, encouragées par la Nouvelle-Zélande et mises en relief par l'incroyable imbécillité des princes qui nous gouvernent, qui y changent quelque chose. En ce qui concerne la <sup>p.144</sup> production nucléaire d'énergie électrique, j'avoue que, depuis la catastrophe de Tchernobyl, il y a eu chez moi un transfert de la colonne des certitudes vers celle des doutes, bien qu'il s'agisse là d'une réaction plus émotionnelle qu'intellectuelle. Nos réacteurs sont d'un type très différent, ils ont une stabilité intrinsèque et une enceinte de confinement que n'avait pas celui de Tchernobyl et le même type d'accident ne pourrait pas arriver chez nous. Est-ce à dire qu'aucun autre, de gravité comparable, ne surviendra jamais malgré toutes les précautions ? Comme l'a fort bien dit Edward Teller, « *there is no foolproof device that is proof against any fool !* » (« Aucun dispositif à toute épreuve n'est à l'épreuve de toutes les épreuves »). Il serait vain de nier qu'il y ait, et surtout qu'il y ait eu dans le passé, chez les autorités responsables de l'énergie atomique en France, un certain goût du secret. Il y a à cela plusieurs raisons.

## Les usages de la liberté

L'origine militaire du nucléaire, l'association du civil et du militaire au sein d'un même organisme, le C.E.A., plus tard une conception peut-être exagérée de leur propre valeur parmi l'élite des ingénieurs français chargés du développement du nucléaire civil au sein de l'E.D.F., et leur conviction de l'incapacité du grand public à comprendre la nature des problèmes de l'énergie nucléaire, tout cela a sans doute joué. Mais je n'aurais garde d'oublier la hargne et l'insigne mauvaise foi des adversaires déclarés du nucléaire, qui ont beaucoup nui à l'établissement d'un dialogue confiant et constructif entre producteurs et utilisateurs d'énergie nucléaire.

Le problème de l'écologie, problème clé de la civilisation moderne, a besoin d'être abordé dans une atmosphère de clarté et d'honnêteté intellectuelle qui dépasse les considérations précédentes. Il faut savoir qu'aucun des objectifs que nous fixent les écologistes ne saurait être atteint ou même approché sans des sacrifices matériels que l'on n'a même pas commencé à évaluer. Il ne suffit pas de clamer : « l'énergie nucléaire c'est dangereux » ; si l'on y renonce il faudra dire où l'on prendra l'énergie électrique, sur laquelle repose toute notre civilisation industrielle. Centrales au charbon qui ne tarderaient pas à nous envelopper d'un épais tapis de gaz carbonique, responsable de l'effet de serre (sans parler d'une radioactivité nullement négligeable), ou centrales au fuel avec en <sup>p.145</sup> prime leurs marées noires, ou encore centrales hydrauliques, dont le développement, désormais limité en France, a eu en Union soviétique des conséquences écologiques catastrophiques ? Et a-t-on oublié que chez nous, il n'y a pas si longtemps, l'effondrement du barrage de Malpasset a fait plus de mille morts ?

On dénonce avec véhémence le « tout électrique »... Si seulement il était possible ! Lorsqu'il y a quelques décennies, après

## Les usages de la liberté

les destructions de la guerre, l'Europe a fait le choix d'une civilisation de l'automobile avec les embouteillages et la pollution dans les villes, les assassinats rituels sur les routes au moment des grandes transhumances, et les transports routiers, triomphe de la libre entreprise, où des routiers saouls de fatigue, et pas seulement de fatigue, observent des horaires démentiels, n'y avait-il pas mieux à faire, avec un réseau ferroviaire électrifié moderne pour le transport des hommes et surtout des marchandises ? Etait-ce vraiment plus difficile et moins rationnel que de lancer sur les routes aux côtés des automobilistes des camions monstrueux de soixante tonnes et plus ? A l'intérieur des villes était-il vraiment impensable de réaliser des voitures électriques silencieuses et non polluantes ? A-t-on seulement vraiment essayé ?

La radioactivité, sans bruit, sans couleur, sans odeur, fait peur. Il est bon, il est sain d'alerter les pouvoirs publics sur les dangers d'un développement inconsidéré de l'énergie nucléaire. Il est encore plus important de peser par une pression constante de l'opinion publique sur l'observation scrupuleuse des procédures et des consignes de sécurité dans l'implantation, la construction et l'exploitation des centrales nucléaires. Mais il est méprisable de faire entretenir par les médias, au sein du public, des psychoses injustifiées. Il y a quelques mois le journal télévisé nous avait entretenus de la production de gaz carbonique dans l'atmosphère et du réchauffement généralisé qui pourrait en résulter. Que croyez-vous qu'on nous montra pour illustrer cette inquiétude ? Les cheminées d'une centrale thermique crachant une fumée épaisse ? Vous n'y êtes pas : les tours de condensation d'une centrale nucléaire, d'où ne s'échappe que de la vapeur d'eau.

## Les usages de la liberté

Ayant un jour fait la remarque à mon boulanger, qui s'enorgueillit de faire du bon pain, que dans certaines de nos <sup>p.146</sup> régions granitiques la radioactivité naturelle était plus élevée que celle mesurée au voisinage des centrales nucléaires, je m'étais attiré la réponse : « Oui, mais celle-là est naturelle ! »

Je souhaiterais la création dans nos écoles, et cela le plus tôt possible, d'un enseignement sérieux et impartial sur les risques de la radioactivité mais aussi sur toutes les autres menaces, industrielles, chimiques et biologiques. On pourrait y intégrer le tabac, l'alcool, les morts (et les paraplégiques) sur les routes. Et pour les adolescents, la drogue et le sida.

Et en quittant ce sujet, je voudrais aussi demander à nos écologistes de prendre position sur l'interdiction d'importer du Japon les monstrueux « gros cubes », qui ruinent nos jeunes gens financièrement, avant de les tuer ou de les estropier sur les routes, ainsi que sur l'interdiction de toute la faune des engins motorisés, scooters des mers ou scooters des neiges, qui salissent et tuent, sur notre littoral ou nos cimes.

La recherche fondamentale face à la recherche appliquée, la théorie face à l'expérimentation, le chercheur isolé face à la science dite officielle, trois clichés que je voudrais projeter à présent, tirés d'une actualité plus ou moins récente, où ces notions s'entrecroisent. J'ai parlé dans le passé de ce qui dans l'attitude et la motivation des chercheurs, en dépit de similitudes profondes, tant dans leur formation que dans la nature des appareillages qu'ils utilisent, sépare la recherche fondamentale de la recherche appliquée. J'avais résumé cette différence par la réaction que je prêtais aux uns et aux autres face à un même appareillage. Le

## Les usages de la liberté

chercheur appliqué dit : « si ça marche, peu m'importe pourquoi » et le fondamentaliste : « peu m'importe que ça ne marche pas, si je sais pourquoi ».

Une affaire dont on avait beaucoup parlé à un moment, l'histoire dite des « avions renifleurs », est un exemple frappant de l'attitude de ceux qui ne s'attachent qu'aux applications. On leur présente un dispositif aéroporté de prospection pétrolière, qui « marche ». Ils le mettent à l'épreuve dans diverses circonstances et constatent à chaque fois qu'il « marche », c'est-à-dire qu'il leur fournit des informations dont ils peuvent contrôler l'exactitude. On leur explique <sup>p.147</sup> que pour protéger les droits des inventeurs, il n'est pas possible de leur en dévoiler le principe. Mais par rapport aux risques courus l'enjeu est énorme, et bien qu'ils n'aient aucune idée de la façon dont « marche » l'appareil qui leur est proposé, eux aussi « marchent » et, comme on l'a su depuis, paient fort cher un gadget qui ne vaut rien. Il me semble qu'un fondamentaliste aurait trouvé insupportable de ne pas comprendre comment marche un appareil qui marche, même s'il marche très bien, et que lui-même n'aurait pas « marché ».

Le second exemple, plus ancien, mais dont on avait aussi beaucoup parlé, est celui de la machine qui guérit le cancer, et accessoirement la maladie du sommeil, en émettant un rayonnement électromagnétique auquel on soumet le patient. Des biologistes et des médecins illustres vinrent dire qu'ils n'avaient aucune idée du fonctionnement de la « boîte noire », au sens de la thermodynamique, que constituait pour eux l'appareil, mais que force leur était de constater les améliorations spectaculaires produites dans l'état de certains malades traités. Ils se devaient de le proclamer car, disaient-ils, l'humilité devant l'expérience est le

## Les usages de la liberté

premier devoir du savant. Est-ce bien sûr ? J'avais dit à l'un d'eux que si l'on adoptait ce point de vue, il existait une autre « boîte noire », une certaine grotte pyrénéenne, d'où d'après des témoignages concordants certains patients étaient sortis guéris.

Ces deux exemples vont au-delà du conflit recherche fondamentale, recherche appliquée. Dans l'état actuel des sciences, physiques j'entends, devant un phénomène complètement inattendu et tout à fait incompréhensible, l'attitude saine est de commencer par douter de sa réalité. Il est vrai que plusieurs fois par siècle surviennent des résultats, inexplicables dans le cadre des concepts existants, qui nous obligent à réviser de fond en comble nos schémas de pensée : le résultat négatif de l'expérience de Michelson sur la vitesse de la lumière, le contenu spectral du rayonnement du corps noir, la radioactivité, sont des exemples célèbres. Mais dans l'écrasante majorité des cas, un phénomène totalement inexplicable est un artefact dû à une conjonction de causes banales, une *Schweinerei*, comme disait le grand physicien américain Isaac Isidor Rabi, soit encore, comme c'est le cas pour les deux affaires citées plus haut, <sup>p.148</sup> et pour les innombrables cas de psychokinèse, de perception extra-sensorielle et d'autres balivernes, l'œuvre d'illuminés ou d'escrocs.

J'avais à une certaine époque fait afficher dans mon laboratoire la recommandation suivante : « avant de mettre la mécanique quantique à la poubelle, vérifions une dernière fois les fusibles ».

Ces deux histoires destinées à illustrer l'opposition entre recherche fondamentale et recherche appliquée peuvent aussi mettre en lumière l'opposition entre l'expérience et la théorie, l'observation et l'explication, Bacon et Aristote.

## Les usages de la liberté

Dans ce conflit je ne suis pas un incondicional de la théorie, comme je crois l'avoir montré dans le débat qui m'avait opposé à René Thom, et il est des situations où la théorie existante doit s'incliner devant le résultat expérimental. Mais face à une observation qui semble contredire les idées reçues, la vraie question est celle-ci : cette observation est-elle *compatible* avec les faits expérimentaux fermement établis, expliqués précédemment par la théorie ? Par exemple, je sais que la mécanique newtonienne prédit, et l'observation confirme, avec une très grande précision, que la vitesse d'un obus double quand son énergie quadruple. Cela ne m'empêchera pas de croire celui qui me dira que la vitesse d'un électron d'une énergie de 400 millions d'électronvolts est pratiquement la même que celle d'un électron de 100, parce que je sais que la mécanique newtonienne ne s'applique pas dans ce domaine de vitesses et que les comportements si différents des obus et des électrons ne sont pas incompatibles.

Cela m'amène à dire quelques mots de deux autres « découvertes » dont les médias ont fait leurs choux gras, la « mémoire de l'eau » et la « fusion froide ». Dans la première, un chercheur français chevronné, le professeur Benveniste, a observé qu'une certaine substance conservait en solution une certaine activité, après *cent cinquante* dilutions au dixième. Quel triomphe pour l'homéopathie ! Mais la mariée est trop belle. Je ne me souviens ni de quelle substance il s'agissait ni en quoi consistait l'effet observé, car cela m'importe peu ; on avait lancé le bouchon trop loin. Je sais que cette observation, ou plutôt l'interprétation qu'en donne l'auteur, est <sup>p.149</sup> incompatible avec l'existence des atomes au sein de la matière, et les atomes j'y crois. En fait je



## Les usages de la liberté

peux en dire un peu plus, je peux dire que cette découverte n'a aucun sens. Imaginons (sans insister sur la contradiction dans les termes qu'implique cette image) autant d'univers distincts et identiques qu'il y a d'atomes dans le nôtre. Il aurait fallu que tous les atomes de tous ces univers se trouvassent dans la préparation initiale de notre auteur, pour qu'après ses cent cinquante dilutions au dixième il retrouvât un seul atome dans son bocal. L'auteur se plaint amèrement de ce que des collègues ne reprennent pas ses expériences et n'essaient pas de confirmer ou d'infirmer ses résultats. Pourquoi le feraient-ils ? La vie est trop courte. Je ne mets pas en doute la bonne foi de l'auteur, qui doit, soit dit en passant, une fière chandelle au comportement incompréhensible d'une grande revue scientifique, et je veux bien croire qu'il a observé *quelque chose*. Quel artefact au juste, c'est à lui de le débrouiller.

La deuxième « découverte », qu'on a appelée la « fusion froide », a été faite par deux électrochimistes connus, de l'Arizona, le professeur Fleischmann et son cousin, pardon son collègue, Pons. Je rappelle que lorsque des noyaux d'atomes légers tels que les isotopes deutérium et tritium de l'hydrogène viennent au contact l'un de l'autre, il peut se produire entre eux une réaction nucléaire dite de fusion avec un dégagement considérable d'énergie, ce qui a permis d'envisager là une source d'énergie capable de supplanter un jour la fission de l'uranium. La difficulté de l'entreprise réside dans le fait que comme les noyaux atomiques qui portent des charges électriques positives se repoussent, il faut, pour les amener en contact, leur communiquer une énergie cinétique très élevée qui correspond à des températures de plusieurs millions de degrés. Des installations lourdes et coûteuses, consommant des

## Les usages de la liberté

quantités considérables d'énergie électrique, sont nécessaires pour confiner ces noyaux à l'intérieur d'une enceinte, à des températures et aux densités requises, pendant le temps nécessaire pour qu'une réaction thermonucléaire puisse s'amorcer. Sans paraître exagérément pessimiste on peut dire que l'on se trouve encore loin du but malgré les efforts et les dépenses considérables consentis par l'Europe, les Etats-Unis, l'Union soviétique et le Japon.

p.150 Fleishmann et Pons annoncèrent qu'ils avaient observé la fusion nucléaire, qui n'était même plus thermonucléaire, avec des moyens extrêmement réduits, simplement en électrolysant de l'eau lourde entre une électrode de platine et une électrode de palladium. Ma première réaction en lisant l'article consacré à cette découverte, publié non dans une revue scientifique mais dans le *Financial Times*, avait été : « Benvenistes de tous les pays, unissez-vous ! » Les médias se déchaînèrent contre l'*establishment* de la fusion contrôlée, qui coûtait les yeux de la tête depuis des années, sans obtenir de résultats tangibles, alors que les deux électrochimistes réalisaient la fusion nucléaire, « dans leur évier » disait-on. La réaction de la communauté scientifique, quoique sceptique, fut différente de celle qui accueillit la « découverte » de Benveniste. Tout d'abord les résultats proclamés, s'ils s'avéraient exacts, auraient eu une importance économique considérable. Ensuite, quoique extrêmement improbables, ils n'avaient pas le caractère, disons, mythique, de ceux de Benveniste. En quelque trois mois, des études sérieuses, entreprises dans plusieurs pays, démontrèrent l'inanité de la « fusion froide ».

Pour les deux « découvertes » les médias s'étaient plu à opposer la science officielle, l'*establishment*, au chercheur isolé et

## Les usages de la liberté

méconnu, ce qui était le contraire de la vérité, car les trois « découvreurs » étaient membres à part entière de l'*establishment* et fort habiles dans leur utilisation des médias.

L'image du chercheur isolé, en butte à l'incompréhension et aux persécutions de l'*establishment*, a de tout temps été chère aux journalistes comme en témoigne un long article que j'ai déniché dans les œuvres d'un journaliste russe du siècle dernier, Dmitri Ivanovitch Pisarev (1840-1868), auquel je m'étais intéressé jadis. Malgré sa jeunesse, Pisarev a joué auprès de l'intelligentsia de son temps un rôle de maître à penser considérable. Persuadé de l'importance du rôle des sciences pour la formation intellectuelle de la jeunesse il suit assidûment la littérature scientifique, russe et étrangère, et en particulier, le croiriez-vous, nos *Comptes Rendus* de l'Académie des Sciences. Il se passionne pour la controverse sur la génération spontanée entre Pasteur et Pouchet et naturellement prend violemment parti pour Pouchet, simple professeur de province, contre <sup>p.151</sup> Pasteur, académicien, illustre et décoré, allant jusqu'à promettre à Pasteur l'oubli des générations futures. « *Victrix causa deis placuit sed victa Catoni* » (« Aux dieux plaît la cause triomphante, mais à Caton la cause désespérée »). Le journaliste Michel Polac, du temps où il disposait d'une tribune, avait repris le flambeau pour défendre le chercheur isolé et méconnu. Chaque époque a les Pisarev qu'elle mérite.

Je veux encore parler d'une troisième découverte de physique, celle des supraconducteurs à haute température, faite il y a quelque trois ans par Müller et Bendorz. Celle-là est une découverte authentique, récompensée fort justement par le Prix Nobel. On sait depuis 1911 que certains métaux deviennent supraconducteurs, c'est-à-dire laissent passer le courant électrique

## Les usages de la liberté

sans le moindre échauffement, lorsqu'ils sont portés à une très basse température, celle de l'hélium liquide. Müller et Bendorz avaient découvert que certaines céramiques contenant entre autres des atomes de cuivre et d'oxygène étaient supraconductrices à des températures qui, quoique basses, étaient très supérieures à celle de l'hélium liquide. Lorsqu'on découvrit qu'en modifiant leur composition on pouvait les rendre supraconductrices à des températures supérieures à celle de l'azote liquide, une étape capitale fut franchie car l'azote liquide est un fluide bon marché. On pouvait dès lors rêver d'un « tout électrique » où les usines polluantes produisant l'énergie électrique seraient placées à grande distance des centres habités, le transport de l'énergie à partir du lieu de production, vers le lieu d'utilisation, se faisant avec des pertes négligeables, au moyen des nouveaux supraconducteurs, refroidis par de l'azote liquide. Hélas, un fantastique effort de développement, consenti depuis par les grandes puissances industrielles, n'a pas jusqu'ici porté ses fruits. Sur le plan des applications, dès que l'intensité du courant atteint certaines limites, bien inférieures à ce qui est industriellement acceptable, la supraconductivité disparaît. Sur le plan de la science, le mécanisme de cette supraconductivité n'est toujours pas compris. Le chercheur appliqué ne peut pas encore prononcer la phrase fatidique : « si ça marche, peu m'importe pourquoi » ni le fondamentaliste : « peu m'importe que ça ne marche pas, si je sais pourquoi ». Attendons la suite.

p.152 J'aborde à présent une question qui, on le verra, se rattache au problème de la liberté : faut-il planifier la science ? Lorsque l'on considère le nombre de personnes hautement compétentes qui y consacrent le meilleur d'elles-mêmes, le nombre de réunions où l'on

## Les usages de la liberté

en débat, le nombre d'enquêtes que l'on lance, le nombre de questionnaires que l'on remplit, le nombre et le volume des rapports que l'on rédige, qu'on y ajoute les différentes assises régionales et nationales, ces grandes messes de la science qui rassemblent, dans un même idéal, l'ardeur de la jeunesse et l'expérience de la maturité, la réponse ne saurait faire de doute.

Les dernières lignes de ce paragraphe, écrites il y a quelques années, datent un peu. Les grandes messes de la science auxquelles il y est fait allusion n'ont pas été renouvelées, ce dont chacun peut s'attrister ou se réjouir suivant son humeur ! Mais le reste demeure actuel. Tel les vieillards d'Homère, je ne prends plus part à ces joutes, mais des échos assourdis m'en parviennent encore.

Donc, faut-il planifier la science ? Permettez-moi de vous donner ma propre réponse, franche, catégorique et dépourvue d'ambiguïté : « oui et non ». Ou plutôt oui, lorsque c'est vraiment nécessaire, et avec le moins de détails possible.

Surtout il faut abandonner la fiction pernicieuse que la planification est un bien en soi, quelque chose comme l'amour maternel, ou comme l'a dit je ne sais plus qui, « une ardente obligation ». Il n'en est rien. Il y a beaucoup de cas, surtout en science dite légère, où la règle si méprisée : « prenez le budget de l'année dernière, plus ou moins 5% suivant la conjoncture », vaut bien un inventaire détaillé des objectifs proposés et des moyens requis. La plupart du temps c'est là le financement qu'un laboratoire ou un groupe de laboratoires recevra en tout état de cause, et le plan élaboré n'est qu'un habillage, nuisible à plus d'un égard : soumettre à l'autorité supérieure des plans détaillés qui ne seront même pas lus est pour le scientifique gaspiller un temps précieux, qui serait mieux employé à faire de la recherche ; si par

## Les usages de la liberté

extraordinaire les plans sont lus par l'autorité, on peut en attendre des tracasseries et des contraintes paralysantes.

p.153 Lorsqu'une planification détaillée est une nécessité absolue, comme c'est le cas pour certains grands projets de la science lourde, le mot clé est *souplesse*. Ce concept pénètre non seulement le domaine de la science mais en général la conduite de toute entreprise humaine. On peut tracer une analogie éclairante avec la trajectoire d'un missile. Il est impossible de fixer exactement dès le départ tous les paramètres qui déterminent la trajectoire. Le missile s'écartera inévitablement du parcours prescrit et, abandonné à lui-même, ne touchera jamais la cible. Il est essentiel de mesurer en permanence son écart par rapport à la trajectoire prévue et de modifier sa course en conséquence. Dans la planification aussi, la souplesse repose sur le concept de rétroaction : percevoir le plus tôt possible les erreurs de prévision, de conception et d'exécution et avoir les moyens et la *volonté* de modifier l'entreprise en conséquence. Cela peut exiger en dernier ressort l'abandon du projet si le plan se révèle irrémédiablement mauvais. (L'analogie avec le missile serait la destruction en vol d'un projectile qui se serait trop écarté de la cible.)

Puisque nous sommes à Genève qui abrite le CERN, j'illustrerai ce point par un exemple que les « Cernois » connaissent bien. C'est la triste histoire de la grande machine soviétique de Dubna, commencée en 1949, destinée à devenir le plus grand accélérateur de particules du monde, mais qui ne devint, hélas, que le plus lourd, 35.000 tonnes, un cuirassé. Sa conception était fondée sur un principe, dit de la « focalisation faible », rendu obsolète par la découverte en 1952 du principe dit de la « focalisation forte », qui permettait de réduire le poids d'un accélérateur par un ordre de

## Les usages de la liberté

grandeur, tout en améliorant la qualité du faisceau de particules. Le premier synchrotron du CERN, commencé en 1953, en fut le premier bénéficiaire. La machine de Dubna, souffrant de ce terrible handicap dans sa conception et, du reste, d'autres vices de construction, entra en service en 1958 et ne fonctionna jamais proprement. Il eût mieux valu avoir le courage de détruire la fusée égarée, je veux dire mettre la machine au rebut à mi-course en 1954, et tout recommencer à zéro avec le nouveau principe, plutôt que d'encombrer une génération de physiciens avec un éléphant blanc (ou plutôt, considérant la taille de l'engin, une baleine bleue). Les malheureux physiciens <sup>p.154</sup> soviétiques, condamnés à travailler sur cet appareil, se défoulaient en accablant la grosse bête de sarcasmes tels que : « nous avons au Kremlin le plus gros canon du monde, qui n'a jamais tiré et la plus grosse cloche qui n'a jamais sonné ; à Dubna nous avons le plus gros accélérateur du monde... » Ils justifiaient aussi la taille démesurée, largement surcalculée, de la chambre à vide en disant : « faute de protons on pourra toujours y accélérer des thésards » (ils ne disaient pas toujours « des thésards »). A quatre pattes il y avait la place.

Nous aurions tort de le prendre de haut avec les Soviétiques en ce qui concerne l'abandon de projets mal conçus. Lorsque le projet dément des abattoirs de la Villette s'effondra enfin dans le ridicule, il aurait fallu raser l'immense halle où devaient se rassembler toutes les bêtes à cornes de l'Hexagone, et semer du sel sur ses ruines. Au lieu de cela, *pour réutiliser la halle*, on lança le projet mégalomane de la Cité des sciences qui a grevé et continuera de grever pendant de nombreuses années les budgets de la Science et de la Culture.

Je veux m'expliquer sur ce jugement à l'emporte-pièce. Le coût, de l'ordre de cinq milliards de francs français 1986, de cette

## Les usages de la liberté

gigantesque réalisation, n'est pas ce qui me choque le plus. Ce coût est comparable à celui du LEP qui vient d'être mis en service à Genève, et qui sera sans doute le plus grand synchrotron à électrons jamais construit. On pourrait discuter de la question de savoir s'il est plus important de faire comprendre et aimer la science à un plus grand nombre de nos concitoyens, ou de faire un pas de plus vers notre connaissance de l'infiniment petit. Ce serait un faux débat qui laisserait dans l'ombre le vice profond du projet de la Villette. Si l'on a donné à l'accélérateur LEP sa taille gigantesque, c'est parce qu'elle est *imposée* par sa mission. Deux grandes machines deux fois plus petites et deux fois moins coûteuses, et *a fortiori*, dix machines dix fois moins coûteuses n'auraient aucun intérêt. Mais *dix* musées de la science, et pourquoi dix, deux ou trois pour commencer, par leur souplesse et leur décentralisation auraient mieux servi la cause de la culture. Mais il fallait à tout prix *réutiliser la halle* pour ne pas se déjuger.

Je tire quelque fierté d'avoir en 1968 pris la responsabilité de bloquer au dernier moment le projet de construction d'une machine p.155 d'étude de la fusion contrôlée, d'une taille respectable, surnommée *Superstator*. Certes la construction n'avait pas commencé, mais l'autorisation avait été accordée, le financement (40 millions de francs français 1968) inscrit au budget, et les appels d'offres lancés. Cette initiative de dernière minute avait été fort mal accueillie par le directeur financier du C.E.A., qu'elle obligea à bouleverser la présentation de son budget qui était déjà bouclé. Mon initiative avait été motivée par l'apparition d'un nouveau type de machine, appelée *tokamak*, lancée par les Russes sur une idée d'Andreï Sakharov, dont on pouvait penser qu'elle serait plus performante que *Superstator*. On construisit un *tokamak* au C.E.A.



## Les usages de la liberté

et *Superstator* tomba dans les oubliettes de l'histoire.

Le modèle de la fusée dont on corrige la trajectoire par un mécanisme de rétroaction se rattache directement au concept de liberté positive de Berlin. Imaginons un gouvernement animé des meilleures intentions. Ses plans, même préparés avec grand soin par les meilleurs experts à son service, ne pourront pas réussir si les erreurs et les dérapages inévitables ne sont pas perçus à temps, et les mesures qui leur ont donné naissance, amendées. Certes il n'est pas toujours facile, pour le pouvoir, de détecter les signaux révélateurs, au milieu du bruit, du bruit et de la fureur, qui montent vers le sommet. La tentation est grande de couper ce bruit, générateur de désordre, pour gouverner en paix, dans l'intérêt des gouvernés, bien entendu. Cela s'appelle la censure. Seulement voilà, en supprimant le bruit, on supprime les signaux, les plus faibles surtout, ceux qui révèlent une erreur de cap à ses débuts, pendant qu'il est encore temps de le redresser.

On rapporte ce mot de Winston Churchill : « la démocratie est le plus mauvais système à l'exclusion de tous les autres ». Je suis incapable de prouver que de tous les systèmes de gouvernement, la démocratie, c'est-à-dire le système où les citoyens participent à leur propre gouvernement, est le plus juste ou le moins corrompu, mais, contrairement aux idées reçues, je crois sincèrement que c'est le plus efficace.

<sup>p.156</sup> Je voudrais pour terminer dire quelques mots de la liberté du chercheur scientifique.

Il me semble qu'il y ait plusieurs cas de figure, selon qu'il s'agit des sciences de la vie ou de la matière inerte, de recherche fondamentale ou appliquée, de recherche publique ou privée, de

## Les usages de la liberté

science lourde ou de science légère, de recherche civile ou militaire. Il y a ce que j'aurais peut-être appelé la liberté positive et la liberté négative du chercheur, si Berlin n'avait pas accaparé l'expression pour tout autre chose, et que j'appellerai, faute d'un meilleur nom, l'*aiguillon* et le *frein*, l'aiguillon étant ce qui pousse le chercheur à faire quelque chose, qui lui plaît ou lui déplaît, suivant les cas, et le frein, ce qui le retient de le faire.

J'hésite à parler des problèmes de liberté dans les sciences de la vie, d'abord parce que je n'y entends rien, et surtout parce qu'ils ont été traités de façon magistrale au cours des *Rencontres* intitulées *Normes et déviations*. Dans la seconde moitié de notre siècle, les représentants de ces sciences se trouvent dans la situation où nous, physiciens, nous étions dans la première. Ce sont eux aujourd'hui les conquistadors qui découvrent de nouveaux territoires « et penchés à l'avant des blanches caravelles voient monter des étoiles nouvelles ». Que cela plaise ou non aux physiciens, c'est ainsi.

Abdus Salam, qui a obtenu le Prix Nobel en 1979 pour ses travaux sur les particules élémentaires, a écrit récemment que la physique,

qui non seulement nous permet de comprendre les lois fondamentales de la nature, mais est aussi à la base de la haute technologie moderne, est la *science de la création des richesses par excellence*, alors que la chimie et la biologie, bien qu'importantes pour le développement, ne sont que des *sciences de survie*, la chimie par ses connexions avec les engrais, les pesticides, etc., et la biologie avec les sciences médicales <sup>1</sup>.

Ce passage est intéressant, en ce qu'il nous montre que même les grands physiciens ne devraient pas parler de ce qu'ils ne

---

<sup>1</sup> In *The New Physics*, Cambridge University Press, 1989, p. 481.

## Les usages de la liberté

connaissent pas. Si j'étais méchant, j'ajouterais qu'en tout cas ce n'est pas sa physique à lui, la physique des particules, qui est créatrice de richesses, elle serait plutôt consommatrice.

p.157 Cela dit, il est vrai que les biologistes nous doivent beaucoup. Ils nous doivent beaucoup de leurs techniques, lourdes ou légères : la diffraction des rayons X et des neutrons, pour déterminer la structure des protéines cristallisées, la résonance magnétique nucléaire pour celle des molécules biologiques, la spectroscopie infrarouge, les lasers à impulsions ultracourtes, etc., et bien entendu toutes les techniques des ordinateurs, développées par des physiciens (et des mathématiciens). C'est la quincaillerie, le *hardware*, mais ils nous ont aussi emprunté notre manière de raisonner, notre logiciel, notre *software* en quelque sorte, et j'ai envie de les saluer comme des frères, physiciens de la matière vivante.

« *Ay there's the rub* » (c'est là qu'est l'obstacle), j'ai dit : « physiciens de la matière vivante », dont nous sommes tous des morceaux. Les biologistes touchent à l'homme dans ce qu'il a de plus intime, de plus profond, et tout ce qui touche à l'homme est l'affaire de tous. De là tous ces freins que les biologistes imposent eux-mêmes à leur action, tous ces comités d'éthique, et comme l'a illustré naguère l'exposé du professeur Testart, tous ces débats de conscience.

Un mot de la recherche militaire, reine il y a quelques décennies, mais qui aujourd'hui règne surtout par ses dépenses exorbitantes. N'en font aujourd'hui que ceux qui le veulent bien, et on peut s'interroger sur ce qui les pousse. Le patriotisme pour certains, je n'ai pas le droit d'en douter, mais autre chose pour beaucoup. Un avancement plus rapide, des salaires plus élevés, mais peut-être aussi des motifs plus nobles. Pour ne parler que d'énergie atomique, la recherche militaire est beaucoup plus

## Les usages de la liberté

amusante que la civile, qui est devenue de la grosse plomberie. Dans le thermonucléaire militaire on trouve la matière à des pressions et des températures des millions de fois plus grandes que celles de notre environnement, et des rayonnements d'une densité qu'on ne trouve pas sur terre. Si l'on y ajoute les meilleurs appareillages que l'argent de l'État peut acheter, faut-il s'étonner que la recherche militaire attire encore d'excellents cerveaux ? Cela se paie par une perte de liberté, non pas tellement par la prudence dans la fréquentation des belles étrangères, que par les restrictions parfois irritantes à la publication de ses travaux. Qui à l'Ouest avait entendu parler des travaux <sup>p.158</sup> d'Andreï Sakharov et même de Sakharov tout court avant qu'y soient parvenues ses *Réflexions sur la coexistence pacifique* ?

La recherche industrielle, publique ou privée, est une version adoucie de la recherche militaire. Le secret y est moins rigoureux, du moins en apparence, et les crédits d'équipement y sont distribués avec moins de générosité. Les biologistes y montrent maintenant la voie aux physiciens. J'avoue que le vieux physicien en moi ne s'est pas encore habitué à la hâte avec laquelle un professeur de biologie de Harvard ou de Stanford, dès qu'il a découvert quelque chose, s'empresse de fonder sa propre boîte pour l'exploiter. (« *O ! most wicked speed, to post with such dexterity to incestuous sheets* », « Ô hâte abominable à s'embarquer entre des draps incestueux ! ») Je me souviens d'un exposé récent de chimie biologique à notre Académie des Sciences, où le conférencier projeta devant nous la formule développée d'une molécule, avec une partie masquée, parce que la molécule n'était pas encore brevetée. Les physiciens font ces choses depuis longtemps et j'y suis habitué. Pourquoi cela me

## Les usages de la liberté

gêne-t-il davantage chez les biologistes ? Parce qu'il s'agit de matière vivante avec tout ce que cela comporte ? Peut-être.

Et dans la recherche fondamentale, la recherche pure, comment cela se passe-t-il ? Les mathématiciens et les théoriciens de la physique, du moins ceux qui n'ont pas encore besoin d'ordinateurs puissants, jouissent d'une grande liberté dans nos pays. Pour les expérimentateurs, les restrictions à leur liberté sont purement matérielles : salaires, coût des matériels, et du support technique.

Là encore la situation est quelque peu différente suivant qu'il s'agit de science légère ou de science lourde. Et puisque nous sommes à Genève, patrie du CERN, je voudrais dire ce qui me gêne le plus dans cette science par ailleurs admirable, la physique des particules élémentaires. Ce n'est ni son coût, pourtant élevé, ni son manque de rapport (*relevance*, disent les Anglais) avec d'autres domaines de la science, de plus en plus prononcé, sauf peut-être pour l'astrophysique (je pense que les paroles de Salam que j'ai citées plus haut sont une illustration). Ce qui m'inquiète, c'est la durée dans laquelle s'inscrivent ces appareillages gigantesques qui engagent pour des décennies l'avenir des chercheurs et des <sup>p.159</sup> entreprises elles-mêmes. Je n'en dirai pas plus, je ne suis pas venu ici pour polémiquer.

Ceux qui m'ont fait la grâce de passer avec moi ce microsiècle, unité de temps chère à von Neumann, n'auront pas manqué d'être frappés par le caractère décousu de tout ce que je leur ai dit. Mais après tout, pourquoi les doutes et les certitudes d'un vieux physicien formeraient-ils un tout cohérent ?

\*

### Entretien

@

**M. CHARLES PAUL ENZ** : Je vous remercie pour cette brillante conférence lourde de contenu. Cependant, il me sera difficile de mener un débat parce que je ne peux pas vous suivre sur de nombreux points.

Permettez-moi tout d'abord de présenter les enseignants de l'Université de Genève qui vont participer à cette discussion : MM. Jean-Claude Pont, professeur de philosophie et d'histoire des sciences dans les Facultés des Lettres et des Sciences ; Hubert Greppin, professeur de biologie végétale à la Faculté des Sciences ; Ivo Rens, professeur d'histoire des doctrines à la Faculté de Droit.

Je poserai moi-même une première question ayant trait à la physique et à propos d'un point sur lequel je ne suis pas d'accord avec vous, M. Abragam. Vous avez mentionné la mémoire de l'eau ; il existe des travaux qui démontrent que ce que vous avez appelé l'incompatibilité avec la distance des atomes n'est peut-être pas le dernier mot et qu'avec un peu d'imagination on peut aller un peu plus loin. Des particules chargées ont toujours une interaction avec un champ électromagnétique fluctuant de moyenne zéro et il s'avère que dans le cas de l'eau cet effet produit des résultats étonnants. Je fais allusion ici à des travaux d'un collègue, M. Preparata, qui est connu comme un physicien brillant mais aussi controversé. Il mérite sur ce point une attention plus grande que celle que vous lui avez donnée.

**M. ANATOLE ABRAGAM** : Si les travaux de M. Preparata prouvent que l'effet de M. Benveniste est un effet réel, alors, je mangerai mon chapeau et j'apporterai la preuve que la science officielle est incapable de reconnaître des idées neuves, originales et profondes. Jusqu'à nouvel ordre, je maintiens ma position.

**M. CHARLES PAUL ENZ** : p.160 Je n'ai pas dit que M. Preparata a justifié les expériences de M. Benveniste, mais il a montré qu'il existe des effets en physique qu'on ne connaît pas encore très bien et qui méritent d'être étudiés, parce qu'ils ont des conséquences étonnantes.

## Les usages de la liberté

**M. JEAN-CLAUDE PONT** : J'aimerais, à titre anecdotique, vous faire part d'un souvenir que m'ont rappelé les premières réflexions de M. Abragam à propos de la liberté : lorsque nous étions enfants, nous donnions cette définition du sucre : « c'est un produit qui donne un très mauvais goût au café quand on oublie d'en mettre ». Il me semble que votre passage sur la liberté correspond un peu à cela ; la liberté c'est ce qui gêne la vie quand elle en est absente. Un autre aspect m'a également intéressé ; lorsque vous avez évoqué votre controverse avec René Thom à propos de définitions qu'on pourrait donner du laboratoire, de l'expérience, vous avez dit qu'il y a un certain nombre de choses importantes qui, malgré leur importance, ne peuvent pas être définies, et que nous n'avons pas besoin de définir. Si c'est ce que vous pensez, je vous rejoins totalement et j'aimerais vous demander si vous ne pensez pas que la difficulté de ces définitions est liée au problème qui naît de notre volonté de tenter de couler dans le moule étroit d'un mot, de quelques lettres, de quelques signes laissés sur une feuille de papier, l'infinie diversité des situations que ce mot est censé recouvrir et que c'est précisément ce qui rend difficile la définition en l'occurrence de la liberté.

**M. ANATOLE ABRAGAM** : Je suis d'accord avec vous. En ce qui concerne le refus de définir un laboratoire, c'est un refus personnel, car toute définition me paraît réductrice.

**M. JEAN-CLAUDE PONT** : Il y a un autre aspect complémentaire à cette tentative de recherche de définition de la liberté à propos duquel j'aimerais vous entendre. Ne pensez-vous pas que lorsqu'on cherche une définition de la liberté, on a au fond de soi une vision platonicienne ? On pense qu'il existerait quelque chose comme une liberté dans le ciel des idées platoniciennes. On tente d'aller par la dialectique à la recherche d'une définition de cette chose qui existerait en dehors de nous. Ne pensez-vous pas plutôt que la liberté est une chose qui aujourd'hui est l'ensemble des définitions qu'on en a données et l'ensemble des choses qu'on a dites ? C'est exactement comme la plupart des concepts que l'on rencontre dans les sciences, quelque chose qui est en devenir, qui se renouvelle perpétuellement et qui demain sera différent simplement parce que ce soir nous en avons parlé.

## Les usages de la liberté

**M. ANATOLE ABRAGAM** : Vous m'embarrassez énormément : vous parlez à un « analphabète » et vous me faites un peu regretter d'avoir accepté de disserter sur la liberté. Personnellement, j'ai un <sup>p.161</sup> sentiment intuitif de la liberté. Comme je ne suis pas philosophe, je n'ai pas à l'expliquer, j'ai pris une définition qui est celle d'Isaiah Berlin, qui m'a paru être une classification claire, non absurde.

**M. IVO RENS** : Ce que je dirai sera peut-être ressenti comme de la provocation. J'ai écouté cette conférence avec beaucoup d'intérêt, et ce qui m'a frappé, c'est que j'y ai perçu beaucoup plus de certitudes que de doutes. Certitudes, quant au développement bénéfique de la science. J'ai d'ailleurs relevé le singulier alors qu'à ma connaissance il y a un certain nombre de sciences dont les évolutions sont souvent très dissemblables.

Je m'attendais à ce que notre conférencier nous fasse part de certains doutes quant aux retombées de la recherche issue du Commissariat à l'Énergie atomique. J'ai récemment lu un ouvrage de Bertrand Goldschmidt sur les pionniers de l'atome qui pose un certain nombre de questions légitimes en ce qui concerne l'avenir ; je n'ai pas perçu ces incertitudes chez notre conférencier. J'aimerais l'interpeller à ce sujet et lui demander comment l'institution à laquelle il appartient a pris la liberté de faire certains choix technologiques qui imposent aux générations à venir, pendant un temps indéterminé, certains choix au détriment d'autres choix ? Je pense notamment aux technologies du plutonium, qui sont des technologies irréversibles et particulièrement hostiles aux vivants. Il me semblait qu'il y avait là matière à incertitudes. Je m'attendais à ce que notre conférencier nous fasse part de certaines incertitudes morales que l'on pourrait éprouver lorsqu'on a consacré sa vie au développement de technologies dont on n'est pas très sûr que toutes les conséquences soient bénéfiques à toutes les générations à venir. Je n'ai pas entendu ces développements-là et je le regrette. Ma question se bornera à demander à notre conférencier s'il n'a pas réservé pour un autre auditoire la seconde partie de sa conférence sur les incertitudes.

**M. ANATOLE ABRAGAM** : Ce que vous ne savez peut-être pas, c'est que le Commissariat à l'Énergie atomique, en plus de la construction des réacteurs pour la production d'énergie électrique et de la construction de la bombe, a



## Les usages de la liberté

apporté énormément de choses à la science ou si vous préférez aux sciences françaises.

En ce qui concerne le nucléaire militaire, j'avais été sollicité pour en faire partie, j'aurais probablement fait une carrière beaucoup plus rapide si j'avais accepté, mais je ne l'ai pas voulu. Par conséquent, je ne me considère pas comme responsable de cette partie de l'activité du Commissariat à l'Énergie atomique.

En ce qui concerne l'énergie nucléaire, je ne puis que répéter ce que j'ai déjà dit ; il y a des doutes, il y a des risques, un accident est toujours possible, le problème des déchets radioactifs est un problème sérieux. Mais je vous retourne la question. Que proposez-vous de façon constructive, car les adversaires de l'énergie atomique ne veulent renoncer à rien de leur confort ?

**M. HUBERT GREPPIN :** p.162 Vous avez fait allusion au début de votre conférence à l'opposition entre les sciences lourdes et les sciences dites légères ; pensez-vous que c'est un problème essentiellement scientifique ?

**M. ANATOLE ABRAGAM :** La différence entre les sciences lourdes et légères est simplement un problème de dimension, de poids et de coût des équipements.

**M. HUBERT GREPPIN :** Vous parlez du coût, mais ce ne sont pas les scientifiques qui paient, c'est la société ; c'est donc d'abord un débat de société qui transparaît dans les laboratoires de manière indirecte. Quel développement la société souhaite-t-elle ? Il y a le développement intrinsèque de la science mais ensuite c'est la société qui décide ce qui est intéressant pour elle et qui, par un pouvoir de matrice, amène les systèmes à tel type de développement et, ensuite, à tel type de vie ; il me semble que ce n'est pas un problème scientifique, mais un problème de société.

**M. ANATOLE ABRAGAM :** Nous vivons en démocratie, les fonds qui vont à la science sont proposés par les ministres concernés et votés par les parlements des différents pays, parlements qui sont élus par les citoyens. Je crois que le problème des choix de la science est un problème comme tous les autres, comme celui de faire ou non une autoroute. C'est certainement un

## Les usages de la liberté

problème de société, comme tous les problèmes, je ne vois là rien de choquant.

**M. HUBERT GREPPIN** : Mon propos n'est pas de savoir si c'est choquant ou pas. La question est : si des difficultés apparaissent, à quel niveau de régulation faut-il agir pour aboutir à un système fonctionnel et viable ? Ce n'est pas nécessairement en critiquant la science qu'on résout le problème, d'autant plus si la décision se prend ailleurs.

A propos de l'écologie, il existe du nucléaire qui est relativement propre, c'est le réacteur solaire, mais celui-ci est très loin de la terre et produit de l'énergie diluée qui a fait fonctionner la végétation pendant des milliards d'années. Il y a aussi un autre système nucléaire relativement propre à l'intérieur du globe, la fission du potassium ; là aussi on a un système qui est relativement dilué du point de vue énergétique.

Mais le problème le plus fondamental, c'est que toute forme d'énergie, quand on l'emploie, finit en chaleur et la quantité de chaleur que l'on peut produire sur le globe est limitée pour des raisons climatiques. La limite de la quantité de chaleur que l'on peut employer sur terre est équivalente à quelques pour-cent de l'énergie solaire qui arrive au sol. Actuellement on consomme un peu moins de un pour mille de l'équivalent de l'énergie solaire au sol et si tout le monde était au même niveau énergétique que le Canada ou les Etats-Unis, on arriverait à des valeurs limites.

p.163 Ceci pose un problème important sur le plan de la liberté. Il faudra trouver un état stationnaire sur le plan démographique et thermique. Cela pose des problèmes, notamment au niveau de l'économie actuelle, qui n'est connectée ni avec la physique, ni avec la biologie ; elle n'a pas de référence à l'entropie, et n'a pas non plus de référence à la complexité des écosystèmes qui sont transformés. Dans la mesure où les sciences sont séparées — d'un côté la géochimie et la géophysique, la biologie ailleurs, et ainsi de suite — et où se développe de façon indépendante l'économie, on ne fait aucun effort pour favoriser une grande connexion entre les sciences qui permettrait de comprendre l'environnement et l'interface entre l'environnement et le fonctionnement des sociétés. La manière dont on opère actuellement nous amène inévitablement à des ennuis qui sont prévisibles et qui vont arriver. On

## Les usages de la liberté

peut croire aux catastrophes, mais je pense qu'il y a mieux à faire que d'attendre simplement les catastrophes. Faire du nucléaire propre ne résout pas les problèmes ; ça permet de tenir un certain temps, mais cela ne résout pas les problèmes démographiques et thermiques. On devrait examiner comment une société peut s'organiser dans un système stationnaire. Est-elle capable ou non de vivre ainsi ?

**M. ANATOLE ABRAGAM** : Les points que vous soulevez sont intéressants et importants. On parle des dangers imaginaires ou réels, mais on ne parle jamais de ce qu'il convient de faire maintenant, des solutions à apporter ; il faut être constructif.

**M. HUBERT GREPPIN** : Il y a des solutions. Il faut intégrer dans l'économie des notions de physique et de biologie de manière à pouvoir agir sur l'économie pour l'amener à créer des produits qui soient mieux adaptés. Il faut trouver une voie à la fois économique et écologique. Mais dans la mesure où l'on ne tient pas compte des éléments naturels, le calcul ne se fait pas et il faut attendre la catastrophe pour payer le prix. Ce sera au prix de notre liberté. Il vaut mieux se préparer lentement, mais intelligemment, pour éviter ce genre de situation. En économie, on ignore ce genre de questions ; on a de la peine à vouloir tenter d'organiser une théorie qui permette de passer d'une description d'une économie générale qui englobe la nature à une économie particulière qui est l'économie humaine. A trouver un langage et des concepts communs. Il faudrait se procurer un outil pour orienter intelligemment l'économie vers une approche utile pour tout le monde, parce qu'intégrée dans la nature. Il n'est pas possible de faire autrement, au vu du rapport de forces entre la puissance de la société humaine et celle des systèmes biologiques.

**M. ANATOLE ABRAGAM** : Tout ce que je peux vous dire, c'est que, selon mon expérience personnelle, toutes les théories qui sont valables finissent par être acceptées par les scientifiques. Si vous n'avez pas réussi à convaincre un nombre suffisant de scientifiques et de décideurs, <sup>p.164</sup> c'est que peut-être vos idées généreuses et intéressantes n'ont pas acquis la force de conviction dont les scientifiques ont besoin.

## Les usages de la liberté

**QUESTION** : Je voudrais dire que si on parle très peu du nucléaire militaire, c'est parce que peu de rapports sont disponibles, alors qu'il y a eu un certain nombre d'accidents. J'ai visité des centrales nucléaires en Allemagne et en Angleterre. Ne va-t-on pas vers une société qui doit garder des moyens tellement puissants sur le plan énergétique qu'elle devient une société policière, un Etat dans l'Etat, au détriment de nos libertés ?

**M. ANATOLE ABRAGAM** : Vous savez que dans notre société, il y a des terroristes. Dans nos aéroports, nous vivons dans un Etat policier ; les contraintes policières auxquelles nous sommes soumis lorsque nous prenons l'avion auraient été jugées intolérables il y a quelques années. La raison pour garder militairement un certain nombre de centrales est soit la crainte des terroristes, soit qu'on y fait du nucléaire militaire.

**QUESTION** : Au lendemain d'Hiroshima, des journalistes ont demandé à Einstein quelle était la signification de cet événement. Il a répondu que cela signifie qu'il faudra un gouvernement mondial. Que faut-il comprendre ?

**M. ANATOLE ABRAGAM** : Je pense qu'Einstein avait vu l'extrême danger de l'arme atomique qui peut conduire l'humanité à sa perte. Nous constatons que ce danger semble reculer depuis deux ou trois ans et qu'il devient moins angoissant.

@

# POÉSIE ET LIBERTÉ <sup>1</sup>

## INTRODUCTION

par Jean Starobinski  
président des Rencontres Internationales de Genève

@

p.165 *Ce qui fut sans lumière* est le titre du dernier recueil des poèmes d'Yves Bonnefoy. Ce titre, à lui seul, est profondément révélateur. Dit-il le passage à la lumière ? Ou le regard un instant retourné vers l'ombre quittée ? Nous comprenons en quel sens Yves Bonnefoy a qualité pour nous parler de la liberté par les mots. Car nul n'a su mieux percevoir, dans nos facilités de langage, dans nos systèmes conceptuels, ce qui nous retient captifs, à l'écart de la vie. Nul n'a su mieux dénoncer les fourvoiements dans lesquels nous nous perdons ; tant de rêves, tant d'images séductrices, tant de territoires imaginaires sont en fait des pièges, des prisons, où l'orgueil se retranche, et se voue à la stérilité. C'est nous qui tramons, bien souvent, les liens de notre propre servitude. Par manque d'amour, ou d'humble attention, nous perdons les voies d'accès au monde, nous nous interdisons l'ouverture à la lumière, à ce qui est simplement là, qui nous attendait, à l'air *libre*. Prendre conscience de ce qu'il y a de volontaire, si souvent, dans cette servitude, c'est déjà pressentir la ressource qui nous en délivrera. La tâche qu'Yves Bonnefoy s'est assignée, dans une œuvre admirable de poésie, de critique, d'interrogation de l'art, pourrait se définir comme un travail de désentravement, ou de ressaisissement — mais aussi de consentement librement donné. Je renonce à énumérer les titres d'ouvrages d'Yves Bonnefoy, ou les sujets d'un enseignement consacré, au Collège de France, à l'étude comparée de la fonction poétique. Je veux m'en tenir à ceci : dans une œuvre, déjà très ample, où prévaut la générosité, Bonnefoy est toujours si fidèle à la vérité éprouvée, qu'il nous appelle au partage : nous le lisons avec l'assurance qu'il parle pour nous — je veux dire : en notre faveur — pour nous aider à respirer plus librement. Le titre du dernier recueil d'essais : *La Vérité de parole* énonce une exigence de lecteur à l'écoute. Or cette exigence est celle même qui prédomine, qui fait autorité, qui guide chez Bonnefoy la recherche d'un futur où vivre en commun.

---

<sup>1</sup> Le 5 octobre 1989.

## Les usages de la liberté

p.166 Dois-je rappeler qu'Yves Bonnefoy a participé aux *Rencontres Internationales* de 1967 aux côtés, notamment, de Gaëtan Picon, d'Adorno, d'Ansermet ? Il a été professeur invité à deux reprises à notre Faculté des Lettres. Il a parlé d'Alberto Giacometti, mémorablement, lors d'une assemblée de notre Société académique. Nous avons, à Genève, en de multiples occasions, bénéficié de sa présence. Il est donc ici chez lui, en ami. Qu'il sache que sa parole, parmi celles de la poésie contemporaine, est pour nous l'une de celles qui comptent le plus, l'une de celles qui aident à vivre. Et qu'il soit assuré de notre affectueuse gratitude pour la contribution qu'il apporte à nos entretiens.

@

## Les usages de la liberté

**YVES BONNEFOY** Né à Tours en 1923. Après des études secondaires, complétées par des classes de mathématiques, il vint à Paris où il fréquenta le groupe surréaliste, puis se voua à une recherche plus personnelle, parmi quelques amis dont furent Gilbert Lely, Christian Dotremont, Pierre Jean Jouve, et plus tard les poètes de *l'Ephémère*. Son premier livre de poésie fut *Du mouvement et de l'immobilité de Douve* (Paris, Mercure de France) en 1953, son plus récent est *Ce qui fut sans lumière* (Mercure de France, 1987). La réflexion sur la poésie et les arts plastiques l'ont occupé simultanément, avec les volumes de *L'Improbable*, dont le dernier en date est *La Vérité de parole* (Mercure de France, 1988) et quelques monographies (*Arthur Rimbaud*, Paris, Le Seuil, 1961, *Rome, 1630*, Paris, Flammarion, 1970, un *Giacometti* en cours). Il a aussi traduit plusieurs pièces de Shakespeare (dont *Hamlet*, *Le Roi Lear*, *Macbeth*, *Le Conte d'hiver*) et un choix de poèmes de Yeats, qui vient de paraître. Depuis 1981 Yves Bonnefoy occupe au Collège de France la chaire d'études comparées de la fonction poétique.

### CONFÉRENCE D'YVES BONNEFOY

@

#### I

p.167 Que signifie pour nous le mot *liberté* ?

Une situation, tout d'abord. Des actes nous sont permis, ils ne nous vaudront d'autres risques que ceux que gardent cachés ou non dans leur sein les forces que l'on ne peut contrôler. Mais la fourmi elle aussi peut faire ce qu'elle veut, sur la pierre du seuil, ou la buse, quand elle plane au-dessus de la garrigue, et on hésiterait pourtant à dire qu'en cela la buse ou la fourmi sont des êtres libres.

C'est que dans l'idée que nous nous faisons de la liberté, il y a aussi la conscience que nous avons su en prendre, le sentiment de sa valeur créatrice, il y a même parfois, sinon très souvent, la conviction qu'elle est une part constitutive de notre humanité et l'un des quelques moyens dont nous disposons, outre le langage, pour nous distinguer de la fourmi, précisément, et de toutes ces

## Les usages de la liberté

autres vies animales qui ne sont, peut-on croire, que prédation, sexualité et sommeil.

Cette façon d'entendre la liberté comme une part de notre définition, et, par suite, comme un de nos droits absolus, est d'évidence la pensée de Georges Cottier et de Jean Starobinski dans la déclaration liminaire de nos *Rencontres* présentes, puisqu'ils nous demandent de réfléchir à ce qui peut contribuer à la protéger dans notre <sup>p.168</sup> société qui est certes démocratique, plus ou moins, mais n'a pas pour autant la capacité de comprendre ou de mettre en place ce qui en garantirait l'exercice.

Et c'est là un *a priori* que d'aucuns diront quelque peu métaphysique si ce n'est même théologique, en un mot un acte de foi, comme c'est le cas dans le christianisme, mais je suis prêt pour ma part à prendre ce point de vue entièrement à mon compte, à cause d'une conception que je me suis faite du langage, et de la parole. Conception certainement contestable, et que vous contesterez peut-être, tout à l'heure ; mais que je crois que je puis exposer quand même, dans nos réflexions sur la liberté, car elle a au moins un mérite. C'est cette pensée, en effet, qui accompagne, me semble-t-il, c'est elle qui soutient de façon plus ou moins consciente la sorte d'activité qu'on appelle *la poésie* : ce qui fait qu'elle pourra éclairer, si ce n'est même expliquer, le besoin que certains d'entre nous ont de la poésie, justement — un besoin si mal expliqué par la recherche contemporaine qui, dans le poème, perçoit le texte, et sait analyser dans ce texte nombre d'effets et de formes, mais ne se demande guère pourquoi Hölderlin ou Rimbaud ou Mallarmé ont tant sacrifié de l'existence ordinaire pour simplement l'aventure des quelques pages qui nous en restent.



## Les usages de la liberté

### II

Commençons donc par cette idée que je voudrais vous proposer du langage, idée ou même, plutôt, impression immédiatement éprouvée, et quasi physique : mais de celles que l'on éprouve en des situations un peu inusuelles comme marcher en montagne, sous la brume, avec un peu de soleil pour refléter le bruit d'une source. Vous connaissez le sentiment qu'on éprouve alors : les mots ne nous sont plus rien, la réalité qui affleure semble impénétrée par notre parole, et on la ressent, aussi bien, comme *une*, car la division cesse même d'être pensable quand s'effacent les mots qui disent les choses — une et donc tout entière présente en chacun des points où elle s'offre à nos sens. Et vous savez aussi que dans ces instants on <sup>p.169</sup> éprouve même que l'on est présent à cette présence d'une façon que par l'intellect on ne saurait aborder, mais que l'on sent pourtant, elle également, d'autant plus réelle, comme si les mots que nous avons dépassés ne nous avaient donné jusqu'alors de nous-mêmes qu'une représentation en surface, et illusoirement différenciée et multiple.

Cette impression de participer à une réalité soudain plus immédiate et pourtant aussi plus une et plus intérieure à notre être, c'est ce que j'ai coutume de désigner par les mots de *présence*, de *sentiment de présence*. Et le fait que cette participation si spontanée à certains instants nous soit refusée d'ordinaire, c'est ce que j'appellerai aujourd'hui l'*aliénation linguistique*. Le langage nous a privés d'un bien que nous pressentons encore, mais sans pouvoir désormais le faire nôtre. Parler, bâtir des phrases, de la pensée, de l'action, cela fragmente le tout du monde, dessine en ce point-ci ou cet autre des figures de ce qui est que l'on peut dire spectrales, et de l'une à l'autre de

## Les usages de la liberté

celles-ci enchevêtre un réseau de relations qui nous obligent à vivre dans ce qui n'est plus, désormais, que l'irréalité d'une vaste image. Et cette image qu'est le langage — cette image en lieu et place du monde — peut être certes bien belle, et plus facilement habitable que les précaires abris de la condition animale, mais elle n'en est pas moins pernicieuse. Répond-elle, en effet, à nos besoins, ce ne sera pas sans effacer de notre conscience une virtualité qui est pourtant la plus importante, et, dirais-je même, salvatrice : car elle seule satisferait ce qui est en nous un besoin encore, et peut-être le plus profond.

Observons ce qui se laisse entrevoir dans ces moments de brume, de bruits légers, de silence. Le temps, l'expérience que l'on peut faire de la durée, y apparaît sous un jour qui dissipe l'idée que nous en avons. Car, d'une part, il s'expose, en toute son évidence, comme à aucun autre moment de notre vie. Cette feuille tombe de l'arbre avec tout le temps qu'il faut, c'est comme si elle déployait, sous nos yeux, une durée quasi infinie entre le commencement et la fin de sa brève chute, et pourtant, en cet instant même, on ne sait plus que c'est là du temps, car, dans le tout, dans l'unité qui affleurent, commencement et fin — qu'ils soient de la feuille qui <sup>p.170</sup> tombe ou de la galaxie qui brille pour rien dans l'espace — ne sont que la même écume qui bouge, les mêmes tracés en surface, la même absence éternelle de commencements et de fins. La forme du temps s'est déployée mais sa notion n'a plus cours en nous. Et un changement de même nature semble pouvoir se produire dans notre rapport à ce que nous sommes. Nous nous percevons mortels, c'est vrai, d'une façon qui auparavant n'avait jamais été aussi immédiate, mais c'est aussi comme s'il n'y avait plus de mort, puisque nous n'avons

## Les usages de la liberté

plus de réalité séparée en cet Un où notre propre durée de feuille qui tombe de l'arbre nous réinscrit. D'où un allègement de tout l'être. On pressent ce que pourrait être une divine gaieté.

Mais qu'on revienne parmi les mots, dans les situations de parole, et ce bien se perd, immanquablement. Ce n'est pas que notre discours ne sache pas que le temps existe, il peut même en expliciter les aspects les plus redoutables autant que les séductions, mais c'est avec des notions et par des figures qui, elles, sont de l'intemporel, comme tout ce qui participe de la nature du signe : et, du coup, si même nous nous savons mortels, si même nous prenons mesure des ambiguïtés de la finitude, c'est en imaginant à l'arrière-plan de ce début de savoir un autre mode de l'être, l'intemporel, qui fait de notre vie une énigme, un manque, et nous incite à rêver qu'on pourra échapper, ne serait-ce que par l'esprit, à la condition naturelle. Là où mourir était vie encore, la mort maintenant fait tache, encre du néant dans toute parole. Le langage a introduit la mort dans le monde, et aussi le rêve. Après quoi on fera effort pour protéger ce rêve — idéologie ou croyance — du démenti que d'autres rêves lui portent. D'où des rivalités, des combats, des guerres, avec ce quelque chose d'aveugle et de meurtrier qui caractérise entre toutes l'espèce humaine, et de plus en plus sauvagement à mesure que s'accroît à travers les siècles l'écart entre notre origine dans la nature et notre appartenance à l'histoire. Le langage rend fou, les mondes qu'il engendre ayant tous en eux le manque qui voue à la démesure, et à chercher cette mort que précisément on veut dénier. — Et voilà ce qui fait qu'on peut dire que les mots ont été la chute, la chute du sein du réel, tout en se gardant de donner à cette figure un caractère historique qui ne serait encore qu'une

## Les usages de la liberté

façon de rêver. <sup>p.171</sup> Dire que le langage fragmente l'Un, dire qu'il nous prive de lui qui respire pourtant dans notre souffle, bat dans nos veines, nous fait avoir faim et désirer, ce n'est pas vouloir indiquer qu'il y a eu un « avant », à l'époque duquel quelque conscience humaine ou préhumaine aurait bénéficié de l'immédiat qui nous manque : car il n'est pas de conscience sans un système de signes, et avant le langage, il n'y a de rapport des parties au tout qu'aveugle comme la pierre. En fait c'est l'être parlant qui crée cet univers même dont sa parole l'exclut.

Et il sait si bien cette dialectique que sa recherche de l'Un au cours de l'histoire, soit a conduit d'emblée à l'expérience mystique, qui tend à se délivrer des notions chronologiques d'« avant » ou d'« après » tout autant que des autres catégories du langage ; soit n'a imaginé la conscience d'avant la chute que comme un langage encore, simplement vécu d'une façon mystérieusement plus ouverte, plus intuitive, ce qui fait de cet autre usage une possibilité qu'on espère revivifier, dans quelque avenir, autant que le propre d'une origine. C'est le cas dans la *Genèse*, par exemple. Il y est dit que la connaissance du bien et du mal a fait perdre à l'humanité le jardin d'Eden, et voilà qui devrait disqualifier le langage, mais non, le texte biblique dit aussi que les mots ont été décidés par Adam en accord avec Dieu même, ce qui préserve les chances d'un échange entre verbe divin et parole humaine... Ou bien ce sont ces nostalgies d'âge d'or, de temps saturniens, mais qu'on n'éprouve qu'aux époques de changements profonds de la société, lorsque reprend un espoir — d'ordre plus vrai, de bonheur à être — qui transcende les tâches et les projets ordinaires. *Jam redit et Virgo...* Tout se passe comme si l'évidence de l'aliénation linguistique n'était pour beaucoup d'entre nous que l'occasion de

## Les usages de la liberté

dénoncer non le langage, mais de mauvais emplois du langage : d'où suit qu'à l'angoisse devant la mort et aux projets en désordre de la pensée conceptuelle on pourrait opposer un plan nouveau de recherche, parmi les pouvoirs de la parole qui sont encore inconnus.

Et de fait, cette recherche a bien eu lieu, c'est la pensée religieuse, celle qui — une étymologie du mot *religion* le suggère — entend relier ce qui est épars, en montrant que ce monde que notre langage <sup>p.172</sup> fragmente dans son miroir à facettes a été pensé, pensé et donc parlé de façon plus *une* par un Dieu qui est au-delà. A redoubler ainsi de la transcendance d'un Verbe la figure de chaque chose, on rend à ce qui est une intensité, un éclat, que les relations de mot à mot dans la langue nous enseignent à ne plus voir : c'est là la fonction du mythe. Mais pour ce faire, il faut donc un récit de ce rapport du visible à de l'invisible, un récit dans les signifiants duquel il est facile, au siècle de Freud, de repérer les vœux inconscients d'une société, ce qui le rend moins crédible. Et cette voie se referme.

En bref, la relation de l'être parlant et de l'Un reste là, devant nous, en nous, comme un manque toujours, et comme une question ouverte, un problème.

### III

Mais au moins me permettra-t-elle de revenir à présent à cette idée de la liberté — de la liberté et de ses usages — qui est le thème de nos *Rencontres*.

Qu'est-ce que la liberté ? On ne s'entend guère plus sur cette question que sur nombre d'autres, toutefois les thèses qui

## Les usages de la liberté

s'opposent en l'occurrence ne sont pas tellement nombreuses. Peut-être n'y en a-t-il que trois grandes. Le sens commun estime qu'être libre, c'est être capable d'obtenir ce que l'on veut, et il pense, par conséquent, en termes de possession, dans la catégorie de *l'avoir*. Et à cette intuition simple répond la pensée philosophique qui, intériorisant le problème, estime qu'être libre, c'est être en mesure de se choisir, de se faire celui que l'on veut être, en dépit des contraintes sociales ou naturelles. Cette deuxième interprétation est une pensée de *l'être*, cette fois, même si elle demeure une réclamation, ce qui crée un risque de piège : car le mode d'être auquel on accède peut être vécu, et géré, comme un avoir lui aussi. — Mais reste encore le point de vue des stoïciens, lesquels définissent l'être libre comme celui qui sait accepter pleinement ce qui est, ce qui advient, même si ce consentement doit être aux dépens de ce qu'il avait désiré. Un déconditionnement absolu, où toute velléité d'avoir, s'il en était une, s'efface.

p.173 Et voilà donc un état du problème qui peut paraître aussi contradictoire qu'il est possible, puisqu'il y est question soit d'avoir, soit d'être et tantôt d'une altération de la situation présente, pour atteindre à ce qu'on désire, tantôt de l'acceptation sans réserve de ce donné. Mais il est un plan, me semble-t-il, où ces thèses antagonistes se concilient — obtenir ce qu'on a voulu étant alors aussi bien être *qui* l'on veut — grâce à ce qui est certainement une action, une révolte contre beaucoup de contraintes, mais n'en reste pas moins une acceptation profonde de ce qu'on a déjà et de qui l'on est. Ce plan, c'est celui de notre relation la plus originelle au langage.

Revenons, en effet, à cette idée de la privation de réalité que le

## Les usages de la liberté

langage provoque ; à cette expérience que l'être parlant doit faire, d'être en exil par rapport à sa vie possible au sein de l'Un — d'être, littéralement, emprisonné au-dehors. Éprouver cette aliénation, qui est ce que la condition humaine a de spécifique, n'est-ce pas désirer aussi en finir avec ses contraintes, échapper à cette prison : un désir de libération, et du coup le besoin de la liberté ? Or, celle-ci peut donc apparaître, à ce niveau, comme la recherche d'un bien : cette réalité même, cet Un, qui font défaut dans le lieu des signes. Mais elle est tout autant le désir d'une façon d'être, puisqu'elle signifie la condamnation de l'existence selon les mots, autrement dit le refus des mille modèles que ces derniers nous proposent. Et c'est alors concevoir la nécessité d'un acte, et même des plus difficiles, mais en cet acte même il faudra s'ouvrir à l'acceptation en somme passive de la réalité d'au-delà des mots, cette masse de l'Un toujours identique à soi-même sous l'écume de la surface. Être libre, pour qui perçoit et refuse l'aliénation linguistique, c'est être en mesure de désirer vraiment un état qui est en fait le pur acte d'être : cette coïncidence avec soi qui caractérise, bien qu'inconsciente, la feuille qui tombe de l'arbre entre son commencement et sa fin.

En somme, toutes les interprétations possibles de ce que la liberté peut être sont bien, à ce niveau, confondues ; et il me paraît donc légitime de rapporter ces définitions diverses à cet instant d'origine où leurs aspects se confondent, c'est-à-dire à ce besoin d'unité que si constamment on refoule — ou, disons plutôt, on néglige, le plus grand mal n'étant pas senti. Ce besoin, ce désir, je le nommerai le <sup>p.174</sup> *haut désir*, pour le distinguer des autres, par exemple l'éros, qui ne sont que la diffraction des besoins du corps à tous les plans du langage. Et je remarquerai maintenant que

## Les usages de la liberté

faire l'hypothèse de ce désir d'au-delà les mots recoupe, et même confirme et éclaire, l'idée que nous avons intuitivement de la liberté, dont la notion se dissipe là où la vie est simplement animale.

D'abord, le haut désir a pour objet une transcendance. Ce qu'il veut, c'est être en mesure de percevoir comme un tout, soudain « un et indivisible », ce monde qui n'est vécu pour l'instant que fragmenté et par le dehors : et c'est bien là, non pas se déplacer, horizontalement, d'une représentation à une autre, comme on tourne les pages d'un album, mais passer, par une illumination brusque, à plus haut que la conscience ordinaire. Or, qu'il y ait de la transcendance dans la visée de tout acte que l'on veut libre, c'est bien ce que suggèrent les philosophies de la liberté. On a toujours perçu que la condition humaine a pour essence de tendre à plus qu'elle-même.

D'autre part, voici confirmé que le droit à la liberté est bien un des aspects en somme constitutifs du rapport à soi de l'être parlant, et que c'est même, comme on l'a souvent souligné, autant un devoir qu'un simple droit. Qui a droit d'être libre, qui se sent le droit de réclamer à la société les conditions d'existence qui lui permettront de se vouer, s'il le veut, au travail d'une libération intérieure, celui-ci a également le devoir d'exercer cette liberté, car si l'esprit ne se mobilise pas contre l'inertie du langage au sein de sa propre parole, il est en risque — j'y reviendrai — de voir les stéréotypes verbaux pénétrer ses démarches les plus intimes, usurper ses motivations, décider pour lui — en bref, faire de lui une chose, ce qui mettrait fin à notre aventure sur cette terre.

Et enfin, me semble-t-il, on pourrait montrer que les libertés diverses que la réflexion morale a revendiquées tout au long de



## Les usages de la liberté

son histoire sont toutes les moyens ou la représentation symbolique de ce droit, et de ce devoir, qui sont donc ce que l'humanité a de spécifique, sinon, hélas, de pleinement abouti. Que disent ces « commandements », par exemple, qui sont dans chaque tradition religieuse ou même civile les lois que la liberté se donne ? « Tu ne tueras pas ton prochain », première ou presque première prescription. Or, <sup>p.175</sup> qu'est-ce qui aide le mieux à reconnaître le fait de l'Un sous la broussaille des signes, sinon de consentir quelque chose de transcendant, de sacré, à cet autrui, près de nous, que le discours ordinaire est si vite enclin à réduire à simplement l'idée que pour l'instant il en a, c'est-à-dire à une abstraction, dont on pourra disposer ? L'attestation de l'Un ne peut qu'être d'emblée en nous la reconnaissance de l'Autre, puisque celui-ci est autant que quoi que ce soit sur terre le lieu de son émergence.

### IV

La liberté est définissable, dirai-je donc pour conclure, définissable dès que l'on fait assez de silence en soi pour regarder, vraiment regarder, voir du commencement à la fin de son mouvement sans raison ni sens, la feuille qui tombe, lentement — mais que signifie *lentement* ? — de la branche. Et nous savons même, maintenant, quelle est la source de l'énergie qui en a soutenu la réclamation à travers l'histoire.

Mais ce que nous pouvons en ce point commencer aussi à comprendre, c'est la foncière précarité de ce besoin de liberté, de cette réclamation : puisqu'ils dépendent de cette appréhension de ce qu'à d'absolu en sa fugacité même la feuille qui tombe de l'arbre, autrement dit d'un objet de pensée que les mots mêmes

## Les usages de la liberté

que l'on emploie pour essayer de le dire tendent à abolir par nature. Notre besoin le plus fondamental ou, si vous préférez, notre possibilité la plus haute, peuvent à chaque instant non se renoncer, simplement, mais se dissiper, ne plus se savoir, ne plus même se souvenir de leur existence antérieure, du fait de l'interruption de ce contact fugitif avec l'absolu du monde. Notre possible se fonde sur l'impossible. Et il s'ensuit que ce qui était hier de l'intermittent pourrait bien aujourd'hui tout à fait cesser, étant donné quelques caractères de notre époque.

L'époque, notre modernité, eh bien, c'est ce qui a vu se transformer, et avec quelle ampleur, quelle profondeur, le réseau des relations conceptuelles. Depuis Galilée, depuis Descartes, celles-ci ne s'attachent plus à la qualité sensible ; elles cherchent sous <sup>p.176</sup> l'apparence leurs principes explicatifs ; et là n'est pas le péril, car à ruser ainsi avec la surface des phénomènes, l'esprit vient au contact d'autres parmi eux, qui n'étaient pas apparents encore, que ce soit dans l'immense ou dans l'infime, dans le ciel étoilé ou près de l'atome, dans la vie ou dans la matière, et il y a là de quoi garder vif, sinon même accroître le sentiment de la transcendance de ce qui est sur ce qu'il en reste dans les notions — le sentiment du mystère. Mais l'investigation scientifique a des effets secondaires qui peuvent être catastrophiques. Par exemple, le savoir qu'elle atteint n'est plus susceptible de preuves immédiatement perceptibles ; sa vérité ne se livre que peu à peu, difficilement, même à l'intellect le plus averti ; et de ce fait elle favorise un nouveau type de rêverie, celle du lecteur de théories qui n'essaie plus de penser vraiment, jusqu'au bout, ni surtout de vérifier, car il préfère estimer qu'il bénéficie d'un enseignement absolu, définitif qui lui donnera demain, quand il se mettra

## Les usages de la liberté

vraiment à l'étude, la clef de la connaissance. Pour de tels rêves un discours obscur, bien qu'autoritaire, n'est pas un inconvénient, n'éveille pas la méfiance, bien au contraire. Mais quelle victoire, dans chacun de ces cas, de ce que le mot a d'abstrait — d'irréel — sur ses capacités déictiques, référentielles ! Ce n'est pas par le travail de vérité de la science que s'épaissit le fait du langage mais par les à-peu-près et les faux-semblants.

Et il arrive aussi que ce soient la formulation exacte, la loi trouvée, qui favorisent l'autonomie du langage dans nos comportements apparemment les plus simples. Pour ne donner qu'un exemple encore, parmi bien d'autres possibles : le psychologue détecte quelque réflexe conditionné, quelque effet prévisible, sur le désir, d'une métonymie, d'une métaphore, il juge que ces réactions peuvent se produire dans un grand nombre d'individus, et le commerce aussitôt va se servir de ces enchaînements d'incitations et d'effets : il les greffera aux produits qu'il s'agit pour lui de faire acheter davantage. Toutefois, il va lui falloir aussi en désamorcer, désactualiser les autres emplois. Et pour ce faire, il criera sans fin des slogans aussi frappants qu'il se peut, et sous ces coups répétés c'est de l'intérieur de soi-même que la personne sera réduite à des phrases qui ne savent plus rien de ce qui est. On entrevoit aujourd'hui que l'être humain <sup>p.177</sup> pourrait n'être bientôt que le champ foncièrement sémantique où des objets fabriqués apparaissent et disparaissent, mais en laissant leurs images : archétypes d'une contrefaçon d'univers, où la forêt, les océans, la montagne n'apparaîtraient que comme, eux aussi, des produits de consommation, ici ou là dans la rue marchande ; et où ne serait qu'un signe publicitaire de plus la feuille qui tombe de branche en branche.

## Les usages de la liberté

En bref, le risque est grand que l'Un se retire de la conscience, et donc que l'esprit de la liberté se tarisse à la source même, ce que n'est pas sans confirmer, malheureusement, le comportement des sociétés riches et, comme l'on dit, technologiquement avancées. L'histoire de la liberté est tributaire des événements du langage. On l'a bien vu au moment de la Constitution américaine ou de la Déclaration des droits de l'homme, qui coïncida avec le déclin de l'autorité des Eglises, lesquelles retenaient le désir de libération hors de l'espace social, dans l'expérience intérieure.

Mais il y a tout de même une pratique, aujourd'hui, où quelque mémoire subsiste, dans un emploi du langage, de la réalité qu'il forclôt. Cet emploi, c'est la poésie.

### V

Écoutons un poème, en effet, ne serait-ce qu'un de ses vers, laissons retentir en nous les vibrations de quelques suites de mots, à la fois surprenantes et évidentes, on dirait oraculaires, dans leur simplicité d'eau dormante mais comme traversée de rayons — et parfois l'orage les prend, cette surface se creuse, une substance de par-dessous toute perception sensorielle semble là soulevée et éparpillée. Qu'est-ce que cela ? Des mots, certes, mais actifs dans la phrase d'une façon dont je n'ai rien dit encore, n'ayant considéré jusqu'à maintenant que les liens qui se créent de notion à notion dans l'espace des signifiés. Des mots, oui, et avec eux de la signification, mais, cette fois, des sons aussi, et des rythmes, qui forment d'un vocable à d'autres dans cette parole d'un autre type un plan nouveau d'association, de recherche, on croirait même d'attente, <sup>p.178</sup> en avant de toute pensée. Et suit de ces diffractions que l'économie conceptuelle, si elle n'est pas tout à fait

## Les usages de la liberté

détruite, si même elle en est parfois, pressent-on, intensifiée, portée au-delà de sa logique ordinaire, n'en est pas moins troublée, très en profondeur, déjointée : une lecture du monde qu'opérait en paix le langage, une construction qu'il poursuivait autour de nous et en nous, en sont, pour un instant, comme suspendues. Et dans cette désagrégation de l'image du monde que le langage avait mise en place, apparaissent, bien sûr, des formes nouvelles de la conscience du monde. — Mais, voici qui est remarquable, on peut comprendre de deux façons le phénomène : l'une de ces interprétations étant d'ailleurs beaucoup plus courante, aujourd'hui, que l'autre.

Nombreux, vous le savez, sont en effet ceux qui considèrent que, dans cette désarticulation du code qui réglait l'emploi des mots, ce qui apparaît, c'est simplement du langage encore, c'est-à-dire une activité des notions allégées de quelques contraintes mais d'autant plus libres de se prêter à des constructions nouvelles, et ébauchant celles-ci, quitte à les abandonner, à passer à d'autres, à additionner des rêves, à se contredire sans honte dans ce champ dégagé de toute responsabilité morale ou sociale ou même logique qui serait, nous dit-on aussi, le lieu propre et le droit de la création artistique. L'inconscient n'est-il pas, selon la psychanalyse, une relation entre mots qui s'établit aussi bien par le son, dans le signifiant, que par la puissance des tropes ? Et cette vie des mots dans la profondeur du poème, n'est-ce pas, du coup, simplement l'effet des opérations du désir, se dotant de scènes pour y rêver — et revendiquer — son plaisir, et ruinant, de ce fait, la crédibilité du discours mais multipliant, dans ce qu'on appelle le « texte », les capacités de mise en rapport qui végètent dans la parole ordinaire ? Le poème ne casserait le sens, par le

## Les usages de la liberté

son, que pour libérer le possible encore enchaîné du langage, cette seule voie, en effet, des milliers d'aspirations de l'éros. Il ne serait le déni de l'autorité d'une figure du monde que par reconnaissance du fait que c'est le désir inconscient qui peut le mieux assumer, dans une société en mouvement, cette fonction d'*invention* que l'ancienne rhétorique gardait sous la coupe de l'intellect. Et s'il y a invention de cette sorte nouvelle, et par conséquent <sup>p.179</sup> poème, ce serait parce que l'image du monde que notre société s'est donnée, avec ses objets mais aussi bien ses valeurs, n'est pas suffisamment en accord avec les besoins légitimes de l'être naturel que nous sommes, cet être que le désir connaît bien, lui, et revendique et annonce. D'où suit que la poésie serait — dans le champ toujours du langage, parmi toujours des concepts — un acte d'ajustement réciproque de la culture et du corps qui pourrait bien s'interrompre un jour, sa mission dûment accomplie.

Je ne suis pas, pour ma part, de ceux qui voudraient minimiser l'importance dans les poèmes de ces agrégats verbaux que le désir enchevêtre, laisse s'écrouler, recommence, pour le plus grand bénéfice de cette plasticité dont la parole a certes besoin. Il n'est pas douteux que les principes et les valeurs sur quoi se fonde une société ne sont qu'un ensemble de représentations pour une part arbitraires, qu'il faut ouvrir aux critiques que peut leur faire le corps et ses grands besoins par la voie de l'imaginaire. Et les poètes les plus portés à défendre la spécificité de la poésie ont aussi été les premiers — bien avant, autrement dit, les analystes de la matière textuelle — à percevoir dans leur écriture le travail qui se fait au plan des mots et tend ainsi à « changer la vie ». Mais je dois également souligner que le poème n'est pas que cette transgression en somme égocentriste, et pour une part

## Les usages de la liberté

inconsciente, des structures d'une idéalité jugée répressive. Quiconque écrit de façon sérieuse prête attention à toutes les données de son être-au-monde, il sait les affections qui le guident, il cherche un sens à son existence, il ne peut se prêter aux suggestions du désir sans se souvenir tout autant de ses responsabilités dans la société ou envers ses proches, et de tout cela résulte une figure du monde qui vaut sans doute d'être plus exigeante, moins conformiste, c'est-à-dire plus proche de l'inconscient que la proposition collective, mais n'en est pas moins une structure d'ensemble qui va prédominer, tout de même, sur le flux de l'imaginaire. Le désir, dans le poème, a été retrouvé plus près de sa source sans doute, il a sans doute aussi été assez librement autorisé à s'investir dans des situations irréelles et symboliques qui tournent les interdits moraux et la nécessité ordinaire, ce que le vécu ne peut se permettre — il n'en a pas moins été retenu, au seuil <sup>p.180</sup> de la dispersion, et pour d'autant plus de satisfaction dans son rêve même, par toutes sortes de considérations naturelles et culturelles, et l'œuvre qui l'exprime est donc de ce fait une scène stable, un décor foisonnant mais relativement ordonné, un ensemble de valeurs et de perceptions : en bref, l'équivalent pour l'existence privée de ce qu'est une civilisation. Sauf à n'être que le divertissement qui ne retiendra pas le lecteur, lequel s'intéresse surtout à des modèles de vie, enseignements pour la sienne, un poème a les caractères d'une langue en somme fixée, précise, créant et disant un monde, et au premier rang de ces caractères il y a certes la cohérence, la primauté de formes durables sinon constantes sur le flux d'imaginaires plus marginales ou fugitives.

Or, ce caractère de cohérence dans le poème, c'est-à-dire ce

## Les usages de la liberté

fait d'un monde-image sous sa parole apparemment libre, c'est là ce qu'il ne faut pas méconnaître, au profit de ses aspects de transgression, de révolte, car toute compréhension plus poussée de la poésie en découle. Une de ses conséquences, d'abord, c'est le charme qu'exercent certains poèmes, et souvent de cette façon on dirait magique que suggère le titre fameux de Valéry <sup>1</sup>. Les poèmes plaisent, et non pas parce qu'ils bousculent des codes, mais parce qu'ils proposent des univers de rechange, beaux d'être dégagés de la nécessité par le rêve — « vastes portiques », dit Baudelaire, que les soleils marins teintent de « mille feux ». C'est dans tel ou tel de ces mondes, selon tel ou tel de nos vœux, que se calme notre désir, que se désamorce notre impatience, nous touchons ici à la *catharsis*, comme dit cette fois Aristote.

Mais remarquons aussi que ce charme ne va pas sans quelque réserve chez ceux mêmes qui le subissent. Si Aristote apprécie la création poétique, Platon n'y voit que mensonge, bien qu'il l'aime, et il suggère d'écarter le poète des décisions de la société. Et dans ce même poème, *La Vie antérieure*, où Baudelaire parle explicitement du monde à la Claude Lorrain que sa poésie lui ouvre, il dit aussi que celui qui y a élu existence ne fait qu'y « languir », pour une raison inconnue ou inavouée — mais qu'il ressent douloureuse.

## VI

<sup>p.181</sup> Pourquoi cette ambivalence ? Eh bien, la raison en est simple : c'est qu'un monde-image, un texte qui se structure selon la loi d'une langue qui est un monde, c'est donc, encore une fois,

---

<sup>1</sup> *Charmes*.



## Les usages de la liberté

le langage en son acte et à son plan spécifiques, et c'est donc, à nouveau, cet enfermement dans les mots, cette privation de réalité que j'ai définis tout à l'heure. Les mondes de la poésie sont-ils plus beaux que les autres, n'ont-ils plus ces aspects ingrats ou cruels auxquels dans la vie on se heurte, la prison est-elle plus spacieuse, c'est une prison tout de même, et d'être ainsi toujours là, et toujours fermée, elle n'est qu'encore plus un mystère, d'où la douleur qu'avoue Baudelaire, et cette mélancolie qu'on voit si souvent associée à la création poétique. Le bonheur au poème est vicié, lui aussi, par l'aliénation linguistique que l'on y retrouve entière, et c'est cette découverte qui cause, on le comprendra maintenant, « ces malédictions, ces blasphèmes, ces plaintes », parfois même ces cris d'horreur et ces hantises tragiques qui sont aussi nombreux et violents dans la poésie que chez les Rembrandt, Puget ou Goya que l'on aperçoit dans les *Fleurs du Mal* au miroir des *Phares*.

En repérant dans le poème le monde-image, je n'oublie pas, autrement dit, qu'il peut susciter la colère et l'angoisse, devant la clôture que sont les mots, autant qu'il aura donné le bonheur du rêve, je n'oublie pas que la poésie, c'est autant Antonin Artaud ou, chez Baudelaire, *Une charogne*, que les plaisirs et les jeux de *L'Après-midi d'un Faune*. Mais là n'est pas, pour autant, le vrai problème du poétique. Car il y a sous ce rêve ou cette colère tout un soubassement que je n'ai pas défini encore, bien qu'il soit le plus important.

Et voici de quoi il s'agit. Le poème — le poème en tant que texte qui a pris forme, qui a ses phrases, ses figures, ses imaginations, ses valeurs — c'est donc les mots dégagés de l'économie conceptuelle simple mais recapturés par le désir — par

## Les usages de la liberté

l'éros — et gardés ainsi dans les rets de l'activité d'un langage. C'est cette recaptation qui permet à beaucoup d'esprits, je l'ai signalé au passage, de ne voir dans la poésie qu'une intensification, qu'une multiplication, des <sup>p.182</sup> possibilités de la langue, et c'est elle aussi, mais vécue autrement, vécue comme preuve que le monde rêvé n'est encore qu'une prison, qui fait de la poésie le théâtre de la douleur autant que celui de l'espérance.

Mais pourquoi y a-t-il, justement, ce sentiment d'emprisonnement, de perte de la réalité, au moment même où le monde imaginaire se déploie ? N'est-ce pas parce que le souvenir de la réalité hors langage, la mémoire de l'Un, a réussi à se maintenir dans l'activité poétique, en dépit du charme des univers qu'elle crée ? Et ne faut-il pas, dès lors, inférer qu'il y a quelque part dans la poésie un point où cette mémoire se marque ?

Or, oui, ce point existe, et c'est tout simplement, c'est cette fois encore, le mot, le mot que sa matérialité sonore n'a pas exempté du discours du texte : mais écouté maintenant à un instant de sa manifestation qu'on peut ne pas déceler, c'est vrai, quand on n'est pas habité par le plus haut désir dont j'ai parlé tout à l'heure. — Le concept est neutralisé dans le poème, ai-je dit, savoir et loi ordinaires s'y effacent, et à leur place le rêve se ramifie, recommençant une langue, réaffirmant le langage ? Oui, mais, en une première seconde, quand aucune pensée encore ne l'articule à quoi que ce soit dans cet espace vacant entre un savoir défait et le rêve encore en puissance, quand il est ainsi comme vierge, originel, sur la blancheur de la page, *le mot est là*, tout de même, et qu'évoque-t-il alors sinon une chose dégagée elle-même de la notion qui d'ordinaire la voile, et solidaire ainsi, solidaire encore, de ce fond de réalité, d'unité, qui s'efface dans le discours ? C'est

## Les usages de la liberté

l'« absente de tout bouquet » qui apparaît, fugitivement. Le visage, d'un coup, là où l'on ne savait plus voir que le détail de ses traits. Que j'ébauche un vers, par un rythme en moi, par un accord de sons, de couleurs que je pressens à travers des mots, et tant que la phrase n'a pas pris forme, le mot *fleur*, le mot *arbre*, les mots *soleil* et *mer* ou même le mot *portique* ne vont pas se refermer sur quelque idée de ces choses, non, ils vont me permettre d'apercevoir dans le lieu ordinaire de ma vie l'arbre, un rivage, la lumière du ciel et de la terre, comme parfois ils nous sont donnés dans des instants de silence, ceux où se taisent en nous les propositions du langage. Dire « une fleur » — rien de plus — et <sup>p.183</sup> c'est bien là du langage encore, puisqu'une fleur, cela n'existe que pour autant que la langue l'a décidé ; mais dire « une fleur » ainsi, dans cette aube de la parole où le mot est vacant, en somme, où il va à son référent sans souci encore d'un signifié, c'est faire aussi que la fleur va à peine émerger de l'Un, va être encore pleine de lui, retenant à l'expérience de l'immédiat la parole qui veut, ce n'est que trop vrai, se faire à nouveau langage.

Une trace de l'Un est restée, buée d'un instant sur la vitre, de ce côté-ci de notre parole. Que le mot ne soit encore que vacuité, signification en suspens, et il pourra déplacer, d'anciens moments de silence vers son ébauchement de parole, notre expérience de ce rien qui est le tout, de cet au-delà de nos projets, de nos rêves, de nos angoisses, de nos passions qui est la cause de la joie qui purifie et délivre toutes les autres. N'est-ce pas là un événement qui doit compter, dans l'intellection de la poésie, au moins autant que son aptitude à briser les codes, à subvertir les idéalismes, au risque d'ailleurs d'en susciter de nouveaux ?

D'autant que dès qu'on perçoit ce point de ressourcement de

## Les usages de la liberté

l'intuition poétique, on peut reconnaître dans sa lumière, chez au moins les plus grands poètes, tout un travail qui ne se confond nullement avec leurs créations de mondes-images car, en fait même, il critique, il combat ces rêves ; et, perdant le combat dans chaque poème, le recommence aussitôt après et, pour finir, le gagne parfois. Comment se fait ce travail, comment peut-on fissurer le monde-image ? Par *les* images, au sens où l'on prend ce mot, cette fois, dans la poétique surréaliste, à propos du « soleil cette nuit » de Breton ou des « lions en barre » et des « aigles d'eau pure » de Paul Eluard, c'est-à-dire non de figures — non de ces tropes qui ne savent que mettre des signifiés en relation avec d'autres, pour le plus grand profit du langage — mais d'associations de mots qui transcendent toutes figures, qui découragent l'explication et gênent donc, et retardent, la mise en place de la structure verbale. Par les images de cette sorte, le langage est court-circuité, son courant ne passe plus dans les mots, cet éclairage s'éteint, qui balise nos quelques routes — ou, si l'on veut, c'est comme un nœud dans le verre des vieilles vitres, et les choses qu'on aperçoit au-delà en sont bosselées, p.184 fragmentées, cependant qu'à leurs bords une lumière s'irise. — Et une autre façon de se porter dans les mots vers l'Un, une autre voie négative mais qui tend à la positivité, c'est, dans la matière sonore, la naissance de la musique, mais l'heure passe, je n'ai pas le temps de considérer ce problème.

L'heure passe, mais j'ai atteint le point que je désirais rejoindre. Qu'est-ce que la poésie ? Non la subversion du discours de la loi par celui du désir, non l'invention de mondes imaginaires, mais la destruction de ceux-ci, leur recommencement, leur effacement encore, et cela parce que se maintient en eux, comme un ferment

## Les usages de la liberté

d'impatience, la pensée de l'Un grâce à la trace qu'il laisse dans le mot qui se retire des phrases. Et c'est donc un témoignage, un rappel. Même si rien d'immédiat — de réel — n'est vraiment retenu, au terme de ce travail, dans quelque formulation qu'on peut offrir en partage, du moins le lecteur peut-il apercevoir qu'un regard s'est porté, au-delà des dissociations, des exils, vers un grand objet extérieur dont ainsi lui est rendue la mémoire.

### VII

La poésie est la mémoire de l'Un. Et que cette définition me permette de répondre, maintenant, à la question que je me posais tout à l'heure, à propos du risque où nous sommes, en cette fin du XX<sup>e</sup> siècle, de perdre le souvenir de l'unité, justement, et donc de ne plus éprouver ce « haut désir » qui ranime dans les situations de l'aliénation le besoin de la liberté et l'intelligence, aussi bien, de ses devoirs. C'est vrai, les discours du savoir se font toujours plus serrés, le besoin de comprendre les phénomènes — ou de rêver qu'on va les comprendre, ou de croire qu'on a compris — obnubile de plus en plus les esprits, c'est vrai aussi que le commerce nous assaille de ses slogans, qui ne réfèrent qu'à des réalités fictives, pétries d'abstraction et de mort — mais pour préserver la grande intuition salvatrice il y a encore la poésie. La poésie et, bien sûr, quelques œuvres du cinéma ou de la peinture, car les arts sont aussi de ces systèmes de signes que peut court-circuiter, foudroyer, la perception <sup>p.185</sup> dans un tableau, par exemple, d'un peu de couleur pure, non médiatisée, absolue. En fait, peintres et poètes ont la réclamation de présence comme un possible commun, et les théories de *l'ut pictura poesis* ne leur proposaient de tenir le même discours que pour mieux les garder ensemble dans la prison du langage.

## Les usages de la liberté

Il y a encore la poésie. — Et quand on a constaté ce fait, deux questions se posent, deux questions que je ne puis qu'indiquer, faute de temps.

D'abord, peut-on espérer davantage de l'activité des poètes que ce travail en somme essentiellement négatif que je viens de dire ? Peut-on penser, par exemple, que l'attention aux symboles qui semblent se proposer dans le lieu terrestre permettrait au poème d'y aménager le « séjour » où l'homme et la femme pourraient agir, parler — se parler — sans cesser pour autant d'être *en présence* ? Ce qui justifierait ce rêve du « bon emploi » des mots que nous avons aperçu dans les traditions religieuses.

Et ensuite, ne faut-il pas s'inquiéter, la poésie étant la ressource, pour cette ressource elle-même ? Je ne crois pas que l'expérience poétique soit plus pauvre aujourd'hui qu'à d'autres époques, en dépit des contrefaçons habituelles. Je ne pense pas davantage que le nombre de ceux qui en assument vraiment la charge soit plus minime qu'avant. Mais nous savons tous que la place qu'on lui consent dans l'espace de la culture est toujours plus restreinte et plus marginale parce qu'elle gêne de trop puissants intérêts, ceux de l'idéologie, par exemple, ceux surtout de ces commerçants qui veulent que l'on ait le désir d'*avoir* et non celui d'*être*. Et il convient donc de se demander comment on peut rendre à la poésie la position plus centrale qui conviendrait au besoin de tous. Ce ne serait sûrement pas du fait d'une action des pouvoirs publics, qui sont aveugles en la matière ; mais par l'initiative de la poésie elle-même, décidant de se faire pensée critique — comme le demandait Baudelaire — pour éclairer les chercheurs qui font aujourd'hui des analyses textuelles et ont plus ou moins le contrôle de l'enseignement littéraire, c'est-à-

## Les usages de la liberté

dire aussi bien de l'information sérieuse. Ces critiques disposent de méthodes et de moyens — la psychanalyse par exemple — qui portent toutes et tous sur les significations, ou les <sup>p.186</sup> formes stylistiques, ce qui les incite à rendre compte de l'œuvre au plan où elle est langage. Et de ce fait ils risquent de ne pas comprendre la poésie, de s'y fermer, de l'oublier, ou plutôt de lui prendre ses grandes œuvres pour les démonter selon d'autres lois. Qu'on les induise à admettre ce qui a lieu dans la poésie — ce qui ne devrait pas être plus difficile que pour le phénoménologue des religions l'idée que la transcendance peut déterminer des conduites —, et les mêmes méthodes qui voilent le poétique aideraient à le dévoiler, en révélant que ce qu'elles croient aujourd'hui encore la positivité du poème, et son bonheur, n'est que la tunique de Nessus dont le poète veut se défaire.

Qui sait, elles l'aideraient même, cet esprit de la poésie, à se renforcer, puisqu'elles lui permettraient de mieux comprendre l'illusoire de ces créations de mondes-images aux délices desquelles il arrive qu'il s'abandonne, oubliant alors, lui tout le premier, l'intuition dont il est le dépositaire. Que d'univers de nos rêves qui ne sont, vérification faite, que le vêtement d'un Œdipe bien ordinaire, et qui plus que jamais boite bas ! Le critique pourrait aider le poète à démystifier sa parole, à dégager le terrestre de ses vains enjolivements — à retrouver la langue des choses simples, qui est bien celle au sein de laquelle l'Un, qui est aussi l'infiniment proche, peut le plus aisément venir frapper à la vitre.

\*

### Entretien

@

**M. JEAN STAROBINSKI** : Après une réflexion d'une telle qualité, d'une telle intensité, un entretien, avec le va-et-vient toujours approximatif de la parole, c'est le risque de déchoir ; mais je sais qu'Yves Bonnefoy attache un très grand prix à la parole échangée, à ce qu'elle peut comporter d'imperfections, de tâtonnements ; il y a une vérité dans le tâtonnement même. Nous allons tout de suite passer à des questions.

**M. PAUL VIALLANEIX** : Je ne suis qu'un amateur de poèmes, dont l'expérience a été le plus souvent illuminée par votre discours. Je voudrais que vous m'aidiez à mieux comprendre la dialectique de votre méditation. En effet, j'y ai relevé deux éléments que j'ai quelque mal à articuler dans mon souvenir. Vous avez commencé par évoquer cette <sup>p.187</sup> expérience immédiate du monde sans laquelle la poésie n'a pas de raison d'être. Vous avez parlé à la fois comme le Jean-Jacques de la *Cinquième Promenade* et comme le Saint-John Perse d'*Exil*. « Toujours il y eut cette grandeur, toujours il y eut cette splendeur sur toutes les grèves de ce monde. » Vous avez évoqué la présence du monde ; cette totalité et cette immédiateté de l'expérience me font penser à la notion philosophique d'immanence et au mot *immanence*, et en ce sens votre poésie est une poésie de l'immanence ; la poésie est le langage retrouvé, ou inventé, de l'immanence, et c'est comme une sorte de paradis perdu qui est retrouvé si l'on veut bien employer un instant — ce que vous ne faites pas — le langage des fables ou des mythes. Mais ensuite, non pas sur le mode du contraste — et c'est ce qui m'a un peu surpris —, vous avez évoqué, à l'intérieur même de cette expérience, et j'en suis convaincu parce que vous êtes un vrai poète et que tous les poètes l'ont dit avant vous, vous avez évoqué le « haut désir », cette aspiration, cette postulation vers le haut, cette espèce de lévitation qui semble tout à coup naître de l'expérience même de l'immédiateté, de la présence à ce qu'il y a de plus horizontal dans notre expérience, dans notre vie, et c'est là que je n'ai pas saisi la dialectique qui associerait ces deux mouvements, assurément inséparables l'un de l'autre, dans l'expérience de la poésie, comme dans le plaisir que j'éprouve en simple lecteur à lire des poètes. Vous avez évoqué ici quelque chose de transcendant. Il y a à la fois dans votre discours tout un discours de l'immanence



## Les usages de la liberté

et tout un discours de la transcendance ; je crois qu'ils sont profondément associés dans toute poésie, qu'elle parte du haut ou qu'elle parte du bas, qu'elle descende vers les hommes ou qu'elle monte vers je ne sais quoi.

Je voudrais que vous m'expliquiez un peu mieux comment s'associe, dans votre expérience et votre pratique de la poésie, cette double postulation. Vous évoquez l'Un, qui est une catégorie majeure de votre discours et qui est une catégorie platonicienne, mais alors cet Un dont vous parlez représente-t-il dans une perspective presque panthéiste la totalité donnée de l'univers ou représente-t-il une sorte de principe souverain, mais transcendant, auquel il faudrait peut-être aussi essayer de donner un autre nom ?

**M. YVES BONNEFOY :** Je vais répondre tout de suite à la dernière phrase que vous venez de prononcer, car en fait c'est en elle que s'accumule toute votre question. Il n'y a pas de différence, dans l'expérience que j'essaie de décrire, entre l'Un transcendant et l'Un immanent. C'est précisément percevoir cette identité immédiate qui constitue une expérience, qui de ce fait transcende aussi les problématiques philosophiques qui s'établissent conceptuellement dans une analyse qui ne peut être que dissociative de l'expérience de l'Un. Dire que l'Un est transcendant, cela peut être par exemple du platonisme, cela peut être une pensée des idées, une pensée du monde intelligible et de la participation par remontée vers cette unité, mais cela c'est du langage philosophique, de la philosophie, parce qu'il y a du langage, parce que l'on est au plan du langage ; ce n'est <sup>p.188</sup> pas l'expérience que j'essaie de dire, expérience qui, elle, se produit de façon immédiate dans le silence, dans la mise entre parenthèses de l'ordre des mots, expérience qui montre que tout est aussi bien dans le moindre pétale de la moindre fleur, et que par conséquent rien ne fait que le transcendant du monde, ou le point vécu dans l'instant que je suis en train de vivre, se distingue. Cette opposition et identité à la fois des contraires est peut-être ce point où le haut et le bas, le dehors et le dedans cessent d'être discernables, dont parle André Breton dans le *Second Manifeste du surréalisme*, et ce point mystérieux est partout, il est à chaque instant de nos pratiques, de notre conscience, et où vit-il, où demeure-t-il, où a-t-il sa capacité préservée d'agir sur nous — c'est là ce qui va me permettre de résumer un peu ma communication de tout à l'heure —, c'est dans le mot quand il se donne à nous avant que les phrases ne se forment.

## Les usages de la liberté

Cette phrase de Mallarmé à laquelle j'ai fait allusion a touché à l'essence même du poétique et cela même si Mallarmé a donné ensuite pour des raisons conceptuelles un contenu particulier et déviant à sa propre poésie. Cette phrase dit l'essence du poétique, parce qu'elle nous permet de sentir qu'il y a dans le mot une capacité de se présenter à nous dans le suspens encore des relations conceptuelles, notionnelles qui vont s'établir de ce mot à tous les autres au sein du discours. Il est donc à la fois ce qui va nous permettre d'abolir la réalité du monde par les formulations qu'il va soutenir, mais aussi ce qui se souvient encore d'un référent au-delà de lui dans notre silence, référent qui émerge encore un instant dans la parole. Il y a dans le mot la trace de ce que le mot va détruire, et la poésie est justement dans l'écoute du mot ce qui peut se souvenir de cela ; la poésie est l'écoute du mot alors que la forme habituelle de la parole, le langage des notions, n'écoute pas le mot, le laisse simplement se perdre derrière la proposition notionnelle qu'il constitue. Ce que j'ai essayé de dire c'est que le langage nous prive de l'Un, il nous empêche de sentir l'identité de l'immanent et du transcendant ; le mot *immanent* est un excellent mot qu'il faut savoir retenir. Le langage nous prive de cette expérience d'unité, la poésie aussi dans la mesure où elle se constituera comme langage du désir et non plus comme langage de la nécessité, mais au moins dans le poème il y a cette écoute du mot qui permet de remettre en question toujours les mots du désir que le poète substitue aux mots de la nécessité, de la parole ordinaire.

Je n'ai rien dit de plus, sauf que dans la mesure où elle est ce témoignage sur l'origine, ce rappel de l'unité comme expérience possible, la poésie est quand même le terreau de l'esprit de liberté et je crois que dans les moments difficiles des sociétés, là où le principe de liberté doit se reconquérir, ou en tout cas commence à se manifester d'une façon active ou décisive, il y a aussi une expérience poétique qui se révèle, qui se rappelle, qui fait la preuve que poésie et liberté sont liées de façon originelle.

**M. RAYMOND POLIN** : J'ai beaucoup d'audace de parler après vous. J'ai été saisi par le charme de votre discours, par sa puissance évocatrice, par sa souplesse et cette espèce de va-et-vient entre l'image et <sup>p.189</sup> le concept. C'était un dialogue de philosophe à poète que vous nous avez fait entendre, et malheureusement, je ne pourrai pour ma part employer que le langage du philosophe. Je laisse à plus tard l'analyse de vos idées poétiques et je

## Les usages de la liberté

voudrais essayer de bien comprendre votre attitude philosophique.

En vous écoutant, j'ai vu apparaître des mots comme le mot *immédiateté*, comme le mot *durée*, et bien d'autres encore, et aussi ce problème fondamental pour vous des obstacles, des servitudes que le langage introduit dans l'expression de la pensée, du sentiment, qui m'ont fait penser à un philosophe que l'on oublie beaucoup de nos jours et qui ne le mérite pas : Henri Bergson. Je me suis demandé dans quelle mesure vous avez été en commerce avec Bergson et si vous avez le sentiment que vous aimeriez converser avec lui.

Ma deuxième question est plus insidieuse : là encore, je vais me cacher derrière quelqu'un, derrière Hegel. Il y a un petit article assez méconnu de Hegel dans lequel celui-ci réfléchit sur la nature du concret, et je pense que votre sentiment de la réalité, votre souci de la présence, répond dans une large part à ce que Hegel a appelé *le concret*. Dans ce petit article, il évoquait ce qu'était une attitude abstraite, et il prenait pour exemple l'attitude d'une vieille femme qui se chauffe au soleil en la comparant à l'attitude d'un astronome. La vieille femme, prise dans son cagnard, dans la lumière et la chaleur du soleil, vit profondément une impression, a le sens de la réalité du soleil dans ce qu'il a de plus vivifiant, de plus réconfortant, et pour Hegel, c'est cela l'abstraction ; et le concret, c'est le concret du savant qui sait quels sont les mouvements du soleil, de quoi il se compose, quelles sont les puissances d'énergie qu'il est capable de déployer, etc. Il y a comme une espèce de contradiction avec votre attitude.

Au fond, à certains égards, vous êtes un philosophe de l'immédiat, comme Bergson l'a été et comme Hegel ne veut pas l'être, puisque pour lui c'est le contraire même de la voie philosophique. Mais, et je rejoins un peu la dialectique évoquée par M. Viallaneix, vous êtes en même temps un philosophe de la médiation, parce que le langage est l'art d'introduire dans l'expression de sa pensée les médiations nécessaires à son surgissement, à sa compréhension. Vous avez dit que le langage est l'instrument de la servitude, et vous n'avez pas eu de mot trop dur contre cette structure diabolique, mais en réalité, le langage est l'art de l'expression libre, c'est l'art de l'invention libre, c'est l'art de la création libre. Alors je me demande si les difficultés, les obstacles que vous ressentez dans l'usage du langage, ce qui vous fait rechercher même dans la poésie un moyen plus intime et plus sonore d'expression, je me demande si ce n'est pas parce que vous avez un goût ardent, intense, de la perfection et que

## Les usages de la liberté

l'homme libre est un être imparfait, que toutes ses créations sont imparfaites, qu'il est tout à fait normal qu'au créateur qui dépasse à chaque instant les obstacles, il semble que de nouveaux obstacles se présentent, comme si vous étiez hanté par l'idée d'une perfection, mais que vous étiez en réalité le philosophe d'une imperfection, d'une insuffisance, et si au fond ce qui vous inquiète dans <sup>p.190</sup> tous les langages, que ce soient toutes les formes d'art, aussi bien que l'emploi du concept, ce n'est pas précisément l'incapacité de l'homme à aller au terme de lui-même. Ne pensez-vous pas que votre attitude a pas mal de rapport avec celle d'un Nietzsche lorsqu'il montre que l'humanité est toujours au-delà d'elle-même — le mot de *transcendance* interviendrait très bien ici —, que l'homme est un arc-en-ciel entre un point et un autre, un pont lancé à travers le nouveau, l'avenir ? N'y a-t-il pas chez vous une exigence intérieure d'une vraie et spirituelle surhumanité ?

**M. YVES BONNEFOY :** D'abord et brièvement, une des preuves que Bergson est oublié aujourd'hui, c'est que malheureusement moi-même n'ai guère été son lecteur, venu sans doute à l'apprentissage philosophique dans le creux de la vague. Si je le retrouve spontanément, c'est peut-être une manière de revitaliser un certain point de vue dont il a été le représentant. A propos de Hegel, je voudrais dire d'abord que ce que j'attends de cette discussion, c'est qu'elle me permette, après avoir dit beaucoup de mal du langage, de pouvoir dire enfin tout le bien que je pense de lui. En fait, la faiblesse d'un exposé, c'est qu'il rigidifie certaines dialectiques même si on les signale au passage. J'ai sans doute essayé de faire valoir cette dialectique sur laquelle je vais revenir, mais j'ai plaisir à y revenir maintenant d'une manière plus chaleureuse. Il est certain que nous ne nous établissons jamais dans la pensée de l'Un en tant que coïncidence de l'immanent ou du transcendant. Nous sommes toujours déportés par les mots, mais de ce fait les mots ne sont pas simplement notre exil ; ils sont le fait même de notre condition et c'est au sein de cette condition que s'institue ce bien que nous savons perdu. Nous sommes dans la dialectique qui pose le bien et le perd en même temps et nous ne sommes pas le plus profondément celui qui a besoin de retrouver ce bien ; nous sommes l'être divisé, l'être double qui a à la fois le désir du bien et fondamentalement le manque de ce bien. C'est au sein de cette dualité que se situe la poésie, comme mouvement vers l'origine, mais c'est aussi au sein de cette dualité que se

## Les usages de la liberté

produit la culture humaine tout entière, la civilisation et la diversification même de cette liberté dont je plaçais l'origine dans la mémoire de l'unité.

Vous dites que j'ai plaisir à souligner la valeur des médiations. Absolument ; je ressens la plus grande faute possible de l'esprit poétique dans l'oubli des médiations et de leur valeur totalement immanente à toutes les démarches de notre conscience. Le poète doit être le berger des médiations, celui qui les réoriente vers une source de laquelle elles ne cessent de s'éloigner du fait de dérives qui se situent dans certaines formes de connaissance qui se produisent fatalement en nous. Il faut être dans la médiation, mais il faut savoir que la médiation est aussi ce qui nous aliène de l'immédiat, et rester dans la médiation, c'est peut-être une manière de perdre aussi le fait fondamental que la médiation, c'est bien aller d'une pensée à une autre à travers des mots, mais c'est aussi médier entre l'Un et nous, c'est aussi être dans cette relation la plus fondamentale. J'ai été frappé par la parole <sup>p.191</sup> de Hegel que vous avez citée à propos de la vieille femme qui se chauffe au soleil. Je sais parfaitement que pour Hegel, c'est cela qui est l'abstrait. Du moment que l'on se situe dans le développement interne du langage, toute attitude partielle, aussi radicale qu'elle soit, ne peut être qu'un aspect au sein d'une réalité, qui, en se diversifiant, pourra peut-être se reconquérir, se rassembler lorsque le langage aura totalement recouvert la variété possible des médiations. Et cette pensée de Hegel a été presque mon origine, dans le sens où c'est par rapport à elle, par opposition à elle, que je me suis défini. J'ai placé en épigraphe de mon premier livre de poèmes une phrase empruntée à la *Phénoménologie de l'esprit* précisément, et qui se trouve très près de la réflexion de Hegel sur le « maintenant qui est la nuit », la phrase dans laquelle il dit : « La vie de l'esprit ne s'effraie point devant la mort et n'est pas celle qui s'en garde pure. Elle est la vie qui se maintient en elle. » Cette phrase signifie ce que je voulais signifier, mais à condition qu'elle ne signifie plus ce que Hegel voulait qu'elle signifiât, si bien que c'était une façon de polémiquer avec Hegel en me plaçant sous son signe. Cela avait valeur de respect, parce que je pense que l'on ne peut penser qu'à partir de lui dans la condition moderne, à partir de lui comme on ne peut exister qu'à partir du langage ; il est en quelque sorte le philosophe du langage par excellence, mais on ne peut aussi bien que penser contre lui en reconquérant cette idée de l'immédiat que Kierkegaard, bien avant Bergson d'ailleurs, lui avait opposée.

## Les usages de la liberté

Pour ce qui est de la perfection que je garde peut-être en moi comme une certaine nostalgie, je vous répondrai que j'ai quand même ressenti nécessaire d'intituler un poème dans un de mes plus anciens ouvrages « L'imperfection est la cime » ; plus haut que la perfection il y a l'imperfection, car la perfection est la faiblesse angélique par laquelle on atteint une certaine idée de la réalité à travers ce qui demeure malgré tout une forme verbale, alors que l'imperfection est une façon de se remettre dans le flot des médiations.

**Mme FAWZIA ASSAAD** : Au sujet des sources de notre pensée, j'aimerais préciser que si la pensée grecque nous donne, comme l'a dit Mme de Romilly, des textes à partir desquels nous pouvons discuter, ceux-ci ne représentent-ils pas une chute de la pensée, par rapport aux sources plus anciennes, égyptiennes, mythes, musique, mots divins, secrets ? La poésie ne pourrait-elle arrêter cette chute et faire en sorte que le langage philosophique se ressource dans le langage de la poésie et du mythe ?

**M. YVES BONNEFOY** : Je vous répondrai que ces textes grecs sont la pensée dans son développement légitime. Il s'agit de la faire fructifier. La poésie ne s'oppose pas à la pensée. Elle voudrait rendre à la pensée une de ses sources, qu'il est dans la fatalité de la pensée d'atténuer, sinon de perdre. Il ne s'agit donc pas d'une concurrence, mais plutôt d'une collaboration.

**M. SALVATORE VECA** : p.192 Pouvez-vous m'expliquer ce qu'est l'expérience de la présence, de l'unité ?

D'autre part, si j'ai bien compris, votre exposé se base sur l'idée que la condition ou l'expérience de l'unité a été brisée par l'expérience du langage, le langage est responsable de la chute, ce qui introduit la mort ; mais en même temps, si nous sommes entre la pierre et la fourmi, quelque chose qui a affaire à votre description de la condition humaine, cela est dû au langage. Alors je vois là une certaine ambiguïté, peut-être n'ai-je pas compris ?

Troisième question : « Un poème dit un monde » d'après Baudelaire ; dans mon idée cela veut dire que vous autres, poètes, vous vous engagez à donner une signification à la vie, vous êtes quelqu'un qui donne des versions possibles du monde, ce que le philosophe Nelson Goodman a appelé « *ways of world making* ». Les philosophes, les physiciens font de même, je pense que les

## Les usages de la liberté

artistes aussi. Mais comment réalise-t-on l'enjeu de faire des mondes possibles ? En employant des fragments d'autres versions de mondes possibles, c'est un bricolage réalisé avec ce que l'on trouve parmi nous, et ce qui est parmi nous est encore une fois déposé dans les langages. Ceci n'est pas incompatible avec la deuxième définition que vous avez donnée après la citation de Baudelaire « Un poème dit un monde », c'est-à-dire l'expérience tragique de la mélancolie ou du spleen. Il semble que c'est une entreprise un peu décisive d'essayer de bâtir quelque chose, de ne pouvoir le faire qu'à travers le langage et en même temps de devoir lutter continuellement contre les limites du langage.

Ma quatrième remarque est une position de philosophie politique : je crois que dans la modernité, dans les démocraties, le problème est plus simple : c'est qu'il ne doit pas y avoir de poètes d'État, de poètes de partis, qui ne sont pas comme vous des hommes ou des femmes qui choisissent le risque de leur liberté, de la création.

**M. YVES BONNEFOY** : En réponse à vos différentes questions, je voudrais d'abord souligner le fait de l'extrême difficulté de s'exprimer quand il s'agit du problème ontologique, du problème de la poésie. Tout notre vocabulaire, autant philosophique que pratique, est orienté vers l'objet, vers l'avoir, vers les définitions essentielles, vers des approches essentialisantes des choses et ne peut retenir la dimension de la présence, la dimension de l'être. Tout notre vocabulaire nous renvoie de l'être vers l'avoir, de la présence vers la représentation, de l'expérience vers la formule et cette difficulté de vocabulaire, je l'éprouve sans cesse et je l'éprouverai aussi bien pour vous répondre.

Quand il s'agit de définir le contenu de l'expérience de cette impression, de cette participation à l'unité — première question que vous m'avez posée —, je rencontre évidemment cette difficulté, littéralement, il n'y a pas de mots dans le vocabulaire du concept pour l'indiquer, puisqu'il s'agit précisément de ce qui excède l'expérience conceptuelle ; il s'agit en quelque <sup>p.193</sup> sorte de laver la conscience des lectures du monde qui divisent cette présence de l'univers, cette division étant par exemple celle qui fait apparaître l'opposition du vivant et du mort, du particulier et de l'universel, ce qui nous voue à l'angoisse de la particularité. Dans des expériences bien plus avancées, bien plus profondes que celles dont la poésie s'occupe, dans l'expérience mystique, par exemple dans

## Les usages de la liberté

celle du bouddhisme zen, on voit bien qu'il s'agit de retourner le langage contre lui-même, de parler, mais avec des mots qui ne signifient pas au-delà de l'immédiateté la plus simple ; le langage ne me permet donc pas d'aller plus loin que la simple évocation, la simple désignation, la poésie est ce qui désigne et il faut suivre son regard.

Vous avez posé le problème du monde-image, je veux dire par là quelque chose d'extrêmement simple ; Baudelaire écrit dans une langue que l'on peut appeler le *baudelairien*, c'est-à-dire un idiome dans lequel certaines réalités existent et d'autres non, et avec ce mot-là on peut parler de l'univers d'une certaine manière qui est complète, car toutes les façons de parler de l'univers sont complètes, mais complètes de leur point de vue et c'est ce que j'appelle le *baudelairien* ; il y a le *valéryen* ; il y en a beaucoup d'autres, mais ces mondes-là ne sont pas des mondes surnaturels que l'on essaierait de bâtir aux dépens de la nécessité, c'est plutôt une façon d'habiter de façon rêveuse la causalité ordinaire. Il n'y a pas de tentatives supranaturalistes dans la poésie pour bâtir ingénieusement un monde qui échapperait à la nécessité. C'est une façon de la vivre d'une façon partielle et donc plus heureuse.

**Mme LUCIE BOLENS** : Si j'ai bien compris, il y a un moment où les mots sont *suspendus*, vous avez employé ce terme : les mots sont-ils suspendus à l'égard de votre inventivité poétique ou bien le sont-ils à l'égard du vécu ambiant, et comment votre stabilité verbale poétique s'accommode-t-elle de cette attente ?

**M. YVES BONNEFOY** : Ce que j'ai essayé de décrire, c'est une situation qui recommence sans cesse dans l'expérience poétique. Le poème est une structure verbale de nature formelle dans laquelle le mot ne peut apparaître que de façon totale : sa matérialité sonore aussi bien que les différentes notions qui peuvent s'y rencontrer, d'ailleurs très différentes au sein du même mot souvent. Du moment que nous sommes dans cet état chantant dont parlait Valéry, nous accueillons le mot avec sa réalité sonore aussi bien que sa réalité conceptuelle. Du coup, l'économie du concept est effectivement suspendue. Dans l'instant où nous accueillons le mot pour qu'il participe à l'existence de la forme poétique, les différentes valences qui constituent l'économie des notions sont soumises à une sorte d'oubli, de suspicion. Mais cela, dès que produit, s'éteint, car nous employons le son du mot pour signifier. Avec le son du mot, nous avons aussi la



## Les usages de la liberté

possibilité d'accomplir ce travail avaricieux d'investissement que le désir inconscient produit. L'inconscient joue sur les mots, il bâtit son espace désirant avec <sup>p.194</sup> le son des mots aussi bien qu'avec les notions. Le poème nous rétablit au sein d'une sorte de langage, qui n'est pas nécessaire, qui n'est pas logique, mais qui est malgré tout une construction de monde. La poésie disparaîtrait aussitôt qu'apparue s'il n'y avait que ce travail du désir. Mais heureusement le poème continue, heureusement la virtualité musicale, sonore, est toujours en excès par rapport à cet aménagement que le désir opère sur le vocabulaire. A nouveau, nous sommes en présence du mot, à nouveau, le poème écrit, nous sommes en présence de cette situation de vacance où le mot apparaissant nous sentons l'antériorité de l'unité sur ces représentations. L'antériorité de l'Un sur la médiation, ce souvenir de l'Un recommence, c'est une mémoire qui se perd et qui se ressaisit. Il n'y a rien d'autre que la tentative obstinée pour que cette mémoire qui se perd ne soit pas véritablement perdue, mais soit ressaisie. C'est là que se situe le cœur de l'expérience poétique, et cela aussi bien entendu par rapport aux situations de la vie vécue, de la vie ordinaire, ce vers quoi le désir inconscient se porte.

**M. JEAN-PIERRE BARST** : Il y a vos récits en rêves et il y a vos poèmes. Dans vos récits en rêves, il y a une palpitation poétique dans la prose, et quand on passe au poème on retrouve des résonances et une densification de l'impression poétique qui va jusqu'à des sentiments plastiques, des mouvements, des impressions de couleur ou aussi une autre musique sans son. Comment, dans votre recherche poétique, s'opère le passage de la prose au poème ?

**M. YVES BONNEFOY** : Tout à l'heure je disais que pour perpétuer l'expérience de l'unité dans la parole du poème, nous bénéficions de plusieurs stratégies possibles, l'une d'elles étant ce que j'appelais les images. Je suis très conscient de l'ambiguïté de mon vocabulaire, car j'emploie le mot *image* à la fois pour désigner le monde-image que le poème constitue, mais ressent comme son aliénation, et, voici qu'apparaît le mot *les images* pour désigner ces petits nœuds de paroles au sein de l'écriture dont je dis maintenant qu'ils sont les moyens que nous avons pour lutter contre l'image au singulier. Il y a là une ambiguïté que je regrette, mais en un sens aussi que j'apprécie, et de laquelle on pourrait tirer avantage pour une réflexion, car il n'y a pas que ce mot-là qui

## Les usages de la liberté

peut changer de sens quand on passe du singulier au pluriel. On peut dire aussi *Dieu et les dieux*.

Nous avons besoin des images pour fissurer le monde-image, l'image étant, à ce moment-là, la relation qui se crée entre deux ou trois mots, mais qui n'est pas pour autant une figure, un trope de la rhétorique, quelque chose qui fait apparaître entre des notions une structure signifiante, mais quelque chose d'absolument irréductible à la raison au plan de la signification et qui fait rebondir la parole vers le non-sens fondateur.

Comment disposons-nous de ces images-là ? Nous en disposons si nous savons les trouver et pour les trouver en nous, il n'y a peut-être pas d'autre voie qu'une sorte d'écoute de l'inconscient qui fait affleurer des situations de paroles que nous ne comprenons pas, qui excèdent notre perception, p.195 sans pour autant appartenir à quelqu'un d'autre. La prose, que l'on peut appeler *poétique* si on veut, mais qui est quand même une activité de récit, est, pour moi, l'investigation possible de ce lieu d'images, le vivier au sein duquel les images peuvent exister avec l'authenticité d'un engagement personnel, et en même temps aussi l'irrationalité qui fait qu'elles peuvent, comme le nœud dans la vitre dont je parlais tout à l'heure, briser la perception notionnelle, simple et précise des choses.

J'opposerai le poème à la prose poétique : dans le cas de cette prose, comme l'investigation par laquelle on établit le champ de sa propre présence d'individu au monde, et le poème, comme l'acte par lequel on tente de simplifier, d'ordonner ce monde afin de le rendre mieux capable de se sacrifier, d'abandonner sa particularité. Le travail de la poésie consiste à apprendre à faire le sacrifice de la réalité particulière, le monde-image que nous construisons n'étant que notre particularité, notre moi bâti, en quelque sorte magnifié, mais toujours particulier. Il faut apprendre à sacrifier cela, nous sommes peut-être ici au plus près de la notion même de sacrifice.

**M. MICHEL JEANNERET** : J'aimerais vous demander de revenir sur le rôle du lecteur dans l'expérience poétique telle que vous l'avez décrite. Quelle est la participation du lecteur, de votre destinataire, pour faire avec le poète l'expérience de l'immédiateté, pour retrouver le sens de la liberté menacée, cette qualité de ce que nous avons perdu ?

## Les usages de la liberté

Il me semble que votre position est assez originale aujourd'hui, parce qu'il y a dans le monde ambiant toutes sortes de conceptions de la lecture qui ne sont pas les vôtres, me semble-t-il. Il y a tout un pan de la littérature qui se considère comme une expérience solipsiste, non transitive, auto-suffisante, irréductible. Il y a la critique qui tend à se substituer au poète pour l'expliquer, pour limiter du même coup la liberté du lecteur en lui donnant les clefs de l'œuvre qu'il lit. Il y a aussi tout un développement de la théorie contemporaine, théorie dite de la réception, qui nous montre comment la littérature met en place certaines stratégies assez impérieuses pour imposer ici encore au lecteur certaines approches, pour classer le texte, pour captiver le lecteur, mais aussi pour le rendre captif. Il me semble au contraire que votre position est tout à fait différente dans le sens où vous faites appel à tout un travail du lecteur, vous lui ouvrez un espace essentiel dans lequel il intervient pour mener à son tour cette recherche de la présence perdue.

Seriez-vous d'accord pour dire que non seulement l'écriture, mais aussi la lecture est une expérience fondamentale de la liberté et que le poète s'emploie à mettre en place les conditions chez son lecteur de cette expérience de la liberté ?

**M. YVES BONNEFOY** : Oui, absolument. Je dirai d'abord que le lecteur doit collaborer au poème en aidant le poète à ne pas oublier sa vocation la plus profonde. A chaque instant, séduit par son propre <sup>p.196</sup> langage, le poète oublie son devoir de désignation de l'Un pour bâtir et habiter ce monde-image dont je parlais tout à l'heure. Qu'il suive cette voie et il est en train de trahir la cause de la poésie, il la trahit parce que tout simplement il est lui-même et il a plaisir à être lui-même. La fonction du lecteur commence en ce point ; il doit en quelque sorte revivre cette aliénation poétique à partir de sa propre aliénation personnelle. Il doit comprendre cette faiblesse dans le poète à partir de sa propre faiblesse, mettant en commun ces deux faiblesses totalement naturelles, légitimes et inévitables. Mettant en commun ces deux faiblesses, il doit en quelque sorte enseigner au poète qu'il est en train de dévier par rapport à sa tâche et se faisant en somme critique, il doit lui montrer la part d'automystification qu'il y a dans le poème.

Vous me direz que tout lecteur n'est pas critique, il ne prend pas la parole pour faire des remontrances à l'auteur, mais devenant lui-même, il introduit en quelque sorte de l'authenticité dans le monde. A partir de la faillibilité du texte

## Les usages de la liberté

poétique, le lecteur peut apprendre à approfondir sa propre transparence et à répondre à l'apport ambigu du poème par une ambiguïté qui devient plus claire en lui-même, d'où le bien de la lecture associable au bien de la poésie. Ce double devenir peut d'ailleurs accéder à la conscience pleine et entière quand le lecteur devient un critique, et je souhaite pour ma part que la critique contemporaine, que la critique de demain se fasse en collaboration avec la poésie en mettant les moyens herméneutiques, les moyens d'analyse de la mystification verbale au service précisément de cette clarification des projets d'écrivains, des projets d'auteurs afin de leur permettre d'aller plus vite et plus loin dans le sens de ce sacrifice, don de soi, dont je parlais tout à l'heure. L'époque romantique a été au maximum l'illusion, au minimum la critique, puis nous avons dans la société contemporaine une critique qui a des moyens extraordinaires, qui s'enchant de ses propres moyens et qui les exerce pour eux-mêmes. Cela maintient la vivacité de l'instrument, mais il faut aussi apprendre à se servir de l'instrument lui-même. On peut apprendre à se servir de cet instrument en aidant le poète à se dégager comme il essaie de le faire bien sûr, mais mieux encore, de cette sorte d'aliénation par les mots qui se produit sans cesse dans l'écriture.

Si la poésie persuade le critique qu'elle a ce but et si celui-ci lui répond en lui apportant cette contribution, tout ira pour le mieux dans le meilleur des mondes et en particulier dans le meilleur des mondes universitaires, car l'Université deviendra, bien au-delà des vieux mythes démodés de l'opposition entre le poète et le professeur, le lieu même où les jeunes gens seront admis à participer au débat le plus fondamental qui puisse se produire dans la conscience et en particulier dans la conscience moderne.

**Mme MICHELLE CAMPAGNOLO** : Ma question se réfère à la fin de votre exposé et demande une confirmation sur ce que vous disiez en conclusion qui nie semble très important. Après nous avoir montré l'importance, l'élévation de la fonction de la poésie, le mot *écouter* qui nous p.197 donne une trace de l'Un auquel nous aspirons tous, tout à coup un rapport de grande modestie s'établit quand vous dites que le poète doit accepter la critique et l'écoute de la critique. Je voulais vous demander de me confirmer que je vous avais bien compris et je crois que vous venez de donner la réponse en passant de la fonction du lecteur, faisant un pas de plus, à celle du critique aidant le poète à s'autodémystifier.

## Les usages de la liberté

**M. YVES BONNEFOY** : Il y a un mot que je n'ai pas employé du tout et qui pourtant est une catégorie affleurante dans toute notre discussion, c'est le mot de *vérité*. Platon dirait que la poésie est mensonge et précisément dans l'expérience d'unité qu'elle cherche à accomplir, on voit que s'interpose cette fiction, cette réalité du monde-image qui est le sien par excellence, qui est le mensonge de la poésie. Mais il y a une vérité de la poésie, qui est de vivre le mensonge à découvert, de le ressentir comme l'obstacle même que l'on a à transgresser dans l'opération que le poème doit accomplir. Vivre ce mensonge à découvert, le ressentir comme l'obstacle même que l'on ne peut pas ne pas rencontrer, mais qu'il faut vaincre, vivre le mensonge de cette manière révélée, c'est cela que l'on peut appeler la *vérité poétique*, et c'est comme cela que le poète qui semble se détacher de la communauté pour viser une expérience qui, à la limite, est solitaire, se retrouve solidaire des autres êtres, puisque, précisément, ce mensonge dévoilé est le mensonge de tout discours, le mensonge de toute parole et c'est donc mettre en évidence ce qui est présent dans chacun. Dans la collaboration du lecteur et du poète, la vérité de la poésie, c'est de mettre à découvert ce mensonge, et par cette vérité-là elle est solidaire d'autrui et c'est peut-être de ce point de vue-là que s'introduit un de ces raccourcis étranges qui font que l'expérience poétique est complète, puisque le poète peut ainsi se retrouver plus près des autres par son mensonge même ; se retrouvant plus près d'eux, il est aussi plus près de l'unité et donc ce mensonge le remet sur la voie de l'unité qu'il veut retrouver. Si bien que c'est quand tout est perdu que tout recommence, si bien, autrement dit, que c'est pour cela qu'il y a une histoire de la poésie. On pourrait peut-être faire l'histoire de la poésie romantique à partir de ce glorieux mensonge qui crée des situations de désespérance au sein desquelles une communauté se reforme et un besoin d'unité réapparaît à nouveau.

**M. ERNESTO ROSSI DI MONTELERA** : En termes d'aliénation linguistique, que vous avez soulignée assez courageusement, je crois qu'on assiste aujourd'hui à un divorce entre la poésie et le concept. Vous avez souligné aussi la résurgence de la dimension magique aujourd'hui, qui est une évidence aussi dans le langage. Or, je pense que dans le passé il y a eu une harmonie certaine entre la dimension conceptuelle de la pensée et la dimension poétique, quand le concept n'était pas un voile entre le sujet

## Les usages de la liberté

pensant et la réalité, mais qu'il était lui-même un signe qui conduisait le sujet pensant vers l'unité.

p.198 Du moment où on a jeté un voile de soupçon sur la capacité du concept d'atteindre la vérité et qu'on a réduit la vérité philosophique à la seule dimension expérimentale et mathématique, n'a-t-on pas enlevé un pilier à cette pensée qui a forcé de son côté la poésie à se réfugier dans ce que vous appelez la matérialité sonore, dans le signifiant seul, et qui a fait de la poésie plus qu'une pensée, une évocation justement avec tout le risque de retomber sur la dimension magique qui est finalement l'utilisation du mot pour le pouvoir, que vous avez évoquée en matière politique, idéologique ou commerciale, à laquelle nous assistons aujourd'hui avec le phénomène des communications de masse en particulier ?

**M. YVES BONNEFOY** : Tout le problème pivote autour de cette grande rupture cartésienne, à partir de quoi nos représentations conceptuelles, pour se développer, se fondent sur les aspects de l'objet qui ne sont pas totalement solidaires de l'apparence phénoménale des choses. Au Moyen Age, on parle de la ruche, on peut y voir un symbole de la société humaine, mais c'est aussi bien parce que la ruche est vue comme elle est visible dans la réalité ordinaire et immédiate avec le mouvement des abeilles, le miel, toutes choses simultanées, convergentes, qu'une pensée conceptuelle moderne ne voudrait pas considérer. La différence entre le concept antérieur à Descartes et le concept cartésien et postcartésien, cette différence c'est que le concept ne vise plus des présences. La ruche médiévale avec tous ses éléments simultanés, c'était aussi la présence de cette ruche-là, à ce moment-là, et dans cette notion était préservée au moins la trace d'une présence d'être.

A partir du moment où le discours se fonde sur des concepts qui ne sont plus articulés à la totalité d'un être, mais qui s'attachent à un aspect et oublient l'être qui en est le support, nous entrons dans une région des médiations verbales qui est évidemment beaucoup plus dangereuse pour l'expérience de la présence. C'est pourquoi on peut effectivement parler d'une poésie moderne par opposition à la poésie médiévale, par rapport à celle de Dante, ou par rapport à celle de Virgile ou d'Homère dans l'Antiquité. Il serait trop long maintenant d'entrer dans cette dimension historique du problème et je consens bien volontiers à dire que je me suis placé d'emblée sous le signe de notre condition

## Les usages de la liberté

moderne. Ceci étant, je n'ai pas voulu dire que la poésie prenait refuge dans la matérialité sonore des mots, mais qu'elle n'oubliait pas que celle-ci avait une sorte de vertu pour notre écoute possible. La matérialité n'est pas le lieu de la poésie, mais un instrument par lequel la poésie se tourne vers son lieu véritable qui est l'expérience d'un monde où il n'y a même plus de langage.

**Mme NELLY VIALLANEIX** : Vous avez beaucoup parlé de l'éclatement du langage et vous retenez pour le poème les mots séparés les uns des autres. Si j'ai bien compris, j'ai le droit de dire que, dans la sonorité même du mot, résonne pour le poète, comme pour le lecteur, p.199 quelque chose de cette réalité primitive, fondamentale que vous appelez l'Un. Puis-je vous demander si cet Un est une expérience positive, si c'est vraiment une rencontre ou bien est-ce simplement un désir, une attente, une nostalgie que vous appelez le « haut désir », c'est-à-dire un manque, un peu sur le mode des théologies négatives ? Il me semble que vous avez fait allusion à Kierkegaard tout à l'heure et à l'immédiateté kierkegaardienne ; seulement, il y a deux immédiatetés chez Kierkegaard, la première qui est l'éclatement dans lequel nous vivons, que certes le poète peut redonner à saisir, comme le peintre, et à cet égard nous avons une expérience primitive, un écho, de ce que pouvait être la création ; mais après la purification par la réflexion, ce que vous appelez le *langage conceptuel*, qu'il faut rejeter aussi, je peux atteindre l'immédiateté seconde et en quelque sorte une seconde poésie plus vraie, mais en passant par la révélation pour Kierkegaard, exactement comme pour Pascal d'ailleurs. Cela correspond-il à votre pensée ?

**M. YVES BONNEFOY** : En termes kierkegaardiens, la poésie ne prétend pas accéder au stade religieux, mais elle veut se garder de rester au stade esthétique et elle établit entre ces deux stades un niveau dont je ne sais pas si on peut le trouver formulé dans la pensée kierkegaardienne, à cause de l'impact de la foi et de l'appel du religieux et de ses réponses. En fait il n'y a pas d'expérience de l'Un. Il n'y a que, au sein du manque, le profil possible de cette expérience de l'Un. Seule l'expérience mystique peut prétendre y accéder, mais en se mettant totalement en marge de l'activité de parole, et sans d'ailleurs pouvoir sans doute y atteindre elle-même véritablement. La poésie qui est solidaire du langage ne peut pas prétendre à cela. Elle ne peut que nous dire le

## Les usages de la liberté

souvenir de cette expérience, là même où celle-ci ne peut pas se produire. Assez avertie de cette expérience pour qu'elle puisse s'en souvenir, elle est aussi assez privée d'elle pour pouvoir témoigner précisément de son absence. Et dans cette ambiguïté, elle se fait métaphorique de toute notre condition langagière puisque la parole humaine c'est cela ; on pourrait dire que la poésie est la métaphore de la parole humaine, si celle-ci se souvient de l'exigence qui devrait l'animer, si elle ne s'établit pas simplement dans la gestion de quelques-unes de ses propriétés matérielles.

**M. JEAN STAROBINSKI** : J'aimerais témoigner toute notre reconnaissance à M. Yves Bonnefoy pour sa présence, sa conférence et les réponses qu'il a apportées aux différentes questions.

@



## CRISE DE LA MODERNITÉ <sup>1</sup>

### INTRODUCTION

par Jean-Claude Favez  
recteur de l'Université de Genève

@

p.201 Commençons par nous acquitter, si vous le voulez bien, de la mission que le Comité des Rencontres Internationales de Genève 1989 m'a confiée, c'est-à-dire de présenter en quelques mots notre conférencier.

Vous êtes, Alain Touraine, agrégé d'histoire et docteur ès lettres, directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales et fondateur de ce qui s'appelle aujourd'hui le Centre d'Analyse et d'Intervention sociologique de cette même Ecole pratique des Hautes Etudes. Vous avez enseigné dans de nombreuses universités en France, en Europe de l'Ouest comme de l'Est, en Amérique du Nord et en Amérique latine. Votre œuvre scientifique comprend de nombreux ouvrages, des travaux collectifs et des centaines d'articles et de comptes rendus. Elle vous vaut la reconnaissance internationale de vos pairs, comme le prouvent vos responsabilités dans les revues et les associations savantes de votre discipline. Elle vous procure une juste réputation médiatique. Bref, que vous le vouliez ou non, vous êtes aujourd'hui un des sociologues français les plus connus, y compris du grand public ; une autorité notamment dans les domaines de la sociologie du travail et des mouvements sociaux.

Cette sorte de fiche signalétique est non seulement lacunaire. Elle est trompeuse en ce qu'elle laisse entrevoir de vous l'homme d'un seul métier. Or ce qui frappe précisément dans votre personne, dans votre carrière et dans votre œuvre, c'est la diversité des orientations, la variété des intérêts, la richesse des thèmes abordés. En voici quelques rapides illustrations.

Sociologue, vous abordez votre objet d'études également en historien, pour analyser le mouvement social, sa relation aux institutions, son rapport au pouvoir. Vos réflexions sur le socialisme d'aujourd'hui, voire de demain,

---

<sup>1</sup> Le 5 octobre 1989.

## Les usages de la liberté

plongent leurs racines dans l'histoire du mouvement ouvrier français. Au carrefour de la sociologie, de la science politique et de l'histoire vous démontrez ainsi qu'il n'y a effectivement qu'une seule science sociale, celle qui étudie la vie des hommes en société.

p.202 Professeur d'université, vous avez aidé l'institution à laquelle nous appartenons à mieux comprendre la crise qu'elle traverse depuis quelques décennies. Mais vous vous êtes également engagé dans cette crise, selon la méthodologie de l'intervention sociologique à laquelle vous avez également recouru pour comprendre les mouvements sociaux de notre temps. A la différence toutefois des intellectuels égarés par l'action ou dans l'action, vous n'avez pas opposé méthodologie et engagement, mais vous soumettez l'une et l'autre à l'exigence de lucidité et de vérité qui est le propre d'une démarche scientifique fondée.

Enfin, Français, vous ne vous êtes pas contenté d'enrichir la sociologie de votre pays et sa riche tradition. Votre intérêt s'est porté aussi vers d'autres écoles sociologiques, anglo-saxonnes ou espagnoles. Et vous avez consacré à l'université américaine, au Chili de l'Unité populaire, au modèle japonais, des études souvent utilisées non seulement en France, mais dans les pays intéressés eux-mêmes.

Il y a un an environ, j'avais l'honneur de vous remettre au nom de l'Université de Genève le diplôme de doctorat *honoris causa* sur proposition de la Faculté des Sciences économiques et sociales. Permettez-moi de vous dire ce soir, puisque mon rôle le jour du *Dies academicus* était muet, toute ma reconnaissance personnelle. J'appartiens, en effet, à la génération d'enseignants dont l'entrée à l'université a coïncidé à peu près avec les événements de mai 1968. Je suis de ce que l'on pourrait appeler la génération Touraine, car vous avez offert à cette génération une bonne part des instruments dont elle s'est servie pour analyser le mouvement social. Vous écriviez alors, en présentant en 1969 votre recueil d'études sur la société postindustrielle : « Des sociétés d'un type nouveau se forment sous nos yeux... » A l'évidence ces sociétés sont aujourd'hui les nôtres et si les concepts ont parfois évolué, la méthode que vous proposiez pour rendre intelligible le changement social n'a, elle, pas vieilli.

## **Les usages de la liberté**

Construite à la fois dans la foulée de la contestation et dressée contre toutes les formes de démission de l'individu, votre œuvre scientifique est un appel à ne pas subir, mais à vivre l'histoire, c'est-à-dire à prendre en charge la liberté. C'est dire avec quelle impatience nous attendons votre exposé.

@

## Les usages de la liberté

**ALAIN TOURAINE** Né à Hermanville (Calvados) en 1925. Ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé d'histoire, docteur ès lettres. Depuis 1960, directeur d'études à l'École pratique des Hautes Etudes (École des Hautes Etudes en Sciences sociales) où, en 1958, il crée le Laboratoire de Sociologie industrielle qu'il dirige depuis lors. Professeur, puis directeur du Département de Sociologie à la Faculté des Lettres de Paris-Nanterre (1966-1969). Professeur à l'Institut d'Etude du Développement économique et social de Paris I (1970-1977). M. Alain Touraine, cofondateur de la revue *Sociologie du Travail*, a enseigné en Amérique du Nord, en Amérique latine, en Pologne... A travers ses très nombreuses publications et ses activités, M. Touraine a cherché à montrer comment les acteurs sociaux produisaient eux-mêmes la société en dehors du cadre institutionnel. Il s'est ainsi consacré à l'étude des mouvements marginaux et contestataires dont les nouvelles pratiques étaient susceptibles de faire émerger des modèles culturels inédits.

### CONFÉRENCE D'ALAIN TOURAINE

@

#### *Figures de la modernité*

p.203 Qu'est-ce que la modernité ? Au-delà de la diversité des opinions apparaît clairement l'unité d'un modèle historique qui s'est manifesté à travers des formes d'organisation du travail, des institutions, des programmes d'éducation, autant que par des idées. Au centre de ce modèle, le remplacement d'une intention divine, toujours liée à une histoire particulière, par le règne de la raison instrumentale. Les instruments, scientifiques, technologiques ou administratifs, de la raison sont au service de fins purement humaines, délivrées de toute transcendance et qui s'expriment toujours en termes d'efficacité, qu'il s'agisse de répondre par le marché à des demandes individuelles, de renforcer le contrôle du système sur les éléments qui le composent ou d'augmenter la domination de la société sur son environnement. La modernité est une invention permanente du futur — rien n'est écrit —, l'élimination de toute permanence, à la seule exception de

## Les usages de la liberté

la capacité d'opérations rationnelles du cerveau humain. Tous ces thèmes se mêlent constamment dans nos représentations de la modernité. Certains d'entre nous sont plus sensibles à la libération de règles traditionnelles ; d'autres au triomphe de la pensée scientifique ou technique et de l'action organisée ; d'autres encore à la libre expression des demandes et des besoins ; d'autres enfin au renouvellement sans fin d'idées, de sentiments et de formes p.204 d'organisation sociale. Mais nul ne peut choisir entre eux, concentrer sur un seul la lumière sans créer la confusion, car ils forment un ensemble.

Ce qui veut dire que l'idée de modernité, telle que nous l'avons reçue, écarte toute représentation dualiste. Si j'oppose l'âme au corps, il faut que je pose l'existence de Dieu comme principe de celle de l'âme et par conséquent de deux mondes de la connaissance car on ne démontre pas l'existence de Dieu comme une loi de la physique. Le propre de la modernité est d'effacer progressivement la frontière qui sépare le bien du mal. Soyons libres et respectons la liberté d'autrui : cette règle de morale, qui n'a cessé de s'étendre, évite tout jugement sur le fond. La société moderne se veut tolérante et respectueuse de la diversité des goûts, des désirs et des idées. Et la dualité qui est chassée le plus impérieusement est celle de ce monde et de l'autre. C'est pourquoi les modernistes ont constamment vu dans les Eglises et dans la religion leur principal adversaire.

Enfin l'idée de modernité est radicale. Les politiques de modernisation peuvent être sinueuses, mais leur objectif ne permet aucun compromis. L'idée de modernité est révolutionnaire. Bien superficielle est l'idée qui voit la source des révolutions dans le blocage des institutions, la résistance des intérêts acquis, et des

## Les usages de la liberté

croyances transmises. C'est l'idée de modernité qui exige la destruction de toutes les traditions. Et les plus grandes révolutions ont été menées au nom de l'évidence de la raison et du développement naturel de l'histoire. La modernité n'est pas seulement révolutionnaire, elle est conquérante. Comment n'apporterait-elle pas sa lumière à ceux qui sont enfoncés dans la tradition ? L'ingénieur doit diriger l'ouvrier routinier ; l'homme rationnel doit commander à la femme dominée par ses passions et l'adulte à l'enfant dont la raison n'est pas encore mûre. Enfin les pays modernes doivent diriger l'évolution des pays primitifs, sauvages, et dont la colonisation assure l'entrée dans le monde moderne. L'idée de modernité ne fait pas de quartier. Libérale, éclectique en ce qui concerne l'organisation de la société moderne, elle est impérieuse, répressive, implacable à l'égard de tout ce qui fait obstacle au progrès. Elle parle au nom d'une vérité universelle.

### *Un long triomphe*

p.205 On a longtemps identifié la modernité avec l'histoire moderne d'un Occident transformé, après le grand réveil des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, par la Renaissance et la Réforme, et défini par son opposition à l'empire turc, figure de l'antimodernité, et par sa distance au monde lointain où l'homme mène une existence encore naturelle. Condorcet, à la veille de sa mort, a donné l'expression la plus pure de cette confiance en un mouvement qu'il voyait, de manière prophétique, se poursuivre bien au-delà de son époque et entraîner la suppression de l'esclavage, la libération des femmes et la création de l'Etat-providence. Et c'est bien la Révolution française qui a créé l'idée de modernité en inventant un projet de régénération et de reconstruction intégrales de la société et de

## Les usages de la liberté

l'individu. 1789 est encore le lieu de rencontre de l'ancien et du moderne, mais les années suivantes basculent de plus en plus brutalement dans la modernité. En 1789 la Déclaration des droits fait encore appel aux droits naturels, inséparables de l'idée de Dieu comme le proclamaient déjà les théologiens espagnols qui condamnaient les massacres des *conquistadores*, et proches des principes de l'indépendance américaine. L'idée la plus forte était de poser des limites au pouvoir absolu. Mais déjà la lutte contre la monarchie et le régime seigneurial portait en elle le refus de ce dualisme. La constitution civile du clergé replaçait le spirituel sous l'autorité du temporel, par un gallicanisme extrême dont quelques pays, comme la Chine ou le Nicaragua, donnent de nouveaux exemples en cette fin du XX<sup>e</sup> siècle en tentant de créer des Eglises placées sous la dépendance directe de l'Etat. La société devient sa propre fin, et le pouvoir qui parle en son nom considère comme suspects, emprisonne et exécute tous ceux qui peuvent être des agents de l'étranger, des conspirateurs ou des ennemis de l'ordre nouveau. Napoléon transforme aisément en monarchie ce qui était déjà un pouvoir absolu débarrassé de tous les corps intermédiaires et de toutes les coutumes.

La combinaison de cette révolution politique et de ce qu'on a nommé à juste titre — malgré l'impropriété historique du vocable — la Révolution industrielle fit triompher l'idée de modernité que p.206 l'Allemagne, en retard politique autant qu'économique, pensa plus radicalement que toutes les autres régions de l'Europe. Le monde occidental s'est défini comme moderne, comme créé par lui-même, en rupture avec les traditions et grâce à la production industrielle. Plus tard, aux Etats-Unis surtout, la modernité sera définie autant par la consommation que par la production.

## Les usages de la liberté

Cette image prométhéenne, renforcée par les premiers grands triomphes de la technique, a toujours eu beaucoup de sens à la fois, depuis la croyance en une société d'abondance qui serait en même temps celle de la démocratie et du bonheur individuel, jusqu'au triomphe de la discipline dans le travail, dans l'école et dans la vie familiale, instrument de contrôle des passions et d'imposition des modèles de conduite qui conviennent à une société du travail, de l'effort et de l'épargne.

Mais au-delà de cette diversité l'essentiel est que la société moderne est définie par ce qu'elle fait. Elle ne se reconnaît aucune limite, ni dans la nature, ni dans les cieux. Et cette image d'elle-même correspond au triomphe d'un Occident, qui, à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, réussit son « décollage », se libère en grande partie de la misère, améliore son niveau d'éducation et de santé, offre à un nombre relativement croissant de ses membres une certaine abondance, complétée par les mesures de protection sociale que permet l'enrichissement général.

### *Adversaires du dedans et du dehors*

Cette image triomphante a vite été contestée. Un peu par les nostalgiques du passé ; mais quel rappel à la tradition a empêché les travailleurs dépendants et mal payés d'émigrer et de chercher un meilleur salaire, un marché du travail plus ouvert, des contrôles sociaux et familiaux plus faibles, de meilleures chances d'éducation pour eux et pour leurs enfants ? Des écrivains condamnent le « pays noir » au nom des charmes menacés du « pays vert », mais les ouvriers agricoles et les artisans ruraux quittent la campagne pour la ville.

Elle a été beaucoup plus efficacement contestée par toutes les forces qui, dans les sociétés modernes et dans les autres, se sont



## Les usages de la liberté

p.207 senties dominées, colonisées au nom d'une modernité qui leur apparaissait souvent sous la forme d'armes, de règlements et de travail forcé. Le mouvement ouvrier s'est formé contre la rationalisation du travail ; les peuples colonisés se sont libérés d'une domination qui cherchait sa légitimité dans son œuvre modernisatrice ; les femmes — plus tardivement — ont dénoncé l'identification de l'homme à la domination de la nature et la réduction de la femme au monde dominé. Mais il serait excessif d'identifier les grands mouvements sociaux à un rejet de la modernité. Les révoltés ont parlé plus souvent au nom de la modernité que contre elle, et ce qui a affaibli les mouvements sociaux n'est pas d'avoir jeté l'enfant avec l'eau du bain, mais au contraire de s'être contentés souvent d'entrer dans le bain, de demander un élargissement de la modernité, de façon qu'elle devienne vraiment universelle au lieu d'être réservée à l'homme blanc, adulte et bourgeois. Rien n'autorise à confondre les conflits dont l'usage social de la modernité est l'enjeu avec la crise ou le rejet de la modernité et l'appel à un autre modèle culturel.

Ce qui a mis plus directement en cause la modernité est la force des mobilisations collectives au nom de l'identité personnelle et nationale. Car la modernité ne naît pas d'elle-même et n'est jamais entièrement autonome. La modernisation ne se réduit pas à la modernité en actes. Elle suppose une mobilisation des ressources qui fait appel à la nation plus qu'à la raison, au particulier plus qu'à l'universel. Seuls les pays placés au centre même du mouvement de modernisation peuvent donner l'illusion d'un mouvement spontané vers la modernité. Les autres, depuis l'Allemagne du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'aux nouveaux pays industriels de la fin du XX<sup>e</sup> siècle, font appel au nationalisme pour sortir de la tradition et entrer de force

## Les usages de la liberté

dans la société industrielle. Face à l'universalisme de la raison se dresse de plus en plus le particularisme des nations menacées par la domination des centres de pouvoir économique. Ces nations font appel à leur volonté de puissance et d'indépendance pour accélérer une modernisation qui se heurte à des obstacles internes difficiles à surmonter, en particulier quand ils tiennent au maintien d'une aristocratie foncière et à l'existence d'un pouvoir d'Etat plus soucieux de maintenir des privilèges que d'accélérer la modernisation. <sup>p.208</sup> Ces attaques du dehors ont parfois pris des formes extrêmes, depuis le triomphe de nationalismes militaires et de régimes fascistes jusqu'à celui des intégrismes en passant par le règne, à la fois idéologique et bureaucratique, des partis révolutionnaires. Mais elles ont le plus souvent préservé, ou même proclamé, leur objectif de modernisation, comme on le voit aujourd'hui encore dans le monde islamique où, de la Turquie à la Tunisie, les groupements intégristes recrutent souvent des adhérents parmi les étudiants scientifiques.

Plus dangereuse pour l'idée de modernité est la critique de l'intérieur, le doute qui grandit au sein même des pays qui proclament le plus orgueilleusement leur modernité. Cette critique a pris deux formes principales, très différentes l'une de l'autre.

La première se détache d'une société qui a perdu toute raison d'être et qui n'est plus qu'une quincaillerie d'appareils et de machines. La sociologie naquit d'une certaine ambivalence de la pensée européenne face à la modernité. A l'optimisme positiviste, héritier lui-même de la philosophie des Lumières, s'opposa l'inquiétude de Durkheim qui voyait dans la société moderne non seulement le déracinement et le risque d'anomie mais surtout la perte de tout principe d'intégration sociale, de la conscience

## Les usages de la liberté

collective, du sacré. Weber, plus fortement identifié au triomphe de la rationalité, n'en partagea pas moins cette inquiétude. Comment la société moderne pourrait-elle survivre à la disparition de l'esprit religieux et au règne de la rationalité instrumentale ? Comment une société pourrait-elle être gouvernée par des moyens, des instruments, en l'absence de toute fin ? La sociologie n'a jamais cessé de remuer ces questions qui ne permettent aucune réponse satisfaisante. Car s'il est vrai que l'idée de société remplace de plus en plus celle de Dieu et offre un nouveau principe d'évaluation des conduites, l'appel à l'action rationnelle et au progrès ne coïncide jamais, malgré le désir de Comte, avec l'appel à l'ordre et à l'intégration. Le changement perpétuel, l'adaptation à un environnement non contrôlé, le triomphe du marché créent une instabilité dont le coût social ne cesse de croître. Comment peut-on construire une société sur l'individualisme ? Peu nombreux, il est vrai, sont ceux qui aujourd'hui rejettent entièrement la modernité, mais très nombreux en revanche sont ceux qui se p.209 contentent de consommer ses produits et qui ne se sentent nullement engagés dans son effort organisateur et productiviste. Comme une boule lancée par la main d'un créateur, et plus concrètement par une morale d'inspiration religieuse, la modernité finit par s'arrêter, après avoir cru longtemps qu'elle portait en elle le mouvement perpétuel. Notre société est comme un bâtiment moderne habité par des gens qui se soucient de moins en moins de l'être, soit qu'ils passent une grande partie de leur temps devant la télévision, regardant des scènes immémoriales de sexe et de violence, soit qu'ils se replient sur leur tribu, soit encore qu'ils cherchent leur bonheur personnel ou toute forme de réalisation de soi, indifférents aux valeurs de l'action rationnelle.

## Les usages de la liberté

A l'opposé de cette indifférence de ceux qui n'ont plus d'autre rapport à la modernité que de consommation de ses produits, se situe la critique des intellectuels. Pour beaucoup d'entre eux la modernité n'est pas ouverture mais fermeture, production de biens nouveaux mais reproduction d'un ordre. La modernité, dès lors qu'elle a rompu avec la parole du Père, n'a plus d'autre règle que la loi de *Big Brother*. Les plus profonds des intellectuels ont même porté leur critique au-delà des risques de concentration du pouvoir et ont dénoncé la microphysique du pouvoir ou les pièges de la tolérance pure. La société moderne n'a d'autre finalité, pensent-ils, que le renforcement du contrôle qu'elle exerce sur elle-même et une séparation de plus en plus tranchée entre l'appartenance et l'exclusion, le normal et le déviant. Ces critiques peuvent sembler arbitraires quand elles s'adressent à des sociétés libérales, mais leur force vient de ce qu'elles furent proférées au milieu d'un siècle dominé par les régimes totalitaires qui se présentaient comme les agents de la modernité, chargés de renverser les traditions des anciens régimes.

### *Le mirage de la postmodernité*

Menacée d'un côté par les appels à la mobilisation nationale et à la défense de l'identité et de l'autre par l'appel individualiste à l'intérêt, au plaisir et à la sécurité, la modernité s'épuise aussi <sup>p.210</sup> d'elle-même. Sa force motrice était la libération du monde de la rareté, de l'isolement, de la tradition ; mais aujourd'hui, s'il est vrai que la solitude et la misère n'ont pas disparu des pays les plus modernes, la majorité de leur population ne vit-elle pas dans l'excès plutôt que dans le manque ? Ne voit-on pas l'homme détruire la nature plutôt qu'être dominé par elle ? Ne se soucie-t-

## Les usages de la liberté

on pas plus de maigrir que de se nourrir et d'échapper à la multiplicité des publications et des programmes audio-visuels plutôt qu'au silence ?

Il n'y a guère plus d'un siècle Baudelaire définissait la modernité par le mélange de l'éternel et de l'instantané. Ne vivons-nous pas aujourd'hui dans un présent sans cesse accéléré ? Une modernité sans entrave ne se transforme-t-elle pas en cycles de plus en plus courts de production et de consommation de langages, d'idées, d'images ? Tout est avant-garde, tout est modernité. De sorte qu'il faut arrêter cet emballement qui conduit à la perte de sens et s'engager calmement dans ce que beaucoup appellent une ère post-moderne. Je ne crois pas que cette expression ait un sens clair ni surtout unique, mais elle traduit bien la convergence de toutes les formes de dépassement de la modernité qui viennent d'être rapidement évoquées : l'appel à l'identité collective, l'hédonisme ou le narcissisme de la consommation, le dégoût d'une société prisonnière de ses produits et de ses instruments, la peur de la pollution et de la destruction de la nature. L'idée de postmodernité évoque parfois une hypermodernité, l'image d'un mouvement qui se dévore lui-même, d'une culture qui produit et consomme des langues, des systèmes de signes, à une vitesse accélérée, de sorte que tout devient avant-garde, et que la culture et la société sont comme des systèmes sans inertie, qui s'emballent ; parfois, au contraire, elle appelle à une antimodernité, au rejet de l'espoir longtemps placé dans le progrès technique, au retour à la convivialité, et plus profondément à la recherche de la pluralité, de la diversité, et à l'abolition de toute référence à une évolution et à l'opposition entre le monde développé et le monde sous-développé. L'idée d'étape de

## Les usages de la liberté

la modernité est remplacée alors par celle de diversité des cultures. Chaque créateur peut et doit bricoler des objets nouveaux et des sens divers en réutilisant des formes culturelles anciennes. L'architecture nouvelle <sup>p.211</sup> se méfie de la fonctionnalité et des prétentions idéologiques du Bauhaus ou de Le Corbusier tandis que des pays qui rejoignent tardivement la modernité, au moment où elle est plus occupée de consommation que de production, comme l'Espagne, voient dans la postmodernité le symbole de la fin des anciens contrôles, des disciplines imposées et de leur nouvelle liberté de choix.

Si l'idée de postmodernité est si difficile à définir, c'est avant tout parce qu'elle correspond à l'éclatement des éléments qui avaient été intégrés dans l'idée de modernité : hédonisme de la consommation et utilitarisme, systèmes techniques, mécanismes diffus de contrôle social, se développent simultanément mais en s'éloignant de manière accélérée les uns des autres. La postmodernité ne serait pas l'étape historique qui succède à la modernité mais l'explosion de celle-ci, sa désintégration. Telle est en effet notre situation présente : nous sommes tirés dans des sens contradictoires. Les uns nous disent qu'il faut renoncer à toute idée de système social, de culture, de mode de production ou de tout autre ensemble massif, car nous vivons un flux permanent de changements, sans repères fixes, dans lequel nous devons nous efforcer seulement de tirer notre épingle du jeu. D'autres au contraire nous appellent à nous tourner vers nous-mêmes et non plus vers notre environnement qui défile devant nous comme les cibles dans un jeu électronique, à chercher le bonheur privé ou le divertissement, tandis que d'autres encore nous appellent à devenir les opérateurs d'un monde technique de plus en plus complexe. Le monde moderne ne croit plus en lui-même. Son rêve

## Les usages de la liberté

avait été de créer une société parfaite, c'est-à-dire celle où les normes des institutions et les motivations des individus se correspondraient parfaitement, aussi parfaitement que les lois de la nature et le fonctionnement de l'esprit humain. Et voici qu'institutions et motivations, au lieu de se correspondre, apparaissent comme ennemies. Les institutions ne sont plus perçues comme les instruments de l'action rationnelle mais comme des moyens de contrôle social qui imposent intégration et hiérarchie, tandis que les motivations semblent commandées par la recherche du plaisir ou plus concrètement encore d'un relâchement des tensions qui n'a pas à juger de la nature de celles-ci. D. Bell a parlé de la contradiction des sociétés modernes <sup>p.212</sup> qui croient à la fois à l'effort collectif de production, au plaisir individuel et aux règles de la démocratie. S'il avait été radical, au lieu d'être néo-conservateur, il aurait ajouté à ce jugement pénétrant l'idée que les institutions ne sont pas faites pour servir l'action collective mais plutôt pour imposer un pouvoir dont M. Foucault nous assure qu'il n'est plus concentré dans les mains d'un prince mais présent partout dans les techniques comme dans les langages, dans les formes d'organisation du travail comme dans l'État-providence. La vie quotidienne ne montre-t-elle pas cette décomposition ? Notre société, si puissante techniquement, n'est-elle pas incapable de socialiser ses nouveaux membres, à la fois parce qu'elle n'assure pas de travail aux jeunes dans beaucoup de pays et surtout parce qu'elle a encouragé la formation d'une culture de la jeunesse, culture du spectacle et de l'expression personnelle, étrangère au monde de la production ?

### *L'autocritique des intellectuels*

Puisqu'il s'agit ici de l'idée de modernité, ne faut-il pas chercher

## Les usages de la liberté

les raisons de sa crise d'abord du côté des intellectuels plutôt que dans l'ensemble de la société ? La modernité n'est certes pas seulement une idée ; elle est un ensemble de pratiques et de formes d'organisation de la vie sociale, mais elle est devenue moderniste à travers des constructions intellectuelles. Ce que les intellectuels ont apporté et imposé est l'idée que l'universalité de la raison devrait s'imposer, par la démonstration et par la force, à des acteurs définis par le particularisme de leurs intérêts et de leur vision du monde. Cette opposition entre la raison et les acteurs sociaux convenait aux intellectuels qui s'identifiaient à la première et prenaient ainsi leur revanche sur les maîtres de la société, princes et marchands, empêtrés dans leurs privilèges et leurs intérêts. Les intellectuels ont donné à l'idée de modernité sa force libératrice ; ils en ont fait le principe d'une révolution permanente, mais au service d'elle-même ou d'eux-mêmes et non pas de demandes populaires enfoncées par définition dans le particularisme et de plus, à mesure qu'on descend dans p.213 l'échelle sociale, dans l'ignorance et l'aliénation. Ce sont les intellectuels qui, du XVIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours, ont été les défenseurs du tout contre ses parties, de la société contre ses acteurs, et quand ils ont combattu l'Etat, leur adversaire le plus constant, ce fut souvent au nom d'une république ou d'une autre figure du prince qui serait délivrée de tout intérêt particulier et aurait donc une capacité plus grande, à la limite absolue, d'intégration sociale. De là la facilité avec laquelle les intellectuels sont passés du côté de la terreur. Ils y voyaient le triomphe de la raison par la destruction des privilèges. Ils ont longtemps rêvé d'une révolution qui réconcilierait l'histoire avec la nature et qui abolirait le profit et la fortune privée qui reposent sur l'irrationalité.



## Les usages de la liberté

En France en particulier, les intellectuels se sont si fortement identifiés au mouvement naturel et rationnel de l'histoire et ont éprouvé une si grande méfiance pour les acteurs de la société, enfermés dans leurs préjugés, leurs intérêts, leurs passions, qu'ils ont longuement soutenu de leurs encouragements et de leurs dithyrambes la formation des Etats postrévolutionnaires. Si le nombre et la qualité de ceux qui appuyèrent les régimes fascistes furent assez faibles, l'appui au stalinisme fut massif et durable, et les intellectuels furent en France parmi les derniers à abandonner, presque à regret, ce grand espoir dont pourtant toute personne qui voulait s'informer savait depuis longtemps qu'il conduisait à la répression totalitaire. On entendit des intellectuels chanter la gloire de la grande révolution culturelle jusqu'à ce que la Chine officielle elle-même les avertisse de leur erreur. Mais aujourd'hui ces voix se sont tues et c'est avec gêne que le dernier carré des intellectuels progressistes chante encore la gloire de Fidel Castro et de quelques autres.

Mais derrière une poignée d'intellectuels corrompus ou simplement aveugles, prêts à chanter toutes les révolutions y compris les plus autoritaires, comment ne pas reconnaître la pathétique crise de conscience d'un nombre beaucoup plus grand d'interprètes du monde moderne ? Si l'image de la société moderne comme réseau de plus en plus serré de contrôles sociaux a eu tant de succès parmi les intellectuels, ce n'est pas parce qu'elle décrivait correctement la réalité, mais parce qu'elle traduisait bien le grand désenchantement <sup>p.214</sup> des intellectuels qui, ayant longtemps pris de la boue pour de l'eau claire, se dépêchèrent de jeter l'enfant avec l'eau sale de son bain, de rejeter l'idée de modernité parce qu'ils n'avaient pas su en détecter les perversions, et qu'ils s'étaient

## Les usages de la liberté

laissés entraîner à célébrer le culte de ses héros, même quand ceux-ci n'étaient que des barbares, heureux de faire figurer les instruments de la modernité dans leur cortège triomphal plutôt que de se soumettre aux normes de l'action rationnelle. Les intellectuels étaient trop persuadés de la nécessaire rupture entre le passé et l'avenir, les croyances et la raison, pour élaborer une conception moins brutale, moins révolutionnaire, de la modernité. Ils n'eurent dès lors aucun moyen de résister à la chute de leurs mythes et à leur propre décomposition. De sorte que le monde d'aujourd'hui manque d'intellectuels capables de lui trouver son unité et son sens.

### *Modernité et modernisation*

Toutes les critiques de la modernité laissent une impression contradictoire. Car il s'agit moins de rejeter le thème de la rationalisation que de refuser l'arrogance d'un rationalisme qui croit devoir ouvrir son chemin à coups de sabre en refusant tout compromis avec ce qui n'est pas lui, traditions et croyances, exigences morales et appartenance collective. Qui croit aujourd'hui que la mobilisation des ressources culturelles d'un pays puisse se substituer au respect de l'indépendance scientifique, de la professionnalisation dans tous les domaines, de l'organisation rationnelle de la production ? Au moment où s'écroulent les illusions qui ont entouré les régimes communistes et beaucoup de ceux du tiers monde, comment jeter par-dessus bord le principe de sécularisation, c'est-à-dire le rejet de tout principe qui ne s'appuie pas sur la raison dans toutes les formes de production ? Ce qui est justement contesté, c'est d'un côté l'illusion qui porte à croire que la modernité s'identifie à la modernisation, qu'elle n'a besoin que d'elle-même pour se développer, et de l'autre

## Les usages de la liberté

l'affirmation arbitraire selon laquelle l'action rationnelle dispense de toute référence à des principes de choix moraux, comme si la justice pouvait se réduire à la vérité et l'éducation à l'instruction.

p.215 Au lieu de douter de la raison, réfléchissons sur les liens de la rationalisation d'un côté avec la conscience nationale et de l'autre avec la conscience morale. Ce qui revient à renoncer à l'orgueil du rationalisme qui veut s'imposer comme le principe non seulement central mais unique des conduites humaines. Au lieu de refuser la raison, définissons l'expérience humaine par la raison mais aussi par la particularité d'une culture et d'une histoire et par une exigence de liberté qui ne se réduit pas à l'individualisme utilitariste. C'est cette double réflexion, qui nous porte dans des directions opposées mais qui se rejoignent plus vite que nous ne le pensons, qui peut seule nous éviter l'abandon irresponsable et catastrophique de l'idée de modernité.

Le plus simple est de reconnaître que jamais, en aucune partie du monde, la modernité, définie en termes universels, n'a été séparable d'une expérience culturelle particulière. Peut-on imaginer le développement du rationalisme moderne sans l'intervention du christianisme et de la séparation qu'il établit entre l'ici-bas et l'au-delà ? Weber n'a-t-il pas montré le rôle essentiel du calvinisme le plus extrême dans la formation du capitalisme ? Et, même si ses thèses ne peuvent pas être aisément admises, on ne peut pas rejeter l'idée qui les commande, à savoir que les conduites économiques ne peuvent être expliquées sans prendre en considération les croyances religieuses ou morales. Pourquoi nous engager dans un combat où les deux camps adverses défendent des positions également excessives ? L'un affirme que l'Occident seul a pensé l'universel ; l'autre qu'il faut accepter un

## Les usages de la liberté

relativisme culturel absolu et que seule compte l'authenticité de chaque expression culturelle. Le premier oublie à la fois la propre particularité de son histoire et de ses orientations culturelles et la volonté d'universalisme présente dans d'autres aires culturelles. Le second s'enferme idéologiquement dans un culte de l'identité dont il se détourne pourtant dès qu'il s'agit de pratiques concrètes. Qui ose rejeter entièrement l'idée de modernité et de développement, quand on voit des enfants mourir de faim et des populations entières manquer d'écoles et d'hôpitaux ? Il faut donc séparer l'unité de la modernité et la multiplicité des voies et des formes de modernisation. Ce qui ne veut pas dire que tous les <sup>p.216</sup> chemins mènent à Rome, car il n'y a pas de point d'arrivée de la modernisation et à chaque instant un pays est défini à la fois par son niveau de modernité et sa forme de modernisation. Ce qui revient à reconnaître, contre l'idée de croissance auto-entretenu, que la modernisation n'en appelle pas qu'à la raison mais aussi à la conscience nationale, à la volonté d'indépendance, à l'esprit guerrier, à la volonté de profit ou de conquête. Rappelons notre propre histoire. N'est-elle dominée que par les savants et les ingénieurs ? Les Robber Barrons du XIX<sup>e</sup> siècle n'étaient-ils pas plus soucieux d'argent que de technique, de spéculation que d'organisation du travail ? Et dans combien de pays la volonté de créer ou de sauver l'indépendance et l'unité nationale n'a-t-elle pas été à la base des politiques de modernisation économique ? Cette distinction de la modernité et de la modernisation brise la conception d'une société naturelle dont l'organisation et le changement répondraient à des lois naturelles ou réductibles à l'exercice de la pensée et de l'action rationnelles. Les passions historiques interviennent autant que la raison économique dans ce

## Les usages de la liberté

qui n'est pas seulement le progrès mais toujours un mode de développement, une histoire.

### *Liberté et modernité*

Mais peut-on se contenter de ce compromis qui ne touche pas à la définition de la modernité comme rationalité et se contente de réintroduire les acteurs, leurs racines, leurs croyances et leurs projets dans l'histoire de la modernisation ? C'est ici qu'il faut mettre en cause plus directement l'image classique de la modernité et découvrir ce qu'elle a d'idéologique, donc de particulier et non pas d'universel. A un Ancien Régime qui combinait une société de privilèges avec une monarchie absolue les intellectuels français ont opposé des principes eux-mêmes absolus : le progrès des Lumières et l'idée de Nation. Il s'agissait de remplacer un ordre traditionnel par un ordre nouveau, identifié au progrès. Mais là où la modernité n'a pas eu à s'affirmer contre un ancien régime, ses privilèges et son arbitraire, la représentation de la modernité fut bien différente, attachée <sup>p.217</sup> surtout à protéger les individus, et d'abord les bourgeois, contre tout pouvoir absolu. Alors que les Français, du XVIII<sup>e</sup> siècle à nos jours ou presque, ont critiqué l'ordre social au nom d'un autre ordre et cherché à remplacer un souverain par un autre, identifiant toujours la modernité avec le renforcement du lien social et donnant une importance centrale aux idées de république et de citoyenneté, les Anglais, les Hollandais et surtout les Américains ont opposé plus fortement au pouvoir politique un principe moral et religieux, précisément un droit naturel imposant des limites aux décisions du souverain, quel qu'il soit.

Pourquoi choisir entre ces deux figures de la modernité ? La

## Les usages de la liberté

conception qui a animé la Révolution française surtout à partir de 1792 a insisté sur le caractère libérateur de la modernité et l'a associée à l'action collective et au règne de la loi. La conception qui s'est formée dans plusieurs pays protestants a donné une importance centrale à la liberté individuelle et à ses fondements dans la doctrine chrétienne.

Le personnage le plus emblématique de la modernité n'est-il pas Descartes et ne trouve-t-on pas en lui à la fois la volonté de transformer nos conceptions du monde en faisant table rase de tous les acquis de la tradition et des impressions des sens et en ne se fondant que sur la raison et l'esprit mathématique, et l'idée que l'âme est une substance séparée du corps et qui repose sur l'existence de Dieu qui a créé l'homme à son image comme être libre ? De sorte que la connaissance des lois naturelles et l'esprit de liberté et de générosité définissent également l'homme moderne. La philosophie des Lumières a poussé au plus loin le rationalisme et l'empirisme, en Angleterre comme en France, mais l'idée de droit naturel a maintenu son emprise en Angleterre, en Allemagne, puis en Amérique et en France aussi où elle a produit son œuvre la plus influente, la Déclaration des droits de 1789. La grandeur de la Révolution française ne vient-elle pas de ce que se sont combinées et combattues en elle ces deux images de la modernité, celle qui vient de la Renaissance scientifique et technique et celle qui vient de la Réforme et de l'apparition au XVIII<sup>e</sup> siècle d'une morale de l'intimité, de la piété et de l'amour ? De sorte que nous devons dédoubler notre <sup>p.218</sup> image de la modernité : elle n'est pas seulement rationalisation, elle est tout autant subjectivation. Triomphe de la raison et affirmation du sujet. Rupture entre le monde des essences et le monde de

## Les usages de la liberté

l'expérience, mais aussi définition des libertés publiques comme fondées sur le droit naturel.

Au-delà des différences d'accent mises par telle ou telle tradition historique sur les diverses composantes de la modernité, l'essentiel n'est-il pas de reconnaître le dualisme de toutes les conceptions de la société moderne ? Dualisme évident dans les théories du contrat social qui sont à la fois des théories de la libre décision et des théories de la souveraineté et, peut-on dire avec Durkheim, de la conscience collective, et dans le texte même de la Déclaration de 1789. Visible aussi dans la complémentarité et l'opposition permanente de l'esprit républicain et de la défense des acteurs sociaux, propriétaires ou travailleurs. Ce que nous appelons la démocratie n'est-il pas à la fois la loi de la majorité et le respect des minorités, le règne *du* droit et le respect *des* droits ? Ce qui doit être critiqué dans la principale tradition intellectuelle française est l'identification de la modernité et de la modernisation qui a conduit à privilégier une conception volontariste, rationaliste, de la modernité, qui a constamment opposé l'illusion d'une société scientifique aux initiatives et aux croyances d'acteurs sociaux réduits à la défense de leurs intérêts, de leurs traditions et de leurs privilèges.

Il nous reste maintenant à montrer plus directement pourquoi et comment rationalisation et subjectivation sont inséparables, sont les deux faces de ce Janus *bifrons* qu'est la modernité.

L'appel au sujet et à son identité quand il tourne le dos à la rationalité conduit vite à l'arbitraire idéologique, à la recherche sectaire de l'homogénéité culturelle, à l'intolérance et au racisme ou à la guerre sainte. Parallèlement l'appel à la rationalité, quand il devient indifférent à l'esprit de liberté personnelle, conduit au culte de la puissance, à la multiplication des contrôles sociaux et aux

## Les usages de la liberté

illusions technocratiques. Le fondement de l'esprit démocratique est qu'aucune orientation culturelle, pas plus qu'aucune catégorie sociale, ne peut prétendre au pouvoir absolu, à l'hégémonie. C'est en reconnaissant que la modernité est à la fois rationalisation<sup>p.219</sup> et subjectivation et, plus encore, est définie par la tension qui les oppose l'une à l'autre, que le lien de la modernité et de la démocratie apparaît essentiel, alors que toute affirmation d'un principe central, culturel ou social, conduit au mieux au despotisme éclairé, au pire à la terreur.

### *Le sujet personnel*

A cette complémentarité chargée de conflits entre la raison impersonnelle et le sujet personnel s'ajoute celle qui unit et oppose à la fois les deux faces du sujet : l'appel à la liberté créatrice d'un côté, le rapport à l'histoire, à la communauté et à la nature de l'autre ; l'esprit critique et le droit de résistance à l'oppression d'un côté, la religion de l'autre. Et comment l'esprit de liberté peut-il l'emporter sur le retour à la communauté sinon en s'unissant à la raison et à sa force critique ?

Le sujet, comme volonté d'être une personne, n'est plus le messenger de Dieu, n'est plus chargé de culpabilité. L'âme ne se définit plus par opposition au corps ; elle est le corps, comme l'amour est le sexe, engagement de la personne dans le désir. La modernité passée a tracé une frontière presque infranchissable entre la raison et le sentiment, le public et le privé, l'homme et la femme. Est moderne, au contraire, ce qui réunit ce qui a été séparé. Non pas pour revenir à l'image prémoderne de la correspondance du microcosme et du macrocosme, mais pour constituer le moi, la personne, à partir de la conscience de l'être naturel, désir et pensée. A l'image masculine,



## Les usages de la liberté

dominatrice et exclusive, de la modernité, succède son image féminine à partir du moment où les femmes revendiquent à la fois l'égalité des droits et la particularité d'une expérience bioculturelle, l'accès à la raison et leur lien privilégié avec la vie. Double expérience qui se traduit souvent par une double charge de travail, mais qui combine, de plus en plus souvent de manière réussie, production et reproduction, compétence et désir. Le monde moderne n'est plus celui où le corps était châtié et où régnait la prédestination ; c'est un monde catholique, claudélien, où la grâce <sup>p.220</sup> et le désir sont mêlés, où l'esprit est aussi matériel que le cerveau et le corps aussi spirituel que l'amour. Il est vrai que constamment cette unité du sujet se brise, qu'elle se dégrade ici en consommation vaguement érotisée, là en rejet de l'étranger. Mais n'en allait-il pas de même du Dieu chrétien, si proche du paganisme par l'intermédiaire du culte des saints et si loin de l'homme quand il le jugeait dans son apocalypse ? Ce qui est nouveau, ce qui définit la modernité, est que le sujet n'a plus d'autre garant que lui-même, il ne revendique plus l'appartenance à aucun absolu et n'affirme rien d'autre que l'individualité, la particularité individuelle de chaque individu. De même que dans notre conception de la nature la place centrale est passée des lois universelles de la physique à la découverte par la biologie des lois de l'hérédité qui détermine l'individualité, de même notre éthique se détourne de l'Homme pour affirmer la valeur de chaque être humain. Ce passage s'est fait par étapes. Nous avons d'abord défendu le citoyen, moins universel que l'homme mais plus que le travailleur qui lui succéda avant que la personne remplaçât le travailleur. Aujourd'hui nous concevons les droits de l'homme comme le droit de chaque être humain à construire et à défendre sa vie personnelle contre toutes les contraintes collectives. Nous appelons moderne le refus de sacrifier

## Les usages de la liberté

l'individu aux dieux, qu'ils soient ceux de l'univers ou ceux de la cité. Et cette affirmation du sujet humain n'est pas séparable de la défense de la raison dans son double rôle de destruction des garants métasociaux de l'ordre social et de construction d'un monde construit par l'humanité et dont elle est responsable.

Ainsi se définissent les relations entre la raison, personnage toujours central de la culture moderne, et les deux forces qui l'encadrent, qui s'opposent l'une à l'autre, mais s'unissent aussi pour combattre les prétentions excessives du rationalisme : l'esprit de liberté et l'esprit de communauté. N'appelons plus moderne le monde de la table rase, du triomphe de la rationalité instrumentale. Cette conception positiviste a été trop combattue et s'est elle-même trop profondément décomposée pour être encore recevable. Appelons modernes au contraire les parties du monde qui combinent le mieux et le plus sincèrement, c'est-à-dire hors du contrôle de tout <sup>p.221</sup> pouvoir absolu, la raison, la liberté et la communauté. Ce qui contredit l'ancienne opposition de la communauté, supposée traditionnelle, et de la société, supposée moderne, ou celle, formulée par Durkheim, de la solidarité mécanique et de la solidarité organique, et surtout celle de Linton, de *l'ascription* et de *l'achievement*. Le plus moderne n'est pas ce qui rompt le plus avec le passé, mais ce qui vit le plus activement la transformation du passé en avenir. Le moins moderne est ce qui se limite à un présent de plus en plus instantané, qui est démodé à peine inventé et qui change constamment sans se transformer jamais, parce qu'il répond aux demandes les plus élémentaires et les plus permanentes. Le plus moderne n'est pas celui qui couvre de son mépris le reste du monde, mais celui qui sait faire vivre en lui, dans sa culture et sa société, le plus de diversité et de complexité,

## Les usages de la liberté

qui comprend le mieux l'autrefois et l'ailleurs, qui s'éloigne le plus de l'idéal diabolique de la pureté et de l'homogénéité.

Mais dira-t-on, même si cette ouverture est souhaitable, pourquoi l'appeler moderne ? Parce que notre mode de production ne place plus la machine face à la matière première, mais des personnes face à d'autres personnes dans une relation qui n'est plus de fabrication mais de communication, et que l'efficacité ne peut pas être grande si on traite son interlocuteur comme un objet ou comme une machine, si on ne prend en compte ni son projet personnel, ni ses appartenances collectives. Ainsi ce qu'on a nommé la crise de la modernité, et qui a inspiré tant de réflexions désabusées ou de rejets dangereux de la modernité au profit d'une mystique confuse de l'identité et de la communauté, n'est en réalité que le déclin d'une étape de la modernité et surtout d'une idéologie de la domination au nom de la raison. Ce déclin s'est accompagné d'un conflit de plus en plus insurmontable entre la volonté de puissance et la fringale de consommation sans limite des dominateurs modernes et de l'autre côté la recherche obsessionnelle de l'identité de la part de tous les dominés. Mais le temps est venu de comprendre que la modernité propre à une société dominée par la production et la diffusion massives de biens culturels doit dépasser cette contradiction et requiert à la fois rationalisation et subjectivation. C'est à cette <sup>p.222</sup> reconstruction de l'idée de modernité que doivent s'attacher en toute priorité les intellectuels en établissant entre ceux qui vivent en des points éloignés du monde une communication tournée vers la recherche de ce qui unit ceux que presque tout sépare.

\*

### Entretien <sup>1</sup>

@

**M. JEAN-CLAUDE FAVEZ** : Permettez-moi de vous présenter brièvement les participants à cette discussion : MM. Robert Delort, professeur d'histoire médiévale à l'Université de Genève ; Roger Girod, professeur de sociologie à l'Université de Genève ; Alain Charre, professeur de culture générale à l'École nationale des beaux-arts de Lyon, chargé du cours d'art contemporain ; André Jacob, professeur d'éthique et de philosophie du langage à l'Université de Paris X ; Peter Tschopp, ancien doyen de la Faculté des Sciences économiques et sociales de l'Université de Genève, directeur de l'Institut d'Études européennes et qui est économiste ; Hanspeter Kriesi, professeur de sciences politiques à la Faculté des Sciences économiques et sociales de l'Université de Genève.

**M. HANSPETER KRIESI** : Vous avez parlé de deux modèles d'individu mais vous n'avez pas pris le temps, me semble-t-il, d'explicitier quels sont ces deux modèles. Pourriez-vous revenir sur ce point ? Par ailleurs, à la fin de votre exposé, vous avez évoqué un certain équilibre entre la rationalisation et la subjectivation, entre l'appel à la moralité individuelle et l'appel à la rationalité critique. Or je ne vois pas très bien comment un tel équilibre est possible ; pouvez-vous donner quelques exemples qui illustrent l'idée d'un tel équilibre ?

**M. ALAIN TOURAINE** : Deux problèmes se posent, s'agissant de l'individualisme. Premier problème : si nous admettons que le thème de l'individu domine notre culture, celui-ci n'est pas simplement un thème culturel global, mais il porte en lui des conflits sociaux. De même que l'industrie, le progrès, la technique, la rationalité technique — valeurs centrales de la société industrielle — sont interprétés par les patrons et par les ouvriers de manière antagoniste, de même l'individualisme, enjeu culturel, est l'objet de visées sociales opposées. Au nom de l'individu, je puis dire : « Multiplions les chances de consommation », car la société de consommation favorise l'individu, elle le dégage des appartenances, des rôles sociaux, elle fait éclater les « moi », les masques, les figures. Mais, par ailleurs, il existe une interprétation plus

---

<sup>1</sup> Le 6 octobre 1989.

## Les usages de la liberté

contestataire, plus défensive et <sup>p.223</sup> plus contre-offensive à la fois, qui est de dire face aux appareils culturels ou sociopolitiques : « Qui suis-je, moi ? Qui suis-je, moi, le *zek*, dans mon camp de concentration ? Qui suis-je, moi, l'individu qui cherche à constituer sa personnalité, ou le gamin qui vit dans une grande ville et se voit submergé par les stimulations qu'elle exacerbe ? »

Il faut par conséquent différencier l'appel à l'individu de l'appel au sujet. Qu'est le sujet, sinon la volonté de l'individu d'être une personne ? Mais cet effort, à son tour, présente deux faces : l'affirmation de ma liberté, mais aussi la possibilité de m'appuyer sur des appartenances collectives, qui limitent la puissance d'intervention des pouvoirs centraux, et que j'ai appelées, d'un côté, le retour de la religion et, de l'autre, le retour de la morale. Le problème est que dans le monde d'aujourd'hui, contre le déferlement de la technologie et de la modernisation, la grande affaire, à l'échelle planétaire, c'est la résistance des cultures. Une résistance à cet universalisme qui ne fait que couvrir, disent beaucoup, et c'est en grande partie vrai, une sorte d'impérialisme, si vous voulez bien prendre le mot en un sens général. Nous vivons tous les jours l'extrême danger d'un retour à l'irrationalisme, car à en appeler purement à la différence et à la spécificité, on débouche sur le racisme. D'un autre côté, y a-t-il un universel en dehors de la raison ? Aussi bien, pour faire en sorte que la liberté morale du sujet l'emporte sur la tendance à l'appartenance collective, on ne peut que faire appel à la raison. Ce qui n'exclut pas la tension et le conflit qu'il peut y avoir entre la raison conquérante et le sujet sur la défensive. Mais pour que ce sujet ne bascule pas dans un néo-communautarisme, pour que nous ne soyons pas envahis par les *ayatollahs* de Téhéran, les *ayatollahs* de Rome, de Genève, de Paris, ou de New York, pour que nous ne soyons pas enfermés dans notre communautarisme, obsédés par une identité qui nous étouffe, il faut que nous fassions appel à la raison, à une remise en cause, à la pensée critique. Tel est pour moi l'enjeu politique central du monde d'aujourd'hui : l'alliance entre la morale et la raison contre la communauté et le pouvoir.

**M. ANDRÉ JACOB** : Mes réactions à la belle conférence d'Alain Touraine prendront la forme de deux réserves. D'une part, la dualité entre la rationalisation et la subjectivation qui, dans un premier temps, est excellente et qui est une référence cartésienne, me paraît un peu suspecte du fait que, depuis

## Les usages de la liberté

une vingtaine d'années, nous avons beaucoup de raisons d'être « non cartésiens » au sens où en parlait déjà Gaston Bachelard. D'autre part, tout en étant d'accord sur le mouvement d'ensemble de cette conférence, il me semble que la notion de « sujet moral » reste trop tributaire encore d'une philosophie de la conscience. Or, malgré la référence prioritaire à Kant chez énormément d'esprits, nous avons beaucoup de raisons de penser que nous sommes entrés dans une ère non kantienne. Par-delà l'intuitionnisme et le formalisme kantien, il faudrait en revenir à un constructivisme que Kant lui-même a parfaitement inauguré dans sa philosophie théorique.

p.224 En d'autres termes, n'avez-vous pas voulu, d'une manière dialectique, dépasser les échecs et les limites de la modernité — ainsi que les fantasmes, faute de preuves, de la postmodernité —, par un ressourcement au départ de la modernité quand vous êtes remonté du XVIII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle ? A cet égard, certains se demanderont peut-être pourquoi vous n'êtes pas remonté jusqu'à l'Antiquité, dès l'instant où nombreux sont les penseurs qui aujourd'hui, tel René Thom, reviennent plus volontiers à Aristote qu'à Descartes. Ce que j'appelle, pour ma part, le non-cartésianisme, c'est la nécessité d'un nouveau rapport à la nature. Or la dualité rationalisation-subjectivation devrait expliciter ce rapport à la nature, non ?

En outre, au-delà des choses excellentes que vous avez dites à propos d'Habermas, ne faut-il pas se demander si ce que j'appelais tout à l'heure l'aspect non kantien ne va pas vers une nouvelle raison pratique qui serait non seulement le vis-à-vis de la raison instrumentale, mais, comme vous l'avez dit, un vis-à-vis de toutes les récupérations de la raison communicationnelle, puisque le pouvoir a de plus en plus de prise sur la communication ? Chez Habermas, il y a, sous la raison communicationnelle, une raison argumentative, d'où un problème d'intersubjectivité. En effet, deux termes, deux racines me paraissent constitutives de l'éthique et de ses implications anthropologiques : la racine grecque *auto* et la racine latine *inter*, qui sont totalement complémentaires. On trouve la première dans la notion d'« autonomisation », qui s'avère capitale si on considère qu'elle renvoie au processus de structuration de l'individu devenant sujet. La notion de liberté est, elle, une notion non conceptualisable ; elle doit se spécifier en autonomie et en responsabilité, des notions qui n'ont peut-être pas le sens qu'elles avaient il y a deux siècles, mais qui sont toujours à renouveler. Quant à la racine *inter*, ne faut-il pas ajouter,

## Les usages de la liberté

s'agissant des antinomies que vous avez marquées entre individu et communauté, qu'il y a également un travail interculturel à mener de façon à permettre ce rapport à l'universel que vous évoquiez ?

**M. ROGER GIROD** : En ce qui me concerne, j'observerai qu'Alain Touraine a axé son propos sur la notion philosophique de transcendance, ce qui m'amène à me demander quel rôle effectif peut jouer celle-ci. En effet, l'on constate que les absolus sont multiples et que la foi en la raison n'est qu'une croyance parmi d'autres. De plus il existe de multiples façons de se vouloir rationnel. Quand on prétend résoudre les problèmes du monde moderne par le recours à la raison, au sens philosophique du terme, je me pose beaucoup de questions. Je laisse de côté le fait que pour toute personne qui a approché peu ou prou la politique, la déduction de solutions pratiques quelconques à partir de principes généraux n'intervient pas. Mais à quoi peut donc servir l'absolu dans la réalité pratique ? Si chacun a sa solution dans sa vie privée, dans la vie politique il faut au contraire en référer non pas à la croyance, mais à une forme atténuée de l'idée de justice telle qu'elle se reflète dans le droit. La longue tradition prédémocratique, p.225 puis démocratique, qui conduit à une certaine sagesse pluraliste, me paraît être la meilleure. Autrement dit, à quelle forme d'absolu ou de croyance devrions-nous accorder la liberté, et quels sont les absolus qu'il faudrait interdire ?

**M. ALAIN TOURAINE** : L'image générale que nous avons de la modernité est le plus souvent négative comme le prouve le thème récurrent de la sécularisation. Or, à mes yeux, la modernité n'est pas le passage du sacré au profane, mais plutôt un long mouvement de séparation de l'objectif et du subjectif, la destruction des cosmogonies finalistes, celles qui mélangeaient Dieu et la nature. La modernité, pour moi, dans une vision fondamentalement dualiste, c'est la séparation croissante entre l'ordre des lois de la nature et la référence à un sujet qui n'est plus transcendant mais bien un sujet proprement humain. En ce sens, je suis délibérément antiwebérien.

Deuxième point sur lequel je souhaite insister, et que je résumerai dans une formule à laquelle je tiens : « *Je n'est pas moi.* » Ce que je veux dire par là, c'est que la constitution du sujet ne s'opère que par la destruction du moi ou, en termes sociologiques, des rôles sociaux. De ce point de vue, l'histoire du sujet

## Les usages de la liberté

est aux antipodes de la Grèce classique où le thème de l'individu, du sujet, du moi n'existe pas <sup>1</sup>. L'individu, en Grèce, c'est le citoyen. En ce sens, la Grèce classique est une communauté, une *Gemeinschaft* qui relève de l'ethnologue plutôt que du sociologue de la modernité. Permettez-moi de dire, même si c'est élémentaire de le dire sous cette forme-là, que pour moi, dans la tradition culturelle où je vis, la rupture créatrice de la modernité n'est pas la Grèce, mais le christianisme avec lequel apparaît la notion de moralité, tout à fait étrangère à la Grèce. A cet égard, il suffit d'ailleurs de rappeler les désillusions de Michel Foucault cherchant l'image du sujet dans la période hellénistique. Toute la pensée moderne, Freud, mais pas uniquement lui, renvoie à la destruction du moi en tant que rôle social, masque ou figure. Ce qui est en question, c'est la définition d'un « je », d'un sujet, processus dont la dimension conflictuelle ne saurait être ignorée. Le sujet, c'est le mouvement social contestataire de notre modernité. Ce n'est pas une affirmation de principe, ce n'est pas un principe d'ordre ; mais quel que soit l'énorme intérêt que j'éprouve pour la pensée écologiste, en tant que critique de l'époque industrielle, il y a un certain danger à basculer au-delà du social dans l'écologisme ou le pacifisme. L'appel à « l'Un », l'appel au tout, l'appel au système, m'apparaît à la fois positif s'il s'agit de lutter contre le technologisme, et dangereux dans la mesure où cela nous ramène à une philosophie de la nature qui détruit toute capacité d'opposition, de résistance du sujet. Le sujet, c'est d'abord la résistance, qui est du reste au principe même de la Réforme.

p.226 Pour répondre à Roger Girod, maintenant, je lui dirai d'un mot que je me méfie du droit, de même — si je puis employer cette expression dangereuse — que je me méfie de la démocratie. Je m'en méfie en tant que principes fondateurs d'eux-mêmes dès l'instant où, selon moi, aussi bien l'une que l'autre reposent, en réalité, sur la constitution réelle du conflit social central entre, d'un côté, des appareils de domination et, de l'autre, la défense-libération du sujet. La démocratie comme système politique, comme régime, comme constitution politique d'une société, n'a de force que dans la mesure où elle est la mise en forme, l'institutionnalisation de ce conflit. La démocratie politique classique n'a eu de force que là où avaient été fortes les luttes de classes de la société

---

<sup>1</sup> Voir Jean-Pierre Vernant, *L'individu, la mort, l'amour : soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1989.



## Les usages de la liberté

industrielle. Lorsqu'il n'y a pas de référence à des acteurs sociaux de la société industrielle, la démocratie ne peut se constituer, comme à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, qu'il s'agisse du Japon, de l'Allemagne ou de l'Italie, où les acteurs sociaux étaient faibles par rapport à l'Etat. De même, aujourd'hui, je vois renaître des démocraties en Amérique latine et je dis aux Chiliens : « Attention, ne faites pas la folie de vous en tenir à des transformations institutionnelles, car si vous ne reconstituez pas des conflits sociaux, si vous ne reconstituez pas des acteurs sociaux, le champ d'un débat social, vos transformations institutionnelles seront vides de sens. » Il faut naturellement résister fortement à la sous-estimation de l'institutionnalisation, mais elle doit être institutionnalisation de quelque chose. La loi règle les différends, ce qui suppose d'abord que ces différends soient constitués et que l'on reconnaisse que la société est l'œuvre des hommes à travers leurs conflits, et non pas un principe général qui dépasse les individus.

**M. ANDRÉ JACOB** : Afin de lever toute équivoque, permettez-moi de préciser que je ne défendais pas ceux à propos desquels je disais qu'on pourrait remonter aux Grecs et à la nature. Malgré mon allusion à l'écologie, je n'avais pas du tout cette intention. Mais j'envisage d'une manière plus prospective un certain dépassement de Descartes et de Kant, et je suis entièrement d'accord sur la position que vous assignez au sujet.

**M. ROBERT DELORT** : Qu'entend-on, en définitive, par *modernité* ? Pour ma part, je remonterai jusqu'à la naissance même de ce terme, au Moyen Age, puisqu'on le trouve pour la première fois, sous la forme d'un néologisme, chez Gauthier Mat en 1180. De même, avec Cassiodore apparaît l'adjectif *modernus*. Or qu'est-ce que cette modernité médiévale, qui est étonnamment proche de nous ? Bien entendu, un ensemble de valeurs partagées par une civilisation humaine qui, située en Occident, entend se distinguer des temps anciens. Mais cette modernité montre qu'il y a ni révolution, ni rupture, ni surtout table rase, mais simplement une distinction, une différence. La modernité assume presque totalement l'apport précédent. Jean de Salisbury écrit, au même moment que Gauthier Mat : « Nous sommes des nains sur les épaules des géants, mais nous voyons p.227 plus loin. » Cela signifie qu'il y a progrès, qu'il y a amélioration du fait de la somme gigantesque des connaissances que nous ont livrées nos prédécesseurs et, de plus, que la liberté existe dans la gestion, l'interprétation

## Les usages de la liberté

et l'accroissement des connaissances que nous ont léguées les Anciens. Voilà pourquoi je n'ai pas bien compris, Alain Touraine, ce que vous reprochez aux postmodernistes, qui essaient de proposer une solution réelle ou positive en utilisant le passé, les restes, et en introduisant des formes culturelles, des idées, un style venant d'autres sociétés qui offrent un héritage à découvrir.

**M. ALAIN TOURAINE** : Il me semble naturel que la pensée de la raison soit une pensée de la continuité. Les sociologues connaissent bien le livre d'un des leurs parmi les plus célèbres, Robert Merton, qui s'intitule précisément *On the Shoulders of Giants*. Cette métaphore, que l'on trouve aussi bien à l'époque de Newton, est coextensive à la pensée scientifique puisqu'il s'agit de penser la continuité à travers les changements de paradigmes. Mais, en même temps, le sociologue est sensible à la discontinuité, à l'existence de grands ensembles qui reposent, non pas sur des principes transcendants, mais sur la gestion de principes opposés. Par conséquent, nous n'avons pas à choisir entre la continuité de la pensée de la raison et la discontinuité des créations culturelles, des figures du sujet ou des figures de la liberté. Il faut, pour comprendre les cultures ou les sociétés, faire appel à des principes de constitution de l'expérience individuelle ou collective. Ceci est l'enjeu du débat sur le postmodernisme, et j'en parle en termes tout à fait concrets.

La question qui se pose à nous est la suivante : devons-nous dire, au moment où nous sortons de la société industrielle — ce qui est quasiment une évidence —, que nous ne sortons pas seulement de la société industrielle, mais que nous sortons aussi des catégories qui ont été celles de la société industrielle et qui sont des catégories historiques ? Selon cette hypothèse, nous ne serions pas seulement dans le postmoderne, mais, ce qui est plus sérieux, dans le posthistorique. Ou bien sortons-nous de la société industrielle pour voir se constituer un nouvel ensemble, ce qui est une vision plus modeste, mais ce serait la mienne ? Je pense, en effet, que nous vivons un moment analogue à celui de la formation de la société industrielle au cours de cet interminable XIX<sup>e</sup> siècle, où nous sommes alors passés d'une pensée organisée autour du politique à une pensée organisée autour de débats économiques et sociaux. Ce que nous voyons aujourd'hui se constituer sous nos yeux, c'est un type de société qualitativement nouveau par rapport à la société industrielle, mais qui a en commun avec elle d'être un type de société défini historiquement, ou encore

## Les usages de la liberté

défini par sa propre historicité, c'est-à-dire par la capacité de se produire soi-même, avec ses principes d'orientation culturelle, ses formes de conflit politique et d'organisation sociale. Aussi le débat sur le postmoderne n'est-il pas un débat purement intellectuel, mais bien un débat sur la question de savoir si, une p.228 fois de plus, nous devons être modernes, ce qui revient à dire qu'il se constitue aujourd'hui un nouveau monde, ou si tout cela est fini ; si bien que nous devrions réutiliser le passé, réinterpréter, aménager l'existant, créer les conditions de lutte contre la violence, contre l'inégalité, dans une perspective non plus historique, mais purement morale. Or, en ce qui me concerne, je garde une vision fondamentalement historique de notre société.

**M. ALAIN CHARRE** : Dans le champ de l'art, des transformations ont lieu depuis une dizaine d'années qui corroborent ce que vient de dire Alain Touraine. La position de l'artiste dans le champ social est en train de se transformer au point même de faire apparaître la scène sociale comme un véritable théâtre. L'artiste est aujourd'hui invité à prendre position sur des questions d'aménagement et d'urbanisme. Au travers de la commande publique, il intervient directement sur une sensibilité collective qui a sérieusement évolué depuis une dizaine d'années. Or le rôle de l'artiste n'est pas de proposer du réel, ou de l'imaginaire, mais bien du symbolique. Le fait de proposer du symbolique constitue la scène sociale comme scène de représentation. Tous les acteurs qui s'y trouvent, qu'ils soient artistes ou non, sont provoqués dans leur personne et en tant que sujet, si bien que la présence de plus en plus fréquente de l'artiste sur la scène sociale est probablement à l'origine de quelque chose qui est effectivement nouveau, que le moderne n'avait pas inclus de cette manière-là, et que je considère personnellement comme l'affirmation d'une nouvelle éthique.

L'artiste, en effet, se constitue comme acteur et constitue l'autre, lui aussi comme acteur. Lors de débats concernant le choix de telle œuvre dans telle situation urbaine ou dans tel paysage, ce choix se fait avec les élus, mais également avec les ingénieurs, avec un ensemble de techniciens. Or lorsque l'artiste est présent, et que le choix de l'œuvre ou de sa position s'élabore, il est évident que l'ingénieur et l'élu ne sont plus simplement interpellés dans leur fonction sociale traditionnelle, mais également dans leur émotion, leur personne. De là émerge une dimension théâtrale au sens où ce qui se passe

## Les usages de la liberté

lorsque l'artiste est présent prend immédiatement une dimension symbolique. Parallèlement, un autre phénomène a lieu, qui relève davantage de la religiosité. En effet, ici même, il y a quelques mois, nous avons la chance de participer à un colloque sur « La possibilité de l'art » organisé par le Centre d'Art contemporain. Or, parmi les intervenants, le conservateur d'un musée allemand n'hésitait pas à développer l'idée que le musée devenait aujourd'hui ce temple moderne dans lequel le rapport de l'œuvre et de son « consommateur » était de l'ordre du religieux. Cette situation définissait une élite, celle des artistes, voire des médiateurs par rapport à la masse des consommateurs. Or, le temple, c'est le dialogue gelé, l'absence de parole, le silence, le mutisme, alors que le théâtre est, au contraire, le dialogue, la résurgence de l'individu, la p.229 possibilité d'échange. Sur la scène sociale, l'artiste est aujourd'hui pris entre le théâtre et le temple.

**M. ALAIN TOURAINE** : Vous ouvrez là un champ de réflexion qui m'apparaît passionnant. Quelle image avons-nous de la ville ? demandez-vous. Et vous suggérez qu'on s'interroge sur l'urbanisme et l'architecture plutôt que sur d'autres aspects. Nous voilà en effet en plein dans nos problèmes. D'une part nous sentons bien l'épuisement de la conception « moderne » de la ville-marché, ou la ville-échange, modèle qui s'étouffe, qui s'autodétruit, New York 1970-1975, la ville en faillite, la ville de la drogue. On est tenté, face à cela, de réagir en lui opposant la ville du monument et de la religiosité, la ville-pèlerinage avec ses lieux symboliques centraux — ce qui n'est pas non plus une solution.

Quant à votre remarque sur les musées, il m'apparaît surtout qu'aujourd'hui, on ne peut plus que se payer les monuments des autres et les religions des autres, qu'on met alors dans des musées. Or la religion dans les musées, c'est intéressant, mais pour les historiens des religions ! C'est moins bien que la religion dans des lieux proprement religieux ! Or nos sociétés ne veulent pas de lieux proprement religieux, et personne ne reconnaît aujourd'hui à aucune croyance le droit de dominer l'institution. Moi-même, je ne vois pas pourquoi l'espace de New York, de Calcutta ou de São Paulo devrait être organisé par qui que ce soit, puisque personne n'a de droit sur lui, qu'il s'agisse du politique, du religieux ou de l'universitaire. Aussi votre image de la représentation et de la théâtralité est-elle, il est vrai, essentielle. La « bonne » ville, pour moi, est celle

## Les usages de la liberté

qui n'est ni purement marché, ni dominée entièrement par des monuments, mais celle qui est un théâtre, celle qui est faite de zones chaudes et froides, celle qui organise la tension entre le système de transport, l'organisation rationalisée de la vie collective et l'intimité, le terrain de jeu, le terrain d'aventures, la part de rêve, mais aussi le lieu de repos, de silence, d'habitation, de famille, etc., bref, la capacité de reconstruire une société. Mais, aujourd'hui, on ne peut séparer cette vision dualiste, conflictuelle, de l'idée que c'est uniquement ainsi que l'on reconstruit un système institutionnel, des procédures de représentation, des formes d'organisation de l'espace et du temps. Faire en sorte qu'il y ait une gestion continuellement ouverte, remise en cause, changeante, entre les différents pôles d'organisation de la vie personnelle et collective m'apparaît essentiel, et on pourrait probablement dire cela des textes littéraires ou des expressions picturales autant que des expressions architecturales et urbanistiques.

**M. PETER TSCHOP** : Je souhaite inscrire mon interrogation dans les trois termes : consommation, liberté, solidarité. En effet, les phénomènes liés à la modernité étaient simples aussi longtemps que le projet collectif majeur était celui de l'industrialisation. Les choses ont p.230 commencé à devenir plus compliquées lorsque ce projet est devenu un projet de consommation, c'est-à-dire d'utilisation systématique des fruits de l'industrialisation. Certes, parallèlement à ce projet de consommation, il y avait une dimension de solidarité, si l'on songe, notamment, aux divers systèmes de sécurité sociale. Mais aujourd'hui il m'apparaît que nous ressentons les uns et les autres cette société de consommation comme une société concentrationnaire. Ce terme, bien entendu, est équivoque puisque, si cette concentration repose sur la suprématie d'un principe d'ordre et de soumission des consommateurs à une volonté qui leur est extérieure, on ne peut parler pour autant d'une négation absolue de la liberté, bien au contraire. Aussi ma question est-elle de savoir comment sortir de ce paradoxe. Si c'est pour troquer une société de consommation — qui ménage quand même, dans les pays du Nord, une certaine aisance, un certain confort — contre des sectarismes totalement antagonistes, et qui sont privés de liberté, ce n'est pas la peine. En revanche, le retour à la morale, que vous préconisez, n'est-il pas la redécouverte d'une solidarité plus généreuse, en particulier s'agissant des clivages Nord-Sud ?

## Les usages de la liberté

**M. ALAIN TOURAINE** : Voilà qui nous ramène à un thème que nous avons déjà rencontré, mais plus marginalement, en début de discussion. Le cycle qui s'achève est celui de l'industrialisation, des conflits sociaux liés à l'industrie, et dès maintenant peut être posée la question — pour laquelle je n'ai pas de réponse toute faite — de savoir quelles sont les nouvelles solidarités. Ce problème présente deux aspects qu'il faut distinguer car, si nous sommes au début d'une nouvelle société, le changement social ne va pas sans risques. La transition d'une époque à l'autre accroît les inégalités. Or, l'une des conditions concrètes de ce qu'on appelle la démocratie est de faire que nous appartenions tous au même ensemble. Aujourd'hui, nous tendons à ne plus appartenir au même ensemble, pays du Nord et pays du Sud, ou encore société à deux vitesses, avec ses laissés-pour-compte, sa population de sans-emploi, abandonnée afin de mieux entrer dans l'économie mondiale. Ce choix n'est pas social, il est politique : pour mieux courir vers l'objectif, faut-il laisser la colonne s'allonger ou, au contraire, resserrer les rangs ? Il y a là un choix qui commande notre manière de passer à la société de l'avenir. De même, l'Amérique latine ne construira sa modernité, son développement économique et sa démocratie que si elle se *scandinavise, coréanise, japonise*, c'est-à-dire que si elle diminue brutalement les écarts sociaux entre riches et pauvres.

Second problème : quelles sont les formes de solidarité qui joueront dans cette société postindustrielle le rôle que la sécurité sociale — résultant de l'action des syndicats — avait dans la société industrielle ? Dans le domaine de la santé, de l'éducation, ou encore des communications, allons-nous développer des mécanismes de solidarité et, par conséquent, de traitement institutionnel des conflits, qui jouent le même rôle que la sécurité sociale autrefois ? La réponse est simple, à savoir qu'il est extravagant de songer <sup>p.231</sup> qu'une très grande partie de notre temps, de notre argent et de nos préoccupations les plus fondamentales, se situe dans des domaines où il n'existe presque aucune représentation démocratique. Par conséquent, un enjeu essentiel est de faire que la démocratie qui s'est créée dans le domaine proprement politique, avec le droit de vote, et qui s'est étendue dans le domaine du travail au travers des conventions collectives, puisse s'étendre à d'autres aspects de la vie quotidienne. Quels sont, en effet, les mécanismes de gestion démocratique des conflits qui pourraient se mettre en place dans le domaine de l'éducation, où il existe à peine quelque chose, dans celui de la santé où il n'y a rien, dans celui

## Les usages de la liberté

des communications, où il n'y a rien dans aucun pays du monde ? N'oublions pas que notre démocratie est extraordinairement en retard sur nos pratiques, sur nos intérêts et nos passions si bien que nous ne pouvons parler de libertés démocratiques dans le monde actuel si nous continuons de la manière la plus folle à admettre que les problèmes qui, pour chacun d'entre nous, sont les plus importants ne sont justement pas ceux qui sont soumis au jugement démocratique, et ce alors même que nous sommes suréquipés en ce qui concerne les adductions d'eau ou l'installation de terrains de sport.

**M. PAUL VIALLANEIX** : Vous avez préconisé, à la fin de votre conférence, une sorte de nouvelle Sainte Alliance qui permettrait de signer le traité de la modernité mais vous êtes conscient, je pense, qu'un pareil traité demandera quelques négociations dans lesquelles je vous souhaite de jouer, au moins, le rôle de Talleyrand ! Pour qu'il y ait une bonne entente entre ces deux nouveaux alliés que seraient la raison et la religion, je suppose qu'il faut que l'une compose avec l'autre. Du côté de la raison, je vous comprends, mais en revanche, du côté de la religion, j'aimerais que vous éclaircissiez l'idée que vous vous faites du rôle de la religion, car ce retour du religieux dont on parle tant aujourd'hui présente bien des aspects inquiétants, et ce n'est pas parce que certaines Eglises ont favorisé la lutte contre la tyrannie qu'il en va de même de toutes les Eglises et de toutes les religions. Je ne vois pas dans le cas de l'Iran une situation privilégiée où la raison et la religion s'entendraient pour fonder la modernité nouvelle.

**M. ALAIN TOURAINE** : Je n'ai jamais parlé d'un retour nécessaire à la religion, retour pour lequel je n'éprouve aucune attirance personnelle. Mais j'observe que l'appel à la liberté, au sujet, à la négativité du sujet n'est, en fait, pas séparable de l'autre phase. Prenons un exemple : le mouvement ouvrier est un appel à la liberté du travailleur, mais aussi à la défense du métier, de la région, des normes collectives du groupe de travail. Il n'y aurait pas de mouvements de libération dans le monde du travail s'il n'y avait pas cet aspect de défense du métier, de l'emploi, de la communauté, de la *Gemeinschaft*. Il est trop facile de dire : « Soyons pour le sujet libre, pour l'individualisme moral, pour la défense des droits de <sup>p.232</sup> l'homme. » Qui défend concrètement les droits de l'homme ? Nous nous souvenons tous de la célèbre formule de Max Horkheimer — qui a

## Les usages de la liberté

d'ailleurs été reprise par Mgr Lustiger dans son livre de mémoires <sup>1</sup> : « Ce que nous avons appris, c'est que la raison ne suffit pas pour défendre la raison et pour résister à ce qui était la résistible ascension d'Arturo Vi. » Aujourd'hui, en Union soviétique ou en Amérique du Sud, la défense individualisante de la liberté passe des alliances complexes, contradictoires, conflictuelles avec la défense de la communauté. Le danger, c'est la religion, car nous savons bien qu'avec les formidables capacités de mobilisation d'aujourd'hui, c'est moins le réseau des systèmes de croyances traditionnelles qu'une mobilisation autoritaire, centralisée, politique, que nous devons craindre. Le problème est qu'il est artificiel, si ce n'est naïf, de dire : « Défendons les droits de l'homme au nom des droits de l'individu », car les gens qui se battent pour défendre les droits individuels sont, souvent, mobilisés par du collectif. Le drame de pays comme les nôtres est que, face au nazisme, les gens qui ont souvent défendu avec le plus de courage et de détermination les droits démocratiques étaient des militants communistes par ailleurs liés à un système totalitaire. Les choses ne sont jamais simples. La dialectique de la lumière et de l'ombre n'est pas si simple. Le problème est de faire émerger de ce mélange de morale et de religion l'aspect libérateur, ce qui se réalise là par une alliance entre la rationalité critique et l'appel aux droits individuels de la personne ou du sujet humain. C'est là l'unique façon de faire pencher la balance du côté de la morale plutôt que de la communauté.

**M. JEAN-FRANÇOIS BILLETER** : Personnellement, je m'intéresse à la Chine et nous savons tous qu'actuellement ce pays traverse une crise politique terrible, qu'il souffre d'une crise économique un peu moins connue et d'une crise culturelle qui l'est encore moins, mais qui est, à mon avis, fondamentale. Lorsque l'on fréquente des intellectuels chinois, on s'aperçoit qu'ils se posent tous une même question, dont ils n'entrevoient pas la réponse et qui leur donne le vertige : « Qui sommes-nous ? Quelle est la valeur qu'un Chinois peut invoquer pour s'adresser à un autre Chinois et lui demander sa coopération ou, simplement, sa solidarité ? » Les éléments de réflexion que fournit la conférence d'Alain Touraine sont, à cet égard, essentiels, car le véritable problème est, en Chine, que le moment est venu d'opérer le passage du « moi » au « je », de

---

<sup>1</sup> Jean-Marie Lustiger, *Le choix de Dieu*, entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton, Paris, de Fallois, 1987.



## Les usages de la liberté

découvrir culturellement et intellectuellement le caractère négatif du « je », et si l'on veut, d'accomplir une réforme luthérienne. Les modes intellectuelles qui prévalent en Chine depuis une dizaine d'années sont d'ailleurs autant de symptômes de cette situation : un engouement invraisemblable pour l'existentialisme de Sartre et, plus récemment, une réhabilitation du protestantisme dans un milieu beaucoup plus réduit, celui des spécialistes de la religion. Ceux qui, en Chine, réfléchissent au phénomène religieux sont <sup>p.233</sup> peu nombreux, mais ils sont importants car le pouvoir a, sur ce plan-là, des problèmes sociaux à résoudre et a chargé des intellectuels d'y réfléchir. Or ceux-ci ont abouti à une réhabilitation du protestantisme, voire même au vœu que le protestantisme joue un rôle dans la société chinoise d'aujourd'hui, ce qui m'apparaît symptomatique et confirme la pertinence de votre problématique. Ce qui me semble cependant dramatique en Chine, surtout depuis que le pouvoir tente de rétablir un isolement intellectuel, c'est que la problématique que vous avez évoquée est aujourd'hui universelle alors même que les intellectuels chinois sont encore coupés d'une possibilité de dialogue avec ceux d'autres pays. Ce dialogue leur fournirait pourtant des éléments essentiels de réflexion et les aiderait à avancer dans la voie difficile de la découverte du « je » contre la prédominance du « moi ».

**M. ALAIN TOURAINE** : Je pensais, en vous écoutant, à un exemple plus connu, qui est celui de la Corée auquel je m'intéresse beaucoup, en particulier au rôle des protestants dans la constitution des mouvements ouvriers et étudiants ces vingt dernières années. Car il faut, bien entendu, renouer avec l'analyse critique du rôle des intellectuels, et dans le cas chinois depuis 1919, l'on est évidemment tenté de donner une importance centrale à ce problème. Pour ma part, je suis comme tout le monde plus que préoccupé — et moins optimiste que vous — par le fait que le monde intellectuel occidental me semble depuis fort longtemps, mais d'une manière qui s'est fortement accélérée ces cinquante dernières années, engagé dans une pensée critique de l'antimodernité. Ceci commence avec Nietzsche, d'ailleurs. Toute cette pensée strictement critique, postfrancfortoise ou française des années 70, me semble nous avoir laissés dans un état d'abandon intellectuel total, et donc livrés sans idées au monde des marchands. Par contre nous avons affaire dans le cas de l'Amérique latine, des Chinois ou des Polonais à des intellectuels qui retrouvent

## **Les usages de la liberté**

le sens du drame, du théâtre, des conflits. Ceux-ci nous donnent l'exemple de gens qui ont à la fois un formidable attachement à la modernité et le sens de la formation de la conscience moderne.

@

# LA LIBERTÉ À L'ÈRE DU RELATIVISME <sup>1</sup>

## INTRODUCTION

par Bronislaw Baczko  
professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Genève

@

p.235 Il existe une formule rhétorique consacrée servant d'introduction à la présentation d'un conférencier : « Je n'ai pas besoin de vous présenter M. Tel ou Tel... »

Cette fois-ci, c'est, en effet, un peu inutile. Claude Lefort est un éminent philosophe politique dont le rayonnement dépasse largement les frontières de son pays. Nous avons d'ailleurs l'occasion de l'accueillir plusieurs fois à Genève : il a participé à nos *Rencontres*, a donné plusieurs conférences, et a enseigné à la Faculté des Lettres.

Il est donc inutile de le présenter. Cela dit, je le ferai quand même car c'est à la fois un honneur et un plaisir d'accueillir au nom de vous tous Claude Lefort, un cher et vieil ami.

Par son œuvre et, je dirai, par sa vie, Claude Lefort nous apporte un témoignage particulièrement précieux sur l'usage de la liberté. La liberté, il l'a à la fois défendue et pensée ; ces deux aspects sont indissociables dans son œuvre.

Défense de la liberté, d'abord, contre la tyrannie, contre les totalitarismes. Je pense notamment à cette revue remarquable, *Socialisme ou Barbarie*, dont il était cofondateur. Courageusement et à contre-courant, elle soutenait et affirmait les valeurs démocratiques et la tradition socialiste contre l'emprise stalinienne sur les esprits et la vie intellectuelle. Je pense aussi à son livre mémorable *Un homme en trop* (Paris, Le Seuil, 1976) consacré à Soljenitsyne, apportant une analyse profonde et originale de l'univers concentrationnaire du Goulag.

Défense de la liberté mais aussi, sinon surtout, un travail soutenu de penser

---

<sup>1</sup> Le 5 octobre 1989.

## Les usages de la liberté

cette liberté dans le monde moderne. Elève de Merleau-Ponty et éditeur de ses textes, Claude Lefort a fait du politique l'objet central de sa réflexion. La liberté, il l'analyse dans ses rapports avec la modernité et notamment avec la démocratie moderne. Ses ouvrages sont nombreux et je me contente de vous rappeler son maître livre sur Machiavel (*Le travail* p.236 *de l'œuvre*, Paris, Gallimard, 1972), ainsi que les textes réunis dans *Éléments d'une critique de la bureaucratie* (Genève, Droz, 1971) et dans *Invention démocratique* (Paris, Fayard, 1981).

Claude Lefort réunit remarquablement deux démarches : celle d'un historien et celle d'un philosophe. Or, comme on le sait bien, cette réunion ne se fait pas sans problèmes ni difficultés. En effet, elle demande la volonté constante de faire éclater les cloisonnements traditionnels et de s'opposer à une certaine inertie intellectuelle. Je crois cependant que le lieu défini par ces deux démarches, une sorte de carrefour, est particulièrement intéressant pour bien cerner et penser les problèmes de la liberté dans le monde qui est le nôtre.

La liberté est une valeur qui existe et se transforme dans le temps de l'histoire, qui connaît des périodes d'essor mais aussi des époques d'usure et de crise. Tout en exaltant la liberté comme valeur, n'oublions pas ce dernier aspect de son existence historique, autant de dangers qui la guettent. N'oublions pas non plus que la démocratie, qui forme le cadre institutionnel et politique de la liberté moderne, est un système politique fragile. Jamais définitivement acquise, elle est une perpétuelle conquête. Je crois que telle est notamment la grande leçon fournie par l'histoire des systèmes totalitaires. Le fait que nous assistons aujourd'hui à la désagrégation du système communiste ne devrait, en aucun cas, faire oublier cette leçon d'autant plus importante que l'expérience inédite de sortir du communisme n'est toujours qu'à ses débuts, combien difficiles.

La liberté change donc et évolue dans l'histoire qui a tendance, par la force des choses, à mettre en évidence le côté relatif de toutes les valeurs. D'autre part pourtant, la liberté est une valeur fondamentale qui nous permet de juger l'histoire, ses contradictions et ses impasses, de condamner notamment toutes les tyrannies et formes d'oppression qui se réclament de l'Histoire (écrite évidemment avec un H majuscule), de sa marche inéluctable, etc. Il nous faudrait donc penser la liberté à la fois comme relative et comme fondamentale, transcendant le relativisme.

## Les usages de la liberté

Historien et philosophe, Claude Lefort est particulièrement bien placé pour traiter le sujet qu'il nous propose, pour penser la liberté à l'heure du relativisme qui est la nôtre, et, du coup, pour réfléchir sur l'expérience démocratique moderne. Dans la réflexion commune que nous avons engagée durant ces *Rencontres* Claude Lefort a, sans doute, des choses importantes à nous dire.

@

## Les usages de la liberté

**CLAUDE LEFORT** C'est à Paris, où il est né en 1924, que Claude Lefort a effectué toutes ses études jusqu'à l'agrégation de philosophie. Merleau-Ponty fut son professeur au lycée Carnot, en classe terminale. Cette rencontre lui révéla sa vocation de philosophe et laissa une empreinte profonde sur sa pensée. Etroitement lié durant des années avec Merleau-Ponty, Lefort devait plus tard publier ses œuvres posthumes et lui consacrer un certain nombre d'études (*Sur une colonne absente*, Paris, Gallimard, 1978).

Ses travaux ne se laissent pas ranger dans les frontières conventionnelles des disciplines. La philosophie s'y exerce au contact de l'histoire, de la sociologie et de la politique. Analyste précoce du phénomène de la bureaucratie et du totalitarisme, dans une perspective marxiste qu'il devait abandonner plus tard, collaborateur des *Temps modernes*, cofondateur de la revue *Socialisme ou Barbarie*, il approfondit ses réflexions sur les régimes de l'Est et s'oriente vers une conception neuve de la démocratie et une critique des figures de l'idéologie moderne. Interprète de Machiavel auquel il consacre un ouvrage considérable, il s'intéresse à l'essor de l'humanisme en Italie et en France.

Des recherches sur la République florentine au XVe siècle, sur la formation de la monarchie en Europe, sur les nouvelles représentations du pouvoir, de la société et de l'histoire au début du XIXe siècle constituent les jalons d'une entreprise qui se situe sous le signe d'une restauration du politique et tend à déboucher sur une théorie de l'Etat moderne.

Une interrogation sur la nature de l'œuvre, qu'elle soit de philosophie, de littérature, de peinture ou de politique, soutient dans ses travaux l'exercice de l'interprétation.

Après avoir été au cours de sa carrière tantôt enseignant, tantôt chercheur au CNRS, Claude Lefort est directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales.

## CONFÉRENCE DE CLAUDE LEFORT

@

p.237 Nous sommes invités à nous interroger sur les usages de la liberté. Peut-être une réflexion sur notre situation présente serait-elle de nature à nous ouvrir un chemin. En ce moment même, nous faisons un certain usage de la liberté, celle de parler et de communiquer. Les *Rencontres* ont institué l'usage de traiter librement de problèmes d'une portée générale qui échappent à la compétence des spécialistes, ou tout au moins l'excédent. Nous nous conformons à cet usage mais celui-ci ne saurait se confondre

## Les usages de la liberté

avec d'autres usages que nous respectons en notre qualité d'invité. User de la liberté de parole est exercer un droit. L'existence même des *Rencontres* présuppose la reconnaissance de ce droit. Un tel droit fut autrefois l'objet d'une conquête. Ces temps-ci, des millions d'hommes en Europe de l'Est tentent de s'en emparer. Aujourd'hui même, sans doute, des manifestants déferlent dans les rues de Dresde, de Leipzig et de Berlin-Est pour réclamer la liberté de la presse, la liberté d'association, la liberté de réunion dont nous bénéficions. N'oublions donc pas ce que chacun d'entre nous doit à l'établissement d'institutions libres <sup>p.238</sup> dans son usage de la parole. Il nous semble naturel que nul ne nous ait chargé d'instructions à l'ouverture de ces débats, que nul ne surveille nos propos, que notre sécurité soit garantie. C'est que nous nous trouvons dans une grande cité démocratique et non pas à Pékin ou à Bucarest, à Téhéran ou à Damas ou à Cuba. Les libertés dont nous jouissons ont un caractère politique. Ce caractère est méconnu par ceux qui veulent les réduire à des libertés purement individuelles. La liberté de parole ne se conçoit pas sans la liberté de communication. Remarquons que le droit de parler, d'écrire, ne fait qu'un avec le droit d'entendre, de lire. Et remarquons encore que la relation parler-entendre, écrire-lire ne se réduit pas à une relation entre individus. Là où la liberté de parole est instituée, s'effectue une diffusion de la parole ; là où la parole peut se diffuser, se produit une suscitation de la parole, se multiplient des messages, des réponses, des échanges en tout genre dont les effets modifient la pensée même des individus et la vie sociale. En d'autres termes, l'exercice de nos libertés individuelles va de pair avec l'avènement et l'extension d'un espace public.

## Les usages de la liberté

Je m'adresse à un public. Celui-ci n'a pas été sélectionné en fonction de quelques critères particuliers ; sa réunion présuppose l'existence de cet espace où, en droit sinon en fait, chacun est libre de parler et d'entendre, de cet espace où se forment, se distinguent, se transforment des opinions collectives. Dirais-je que son institution me fournit les simples conditions d'un libre exercice de la parole ? Ce serait se méprendre sur sa nature. Il y a des libertés fondamentales qui exigent que certaines conditions soient réunies. Pour que notre liberté de mouvement soit possible, par exemple, il faut bien que nous disposions de voies de circulation et de moyens de transport. Pour que la diffusion de la parole et de l'écrit puisse s'effectuer, il faut aussi un concours de techniques et la mobilisation de ressources financières. Mais l'espace public, dont je parle, est un espace symbolique. Les libertés qui l'instituent, il en est aussi l'instituteur. Disons qu'il est consubstantiel à la démocratie, une certaine forme de société politique, un régime singulier. Le concept de *régime*, nous ne pouvons le confondre avec celui de *constitution* ; il désigne, en outre, un certain genre de vie — au sens qu'évoque l'expression <sup>p.239</sup> *American way of life*, comme note justement Leo Strauss. Mais encore faut-il préciser que ce genre de vie implique une certaine éthique. De celle-ci l'on ne saurait donner une définition ; du moins, n'est-il pas impossible de reconnaître quelques-unes de ses exigences, si l'on considère le dialogue que cette *Rencontre* tente d'instaurer.

Observons d'abord que celui qui s'adresse à un public ne peut se satisfaire de se sentir délivré de contraintes extérieures qui entraveraient son droit à la parole. Il fait un travail sur lui-même pour communiquer ses pensées, s'appliquer à ne pas divaguer,



## Les usages de la liberté

s'imposer une discipline. La parole ne s'exerce pas librement quand par exemple quelqu'un, cédant à son penchant narcissique, se montre plus soucieux de son image que de ce qu'il dit, plus occupé à séduire qu'à convaincre. Mais, jugera-t-on, le désir de l'individu d'assumer la liberté de parole se distingue donc du droit dont il bénéficie. Assurément... Pourtant, ce désir n'est-il pas, pour une part, requis par l'institution du dialogue ? Considérons maintenant ce dialogue lui-même. Pour qu'il réponde à sa vocation, il ne suffit pas que chacun ait le droit de s'exprimer, de prendre quelque part au débat. Négligeons la difficulté qu'il y a toujours à garantir ce droit ; par exemple, des nécessités de fait interdisent de laisser à chacun la possibilité d'intervenir et limitent le temps de parole. Le dialogue, on en conviendra aisément, exige en premier lieu que ceux qui y participent veuillent bien s'entendre l'un l'autre. Cela ne veut pas dire seulement que chacun accueille courtoisement la parole de l'autre. En outre, ce point est essentiel : s'entendre ne signifie pas nécessairement s'accorder. L'important est que chacun se laisse travailler par la parole de l'autre. Telle est la vertu de l'échange. Notons au passage qu'elle est ignorée par des théoriciens contemporains qui cherchent obstinément à définir les conditions idéales de la communication. Pure fiction, en effet, qu'une communication rationnelle. Qu'elle s'exerce entre deux personnes ou dans le cadre d'une collectivité, la communication ne s'extrait jamais du milieu opaque des opinions, des désirs, des passions qui tiennent à l'histoire singulière de chacun. En revanche, elle s'opère miraculeusement, le plus souvent à l'insu des acteurs, quand l'un et l'autre ou les uns <sup>p.240</sup> et les autres gagnent de nouvelles vues sur l'objet en débat, quand les

## Les usages de la liberté

horizons de leur pensée s'élargissent. Or, n'est-ce pas la chance d'un tel processus que fait naître l'existence d'un espace public, puisque sont multipliées les occasions de parler et d'entendre des grandes ou des petites affaires d'intérêt commun ? Sous l'effet de la manifestation d'opinions diverses et souvent opposées, des certitudes se défont, les termes d'un problème se modifient, un changement général des mentalités peut se produire, les données initiales d'une situation vont parfois jusqu'à s'effacer sans pourtant qu'on puisse juger que la Raison ait gouverné ces événements.

Je viens de dire que dans un libre dialogue chacun doit tenir compte de la parole de l'autre. Le mot de *tolérance* s'impose donc. De fait, la tolérance est considérée à juste titre comme une vertu démocratique. Toutefois, à ce moment de notre réflexion, il vaut la peine de repérer les dangers auxquels elle nous expose. Revenons à notre *Rencontre*. Nous voici, quelques-uns, appelés à traiter d'un même sujet, chacun à sa manière propre. Il est aussi prévu que les exposés donneront lieu à un entretien auquel participeront, dans un premier moment, leurs auteurs et quelques interlocuteurs privilégiés qu'on nomme *discutants*. Les échanges montreront leur fécondité, s'ils rendent manifestes soit des affinités, soit des divergences et, dans l'une ou l'autre hypothèse, s'ils jettent quelque nouvelle lumière sur les usages de la liberté. Toutefois, il se peut qu'il en aille autrement ; il se peut que les uns et les autres, de crainte de paraître dogmatiques, renoncent tacitement à s'entre-critiquer et ne fassent que produire les signes d'une mutuelle reconnaissance. Dans ce cas, la vérité du dialogue est menacée par la tolérance, tout autant qu'elle l'aurait été par l'intolérance. La tolérance, ainsi pratiquée, suppose un

## Les usages de la liberté

pacte implicite qui, s'il était énoncé, s'avérerait absurde. Nul ne peut en effet se dédoubler, être un acteur du dialogue, l'un de ses instituteurs, et s'en faire le spectateur, appréhender objectivement ses propos comme propos parmi d'autres. Quant au public, ses dispositions se prêtent au doute. Ne peut-il se faire qu'il cède à l'attrait de la pluralité des points de vue et que le plaisir de passer de l'un à l'autre l'emporte sur l'exigence de juger ? En d'autres termes, la tolérance risque de s'abîmer dans le relativisme.

p.241 Or cet exemple contient un enseignement de plus large portée. La vertu de la démocratie qui est de tenir en échec les diverses formes de dogmatisme porte à son envers le vice du relativisme. Certes, la société politique est déchirée par la compétition des partis et par des conflits d'intérêts. Mais l'acuité des oppositions dans la pratique s'accompagne d'un refus de plus en plus répandu à trancher, en théorie, entre des valeurs qu'on juge, chacune, dépendante de choix individuels ou collectifs et de circonstances. La science seule, celle qu'on dit exacte, se voit reconnue une autorité inconditionnelle, encore que son principe reste dans la brume, puisque l'on admet communément qu'elle est impuissante à décider de ce qui est le bien et de ce qui est le mal, le légitime et l'illégitime, ou le vrai et le faux sitôt que le mécanisme de la preuve lui échappe. La science s'accommode du relativisme ; davantage, elle le suscite. Or le relativisme atteint à son plus haut degré, quand on en vient à s'interroger sur la valeur de la démocratie. Ceux-là mêmes qui lui sont attachés et défendent volontiers les droits de l'homme ne pensent le plus souvent qu'énoncer une préférence. Tel est le prestige qu'a gagné la notion de culture, sous l'effet de

## Les usages de la liberté

l'essor de la connaissance historique et anthropologique, que nul système de valeurs ne semble pouvoir prétendre à l'universalité. Le schéma que j'esquissais à l'examen du dialogue que nous poursuivons ici s'applique à nouveau. Le rejet du dogmatisme trouve son équivalent dans celui de l'ethnocentrisme ; tout se passe comme si, pour nous en protéger, nous nous évadions de notre temps et de notre société pour embrasser d'un regard neutre toutes les cultures et convertir la nôtre en une simple variante de l'espèce humaine. Encore cette attitude ne procède-t-elle pas seulement de la critique, en soi légitime, de l'ethnocentrisme. Le relativisme relève aussi d'un autre motif que la tolérance. Il arrive qu'il dissimule le mépris de l'autre. Qui n'a pas entendu dire, par exemple, que le modèle chinois était bon pour les Chinois, le modèle russe pour les Russes ou que les nations sous-développées ne pouvaient s'accommoder que de dictatures.

Comme vous l'entendez, je m'essaie à interroger la démocratie à partir d'une réflexion sur notre *Rencontre*. Permettez-moi de suivre <sup>p.242</sup> cette piste un moment encore. Nous sommes réunis pour un libre débat. Aucun critère précis, disais-je, n'a décidé de la composition du public. Nous ne sommes pas une société savante. En outre, le thème dont nous traitons est d'une grande généralité. Il est philosophique et rejoint les préoccupations de l'opinion. Il n'y a pas lieu de s'étonner de ce double caractère car la philosophie, pour peu qu'elle ne soit pas conçue comme une spécialité, se tient au plus proche de l'opinion. Mais n'est-ce pas l'occasion de nous interroger à nouveau sur le statut de la parole publique, d'une parole qui n'est pas celle du spécialiste ? L'essor de la parole

## Les usages de la liberté

publique, qui a accompagné l'établissement et le développement d'un espace public, a résulté de la levée de puissants interdits, notamment religieux et politiques. La faculté de parler publiquement de ce qui, auparavant, ne devait pas être dit, ou ne pouvait même venir à s'énoncer, est liée à la transgression des frontières qui assignaient à chaque institution sa fonction naturelle. Cependant dire, penser, sentir, quoiqu'ils ne soient pas identiques, ne sont pas séparables. La libération de la parole va de pair avec un pouvoir d'investigation sur ce qui était autrefois *exclu*, comme indigne d'être pensé ou indigne d'être vu ou renvoyé à l'insignifiance. Ainsi se créent de nouvelles ressources pour la littérature, la poésie mais aussi l'histoire qui s'ouvre à la multiplicité des temps, l'anthropologie qui s'ouvre à la diversité des cultures, la psychanalyse qui s'ouvre à l'inconscient, au latent. Certes, une parole publique s'exerçait antérieurement, mais elle demeurait dans les limites de milieux privilégiés. La parole qui devient publique au sens où nous l'entendons à présent est cette parole qui ignore les barrières que dressaient autrefois les différences des classes, des ordres, des milieux, des races. De telles différences rendaient impossible l'institution d'un espace en droit ouvert à tous. En outre, la reconnaissance de la liberté de parole recèle une injonction faite à l'individu d'assumer ses droits, c'est-à-dire de faire droit à sa parole et du même coup de faire droit à ses pensées. La naissance de l'espace public, la libération de la parole coïncident avec l'ouverture du champ du dicible et l'ouverture, par là même, du champ du pensable. J'entends ainsi que ce qui ne pouvait être communiqué ou peut-être ne pouvait se dire à soi-même, cela <sup>p.243</sup> désormais, non seulement peut, mais en

## Les usages de la liberté

quelque sorte doit trouver expression. Ainsi se crée une disponibilité nouvelle pour accueillir l'étranger et, aussi bien, l'étrange.

Cependant, à considérer l'ouverture du champ du dicible et du pensable, on se trouve aussitôt reconduit devant la question du relativisme. La parole, la pensée ne sont-elles pas exposées à tout accueillir également ? Le mouvement incessant de la découverte ne va-t-il pas de pair avec un mouvement de dissolution de toute identité ? Référons-nous un moment à Nietzsche qui, le premier sans doute, et mieux que tout autre, nous rend sensibles à cette ambiguïté, notamment dans *Par-delà le bien et le mal*. L'aphorisme intitulé *Le sens historique* témoigne de l'extraordinaire tourbillon de sa pensée et dévoile l'étrangeté de notre condition. Nietzsche dénonce la perte des critères de l'absolu, qui étaient autrefois ceux d'une culture aristocratique ; il dénonce l'attrait qu'exerce sur ses contemporains ce qu'il appelle le « bazar démocratique », il dénonce tous les travestissements de l'homme moderne sous les costumes des diverses époques ou des diverses cultures et, dans le même temps, il s'exalte à l'idée de nouveaux pouvoirs qui naissent de la quête de l'infini.

Le métis européen, écrit-il, un plébéen somme toute assez laid, a absolument besoin d'un travesti. L'histoire lui sert d'une garde-robe de costumes divers. Il voit qu'aucun n'est absolument fait pour lui, il en change sans se lasser.

Puis un peu plus loin, reprenant la même image, il précise :

Ce sens historique que nous revendiquons, nous Européens, comme notre don particulier, nous est venu à la suite de l'état de semi-barbarie séduisante et folle dans laquelle l'Europe a été plongée par suite du mélange démocratique des classes et des races. Le XIX<sup>e</sup> siècle a été le premier à connaître ce sens, son sixième sens.

## Les usages de la liberté

Sa pensée semble un moment se résumer à l'affirmation que « nous sommes maintenant une sorte de chaos ». Mais elle se modifie aussitôt :

Finally, l'esprit, comme je l'ai dit, y trouve son compte. La semi-barbarie de nos corps et de nos besoins nous procure un peu partout des accès secrets qui ont toujours été ignorés des siècles aristocratiques. Et, dans la mesure où la majeure partie de la civilisation humaine n'a jamais été qu'une semi-barbarie, le sens historique signifie à peu près le sens et l'instinct de toute chose, le goût de toute chose, le langage de toute chose, en quoi il s'avère aussitôt comme un sens roturier.

p.244 Emporté par ce jugement, Nietzsche rappelle que nous avons gagné le pouvoir de comprendre Homère, tandis que Voltaire en était incapable. Le portrait qu'il trace alors des aristocrates du siècle précédent manifeste son mépris :

Leur goût très catégorique, leur dégoût facile, leur réserve hésitante à l'égard de tout ce qui leur était étranger, leur crainte de faire preuve de mauvais goût en témoignant d'une très vive curiosité et, surtout, cette répugnance qu'éprouve cette civilisation aristocratique et sûre d'elle-même à s'avouer une convoitise nouvelle, à reconnaître que ce qu'elle possède ne la satisfait pas et qu'elle admire l'étranger, tout cela oriente et prédispose défavorablement ces aristocrates par rapport aux meilleures choses du monde. Rien de plus étranger à ces hommes-là que le sens historique et sa curiosité...

mais ajoute-t-il, il est vrai, « sa curiosité rampante et plébéienne ». Non moins éloquente est sa référence à Shakespeare :

cette étonnante synthèse des goûts espagnols, mauresques et saxons qui aurait fait s'étrangler de rire ou d'indignation un citoyen de l'antique Athènes, un ami d'Eschyle. Nous, au contraire, nous accueillons de tout cœur avec une familiarité secrète, ce bariolage insensé.

## Les usages de la liberté

Notons au passage que les termes *bariolage* et *bazar* qui reviennent sous sa plume sont ceux dont usait Platon pour décrire la société et l'homme démocratiques dans la *République*.

Ce pêle-mêle de tout ce qu'il y a de plus délicat et de tout ce qu'il y a de plus grossier et de plus artificiel au monde, nous y goûtons, dans Shakespeare, un raffinement d'art préparé tout exprès à notre intention sans nous laisser incommoder par les relents écœurants et la promiscuité de la plèbe anglaise où se nourrissent l'art et le goût de Shakespeare.

Cependant, par un nouveau retournement, Nietzsche rabaisse les modernes :

Peut-être avons-nous perdu tout simplement le bon goût. Notre grande vertu, notre sens historique, peut-être s'opposent-ils nécessairement au bon goût, du moins au meilleur goût ; peut-être ne savons-nous reproduire en nous que maladroitement, avec hésitation et sous la contrainte ces brèves et suprêmes rencontres, heureuse apothéose de la vie humaine, qui jettent çà et là un rapide éclat ; ces instants de miracle où quelque force s'est volontairement arrêtée devant la démesure et l'illimité, où elle a goûté une surabondance de plaisirs subtils à freiner brusquement, à se changer en pierre, à s'arrêter court et à se raidir sur un sol encore frémissant.

p.245 Mais tel n'est pas le dernier mot. Après avoir observé que « la mesure nous est étrangère », il conclut :

Tel le cavalier sur un cheval écumant, nous lâchons les rênes devant l'infini, nous, hommes modernes à demi-barbares et nous ne savourons la félicité suprême que dans le moment où nous sommes le plus en péril.

Je me suis permis ces longues citations, parce que Nietzsche a au plus haut degré le sens du danger que comporte le relativisme, et qu'en même temps, il s'émerveille de la démesure qui permet de franchir toutes les limites dans lesquelles se tenait la pensée



## Les usages de la liberté

aristocratique quoique celle-ci seule ait su produire des œuvres qui atteignaient à leur accomplissement.

Encore est-il un autre phénomène qui devrait retenir notre attention, quand nous nous interrogeons sur ce qu'est devenu l'usage de la liberté de parole qui est à présent le nôtre. Le mouvement de la parole, d'une parole sans entrave, qui s'emporte dans toutes les directions tend de nos jours à engendrer l'illusion d'un *tout dicible*. Tel semble le nouveau principe : que tout soit dit ou que l'on puisse tout dire ; que rien ne soit dérobé en droit à notre pouvoir de divulgation. Sans doute doit-on noter que cette illusion s'entretient de la foi dans la science. Je ne pense pas tant à la place toujours plus importante qu'acquiert la vulgarisation scientifique de type traditionnel ; j'observe plutôt le rôle croissant que jouent la psychologie, la sociologie, la psychanalyse, la médecine dans les médias. Il semble qu'un bavardage savant, incessant, veuille enseigner à chacun ce qu'est l'art de bien vivre, l'art de la diététique, l'art d'élever ses enfants, l'art de communiquer avec les autres, l'art de pratiquer la sexualité... Négligeons les exemples, si instructifs soient-ils, pour ne retenir que l'essentiel : tout devient objet de discours et, de ce fait, la parole déferle dans toutes les directions. Aussi bien, imputerait-on à tort à la télévision, la radio et la presse une action qu'elles ne font qu'amplifier. La production intellectuelle porte pareillement les signes troublants de la publicité de la parole. Qu'on songe seulement à la prolifération des livres chaque jour, des publications en tout genre, à celle des interviews, des confidences que livrent petits et grands écrivains, à la fabrication accélérée de <sup>p.246</sup> colloques sur les sujets les plus variés... Ce phénomène n'est pas nouveau,

## Les usages de la liberté

nous en trouvons la trace dès que se dessinent les traits de la démocratie ; du moins s'est-il prodigieusement accentué. Il fallait à Chateaubriand un grand génie d'anticipation pour noter dans les dernières pages des *Mémoires d'outre-tombe* : « L'invasion des idées a succédé à l'invasion des barbares. » Le même génie se retrouve chez Tocqueville, qui intitulait l'un des premiers chapitres du second volume de *De la démocratie en Amérique* « L'industrie littéraire ». Il écrivait là : « Pour quelques grands écrivains qu'on y voit dans notre temps, on y compte par milliers des vendeurs d'idées. »

Ainsi quand nous interrogeons les usages de la liberté, nous ne pouvons manquer de sentir le danger qui nous menace, danger intime puisque nous avons part de quelque manière à ce vaste mouvement de la parole et que nous ne savons si nous sommes capables de résister à sa force d'entraînement. A ce danger s'en ajoute un autre que suscite notre condition d'intellectuel philosopant. Je ne trouve pas de meilleur mot pour qualifier la position que nous occupons dans cette *Rencontre*. Or, l'espèce des intellectuels philosophants se distingue par un trait singulier ; elle n'existe qu'en raison de la distance qu'elle veut prendre vis-à-vis des intellectuels spécialistes, des hommes politiques et des représentants divers de l'opinion. Dans le souci de cette distance, on reconnaît le signe d'une exigence de la pensée, démesurée peut-être, mais irrécusable, celle de transgresser les limites de toute connaissance particulière et de se libérer des préjugés qui commandent l'expérience du monde, les notions communes du vrai et du faux, du bien et du mal, du juste et de l'injuste. Qu'une telle exigence soit ancienne, chacun le sait : elle est au fondement de la philosophie. Pourtant, nous

## Les usages de la liberté

n'aurions pas l'idée d'appeler Socrate, Descartes ou Hegel un intellectuel philosopant. Celui-ci relève, disais-je, d'une espèce dont on peut juger qu'elle se forma au XVIII<sup>e</sup> siècle, mais qui s'est développée avec l'essor de la démocratie et prolifère de nos jours. Elle est notamment occupée à juger du « temps présent », à discerner dans ce temps présent les signes du sort de l'humanité. Peut-être nos contemporains seraient-ils plus prudents et plus modestes dans leurs <sup>p.247</sup> diagnostics sur ce qu'on appelle communément la « crise de notre temps » s'ils étaient attentifs à ceux qui furent formulés par leurs prédécesseurs dans la première partie de ce siècle ou bien au cours du siècle précédent. Ils devraient convenir que, loin d'être toute-puissante, la foi dans la Raison, dans le Progrès ou dans l'Humanité, à l'époque où elle semblait le plus ferme et chez ceux-là mêmes qui l'affirmaient, s'est accompagnée d'une hantise de la décadence ou de la barbarie. Ils devraient convenir que Weber lui-même ne fut pas le premier à parler de désenchantement, Spengler, le premier à annoncer le déclin de l'Occident ou Heidegger, le premier à dénoncer l'effacement du *je* sous le *On*. Ou convenir encore que ce qui apparaît à présent comme l'effondrement des grandes croyances, ou qu'on appelle la fin des idéologies, inquiétait déjà autrefois. *Comment les dogmes finissent* n'était qu'une formule frappante parmi d'autres.

Pour m'en tenir à la conjoncture présente, je me risquerai à dire qu'elle se distingue par la propension de l'intellectuel philosopant à choisir une posture qui le rende insensible aux ambiguïtés de notre temps, et le plus souvent au phénomène démocratique comme tel.

Contentons-nous de faire entrevoir deux postures : en premier

## Les usages de la liberté

lieu, celle dont témoigne sous des versions quelque peu différentes, un nouveau discours humaniste, universaliste, rationaliste, libéral. Ce discours à la fois philosophique et politique tire parti du reflux des espérances longtemps suscitées par le marxisme et, plus généralement, le socialisme. A le suivre, la passion aveugle de l'égalitarisme, la conversion d'une culture libérale en une culture de masse, d'une société différenciée en une société homogène, d'un Etat libéral en un Etat-providence engendrent le *nivellement*. L'homme moderne est devenu un consommateur des produits sans cesse multipliés de la technique, des divertissements, des informations, de l'éducation. La curiosité, le discernement, le sens de l'effort s'effacent. Les figures de l'autorité, le pouvoir de la règle se décomposent. Les individus se montrent à la fois déracinés et agglutinés ; incapables de croire en quelque vérité qui excède la mesure de leur intérêt ou de leur plaisir et de mettre de l'ordre dans leurs propres désirs. Les voilà la proie du relativisme. Se complaisant dans <sup>p.248</sup> l'irresponsabilité, ils ne se conçoivent déjà plus comme des citoyens, mais attendent de l'Etat qu'il réponde à leurs besoins.

En liaison avec cette critique sociopolitique se dessine une restauration de la philosophie du Sujet — d'un Sujet qu'il importe d'extraire de l'élément trouble, irrationnel que constituent l'histoire, la société, ou la vie inconsciente. Tantôt Tocqueville, tantôt Kant sont invoqués au service soit du libéralisme, soit du rationalisme. Et, de fait, on doit à Tocqueville la première analyse des vices de la démocratie moderne. Il a su déceler les progrès du nivellement : à la fois l'isolement de l'individu et son engloutissement dans la masse, sa faiblesse face au pouvoir social, l'expansion de l'Etat tutélaire. Mais sa recherche était

## Les usages de la liberté

constamment guidée par le souci de dévoiler les ambiguïtés de la « révolution démocratique ». Il pratiquait une sorte de fouille dans la chair du social. De chaque phénomène, il s'attachait à découvrir l'envers. L'essor des libertés politiques et individuelles faisait l'objet de son admiration ; il en montrait la contrepartie et parfois quel était aussi l'effet en retour de cette contrepartie. En revanche, le discours qui s'abat à présent sur notre société est catégorique. Il dénonce le nivellement et lui-même s'adonne au nivellement. Le concept de masse lui épargne toute question sur la diversité que celle-ci recouvre. Que la société soit à la fois plus homogène et plus hétérogène qu'elle ne le fut jamais ne lui importe pas. Or comment ne pas s'interroger ? De quel savoir dispose le critique pour décider, par exemple, de ce que les individus peuvent capter des émissions de la télévision qui ne se résument pas à la vulgarité de tel ou tel spectacle de variétés, mais ouvrent des perspectives sur le monde qui incitent chacun à s'évader de son univers privé ? De quel savoir dispose-t-il encore pour décider, par exemple, que les voyages, ou la fréquentation des musées n'excitent en rien la curiosité des individus ; que rien ne met en défaut la conduite coutumière du troupeau ? N'est-ce pas le comble de l'artifice, se dit-on encore, que de trancher entre le Sujet et l'individu et de renvoyer ce dernier à la pure contingence de sa condition ? N'est-il pas vrai que la recherche de l'autonomie va de pair avec le pouvoir d'accepter l'inconnu en soi-même, la part de l'obscur ? Ou bien n'est-il pas dérisoire de présenter l'Etat-providence comme une <sup>p.249</sup> version « douce » de l'Etat totalitaire, alors que ce dernier ne s'est jamais soucié du bien-être de la « masse » et qu'en fait l'appareil de l'Etat s'y est disloqué pour céder la place à un pouvoir affranchi de toutes

## Les usages de la liberté

normes ? Ou bien enfin, quel recours trouvons-nous dans un nouveau rationalisme et dans la fabrication de modèles de communication ou de modèles de justice, pour interpréter les conflits permanents qu'ont toujours suscités les intérêts et les passions et pour comprendre le déchaînement de violences auquel ont donné lieu les deux dernières guerres mondiales et les aventures démentes du nazisme et du stalinisme ? Questions disparates, assurément, mais qui ne tendent qu'à faire entrevoir l'arrogance de quelques penseurs dont il paraît inutile de citer les noms.

La seconde posture qui m'importe est celle des intellectuels qui profèrent la condamnation de toute la tradition occidentale. Pour ceux-là, le « temps présent » nous ferait découvrir où conduit le projet de la Raison — un projet dont ils n'hésitent pas à trouver l'origine chez Platon et qui se voit pleinement formulé au temps des Lumières. A les suivre, il n'est d'autre tâche que de penser la fin de la métaphysique. Déconstruire est le mot d'ordre philosophique — puisqu'il reste de la philosophie la ressource qu'elle offre de labourer inlassablement. C'est l'Homme, l'Esprit, la Raison, l'Histoire, c'est l'éthique et le politique qui sont l'objet de la déconstruction. Exercice laborieux, qu'on croirait volontiers superflu, si notre temps est celui des ruines ; mais qui est censé se justifier de ce que la métaphysique survit sous les traits de la technique ou de la technoscience. La critique de la toute-puissance de la technique s'exerce, on le sait, dans le sillage de Heidegger. Il vaut la peine de le rappeler, puisqu'elle s'alliait dans son œuvre à la répulsion que lui inspirait la démocratie, c'est-à-dire un régime qui fait une place au conflit, à la diversité des modes de connaissance et des modes de vie, au débat

## Les usages de la liberté

public, à une interrogation continuée sur le légitime et l'illégitime. Or ne faut-il pas s'étonner que le penseur qui décrit le monde moderne comme de part en part régi par la technique ait pu chercher le salut dans le national-socialisme, soit dans un mouvement qui tendait à imposer la plus stricte réglementation de toutes les activités sociales et assujettir chacun à sa fonction ? N'est-ce pas la démocratie <sup>p.250</sup> qui seule peut mettre en échec la dynamique de la technique ? Remarquable est à présent l'argumentation des plus brillants successeurs de Heidegger. Condamnant l'erreur ou la faute que celui-ci a commise en s'engageant dans le nazisme, ils n'en reprennent pas moins sa thèse sur l'ère de la technique, en affirmant impudemment que le génocide des Juifs dévoile l'essence de l'Occident. C'est ainsi que l'humanisme se voit retourné comme un gant. On croyait qu'il constituait la cible de Hitler, et l'on doit apprendre qu'Hitler en était l'héritier, qu'il tirait à son insu les dernières conséquences du projet de la Raison.

Ne renaît-il pas ainsi, de nos jours, un mode de pensée qui reste proche de celui d'intellectuels allemands dans les années 20 ou le début des années 30 ? Décidément, la démocratie demeure, pour beaucoup, un objet de mépris. D'un côté, l'on juge qu'elle étouffe les libertés ; d'un autre côté, la notion même de liberté paraît inconsistante. Cette observation, comme mes remarques précédentes, est à l'origine de mon souci face à la question posée. Ne jugeons pas de haut et, pour ainsi dire, du dehors, la société dans laquelle nous vivons, gardons-nous d'une manière de critiquer les usages de la liberté qui nous ferait oublier que nous tirons de l'expérience de la démocratie notre pouvoir de la déchiffrer ; ne versons ni dans un relativisme ni dans un

## Les usages de la liberté

universalisme qui nous déroberaient le sens de notre situation ; opposons-leur une interrogation seule susceptible de déceler le doute qui habite notre temps et de lui faire droit.

\*

### Entretien <sup>1</sup>

@

**M. BRONISLAW BACZKO** : Permettez-moi de vous présenter les participants à cette discussion : MM. Robert Roth, professeur à la Faculté de Droit de l'Université de Genève ; Salvatore Veca ; Philippe Burrin, historien et professeur à l'Institut universitaire de Hautes Etudes internationales à Genève ; Giovanni Busino, philosophe et sociologue, professeur à l'Université de Lausanne et à la Faculté des Lettres de l'Université de Genève.

p.251 Je poserai moi-même une première question qui concerne la publicité de la parole. Votre développement fut pour moi très important et m'a interpellé sur un point ; mais je commencerai tout d'abord par une remarque lexicologique. J'ai été très heureux de retrouver le mot *la publicité* pour la raison suivante : ce mot se dégrade, il faisait partie essentielle, intégrante, du langage politique libéral du XIX<sup>e</sup> siècle et il s'est perdu complètement aujourd'hui ; la publicité, c'est ce qui interrompt le film. Or ce qui est curieux, c'est que ce mot nous revient par des voies détournées, à savoir que le mot *publicité* c'est *glasnost*, qui signifie tout simplement « la publicité », « la parole publique », mot emprunté par Gorbatchev, puisé dans le langage libéral russe de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Ce parcours linguistique est assez curieux et intéressant.

J'ai été surtout sensible au problème concernant le risque de dérapage vers le relativisme. On pourrait également ajouter que s'il y a relativisme, il y a aussi chance offerte à la démagogie : pluralisme des valeurs, absence de critères absolus, c'est-à-dire modernisation de la figure ancienne qu'est le démagogue. Il est évident que lorsque le relativisme l'emporte, cette perversion de l'éthique

---

<sup>1</sup> Le 6 octobre 1989.



## Les usages de la liberté

démocratique met en péril la démocratie qui tombe en crise. Ce qui m'inquiète, c'est que je n'ai pas très bien saisi dans la conférence la réponse à la question suivante : dans quelle mesure la démocratie dispose-t-elle de ressources propres, de structures à mécanismes propres, pour pallier ce risque de glissement du pluralisme et des conflictualités indispensables à l'espace démocratique vers le relativisme des valeurs, qui représente un danger mortel pour cet espace ?

**M. CLAUDE LEFORT** : Un mot tout d'abord dans le prolongement de ce que vous dites sur le relativisme : le relativisme est la version douce, pacifique, du nihilisme et le nihilisme contient la virtualité de la terreur. Quand on s'interroge sur le relativisme en démocratie, il faut penser qu'en dessous de cette exhibition de la tolérance des points de vue, du « chacun son droit, chacun sa vérité », il y a la menace du néant et que du néant sort le nazisme. Il en est sorti ; autre chose pourrait en sortir. Soudain, il y a la puissance d'une auto-affirmation à partir de Rien ; il faut donc prendre garde.

Lorsque vous dites, d'autre part, que le relativisme est immédiatement lié à la démagogie, c'est l'autre aspect important, parce qu'effectivement, un système politique, au sens conventionnel du terme, peut être profondément corrompu par l'existence du relativisme, le problème étant pour chacun de séduire. Cela a été magnifiquement dit par Platon dans la *République*. Rappelons-nous qu'en deçà de la démocratie moderne, de l'essor du capitalisme, de l'essor de la technique, de l'essor de la représentation qui caractérisent notre démocratie, il y a dans la démocratie comme telle quelque chose qui se prête au relativisme et par là même à la possibilité de ce que Platon appelait le « mouvement de basculement dans la tyrannie ». Il est très surprenant de voir comment cette articulation en fonction du : p.252 « il n'y a rien qui vaille absolument » et du : « il n'y a plus de repère qui permette de distinguer la place du maître de celle de l'élève, la place de l'homme de celle de la femme, etc. », en fonction donc de cette dissolution, comment cette articulation peut susciter une réaffirmation brutale de l'identité et surtout de la communauté.

La question posée est d'une extrême difficulté : « Qu'y a-t-il dans la démocratie qui lui donne la ressource de se retirer du relativisme ? » J'aurais tendance à répondre que ce n'est rien d'autre que le désir de liberté. Ce à quoi

## Les usages de la liberté

vous pouvez peut-être me répondre que c'est une tautologie, mais qu'en même temps on ne peut pas définir la liberté. La Boétie le disait déjà. Tocqueville le disait également à sa manière. Tant qu'il y a un désir partagé de liberté, il peut y avoir échec au relativisme, parce que le désir de liberté ne se traduit pas simplement par « l'expression sans contrôle de mes préférences » — concept fortement souligné par M. Veca et qui fait partie du vocabulaire d'un certain type de philosophie que je récusé entièrement —, la liberté n'est pas l'expression de ma préférence, la liberté c'est quelque chose qui m'impose la parole, et je ne peux pas prendre la parole, je ne peux pas défendre la parole si je ne vise pas quelque chose qui, pour moi, est vrai. Je dois ma parole aux autres, comme les autres me doivent la leur. Le relativisme est tenu en échec, tant qu'il y a au cœur de cette société la possibilité et la capacité de débattre. C'est pourquoi j'insiste sur la démocratie et non sur la modernité.

**M. SALVARORE VECA** : Ma première question concerne la liberté de parole et l'espace public. Cet espace est nécessairement le libéralisme. Ce n'est pas quelque chose qui a nécessairement affaire avec la démocratie et il faut définir le concept de démocratie : un arrangement institutionnel composé de droits, d'agences collectives, de lois, éléments qui composent la trentaine de démocraties existant actuellement dans le monde.

Voyez-vous ou non une différence entre le problème libéral du droit de parole et la prise de la parole dans l'espace public de la démocratie ? Parce que si ce n'est pas le cas, je ne comprends pas dans quel sens la démocratie est un problème pour vous. Mais si la démocratie, telle qu'elle est, est pour vous un problème sérieux, quelle est alors votre thèse sur l'espace public dans le cadre de la théorie de la démocratie ? Vous avez esquissé critiquement deux thèses : la thèse libérale du sujet et la thèse de la destruction du sujet. Mais quelle est la troisième thèse, la vôtre ? Qu'arrive-t-il si on accepte la conjonction du libéralisme et de la démocratie, ou leur tension ?

Deuxième problème : le relativisme et la théorie de la démocratie. Il me paraît qu'il s'agit pour vous d'un point central et pas du tout marginal. Vous avez à ce propos cité Nietzsche, qui ne me semble pas pertinent à cet égard. Puis, vous avez cité la télévision, qui est par contre très pertinente. Quelle est votre thèse sur le relativisme parmi les nombreuses thèses existantes ?

## Les usages de la liberté

p.253 Troisième question : la thèse du sujet et la thèse de la destruction du sujet. Tout d'abord, vous avez défini deux familles de thèses philosophiques. La première concerne un discours universaliste, humaniste, rationaliste. Selon vous, il semble que cela ne fonctionne pas. Je n'ai pas compris pourquoi. Ensuite, et là je suis d'accord avec vous, vous faites le procès de l'Occident où également cela ne fonctionne pas : antihumanisme, fin de la métaphysique, destin de la technique, etc. Alors, je pose la question : « Que faire ? »

Finalement, j'aimerais faire quelques remarques : à la fin du siècle point la solitude normative de la démocratie. Je me réfère à la crise de l'ancien régime communiste. Face à cette solitude de la démocratie, ne devrions-nous pas nous responsabiliser ?

Second point : il y a environ un milliard d'êtres humains dans les pays riches, environ trois milliards dans les pays pauvres traditionnels et un milliard dans les pays damnés de la terre. Le projet moderne, la modernité avec son héritage et sa conscience critique, avec la promesse de la citoyenneté, n'est pas le seul rêve raisonnable pour ceux qui prennent au sérieux la difficile, instable et fragile démocratie inachevée, dans la tension ressentie entre démocratie réelle et démocratie possible.

Troisième point : quel est votre argument à propos des chances de la démocratie pour les sociétés et les formes de vie qui ne sont pas caractérisées par la tradition démocratique ?

**M. CLAUDE LEFORT** : Je commence par ce dernier point auquel il est très difficile de répondre. Il va de soi que la démocratie n'est pas un produit d'exportation et que l'on ne peut pas imposer la démocratie ici et là. De grands pays, tels que les pays européens ou les Etats-Unis qui ont une politique soit directement soit indirectement impérialiste, ont gardé la démocratie pour eux et ne se sont nullement souciés de la développer dans leurs colonies, qu'elles fussent devenues de droit pour les Français et les Anglais ou indirectes pour les Américains. Je crois que nous sommes arrivés à un temps où il paraît évident qu'il n'y a plus d'oppression directe qui puisse s'exercer sur les pays les plus démunis ; elle s'exerce par des moyens économiques ou indirects.

Dans quelle mesure la démocratie est-elle possible dans des pays qui n'ont pas de tradition démocratique ? Je crois qu'il faut ici distinguer plusieurs cas. Il

## Les usages de la liberté

est possible, dans des pays africains qui ont eu des traditions communautaires extrêmement puissantes — qui sont aujourd’hui démantelées —, que des formes de démocratie sensiblement différentes de la nôtre apparaissent, pouvant avoir une accentuation communautaire beaucoup plus forte que dans nos pays, mais qui seront des démocraties pour autant qu’il y aura une liberté de parole, une liberté d’association garantie, que la sécurité sera assurée aux opposants et qu’il y aura reconnaissance de fait d’une hétérogénéité culturelle. De jeunes Africains de la République centrafricaine, du Sénégal, de la Côte d’Ivoire m’ont fait voir qu’il y avait <sup>p.254</sup> vraiment une exigence démocratique qu’ils puisaient dans la tradition occidentale. C’est peut-être un cas limite.

Prenons un autre cas : la Chine. J’ai eu d’instinct un sentiment de révolusion devant ces intellectuels français de gauche qui osaient dire à la télévision que la démocratie n’était pas bonne pour les Chinois. Les événements nous ont montré depuis que les Chinois revendiquent eux aussi la liberté de parole, de mouvement, d’entreprendre.

La démocratie n’est pas un modèle qui se distribue ; il s’impose encore moins ; mais il me semble qu’il y a, à travers des singularités culturelles considérables, partout aujourd’hui, une attraction pour cette possibilité d’être reconnu dans son propre pays avec ses propres idées, avec les moyens de défendre les causes qui vous associent à d’autres. Ceci est très général mais fort important.

Je reviens à une question que je n’ai pas pu développer dans mon exposé. J’ai dit qu’il y avait deux postures dont l’une sous-tendait un discours que je qualifiais à la fois d’humaniste, de rationaliste, d’universaliste, de libéral. Ce discours a de nombreuses versions. Il n’y a pas très longtemps est sorti un livre du philosophe américain Allan Bloom, un immense pamphlet talentueux contre la démocratie au nom du libéralisme <sup>1</sup>. Il entend par là le nivellement, l’uniformisation, grâce au développement de la technique, grâce à la société de consommation, grâce au bombardement d’informations par les médias. Il relève la détérioration du système d’enseignement aux Etats-Unis, le fait qu’au nom des minorités et des quotas que l’on doit réserver aux Noirs, on refuse à des Blancs des postes auxquels ils ont droit. Il montre que le tableau démocratique

---

<sup>1</sup> *L’Ame désarmée : essai sur le déclin de la culture générale*, Paris, Julliard, 1987.

## Les usages de la liberté

est beaucoup plus compliqué qu'on ne le dit, car il n'est pas seulement vrai que les Noirs sont les plus démunis et qu'ils continuent aujourd'hui d'être opprimés massivement, mais, dit-il, il y a des manières de vouloir résoudre ce problème qui affaiblissent la qualité, les exigences qui sont celles de l'éducation dans une université américaine. Toute une série de critiques de cette sorte sont faites. Ces critiques, qui sont légitimes pour une part, passent complètement sous silence l'autre côté des choses, à savoir que la démocratie américaine est confrontée au problème d'assimiler un nombre incroyable de minorités, de gens de niveaux différents. On ne peut pas simplement répondre en essayant de restreindre les droits politiques ; tout le monde est démocrate aujourd'hui. On essaie donc d'établir des barrières pour séparer ce qui serait l'élite virtuelle de ce qu'est le grand nombre. Or je pense que si difficiles que soient les solutions, pour autant qu'il y en ait, ou si énormes que soient les problèmes, ils sont à traiter comme tels. C'est pour cette raison que je parlais de la démocratie telle qu'elle est ; nous ne pouvons que la prendre avec sa cohorte d'incultes, de démunis, d'exclus. A partir de là, toute l'imagination doit être mobilisée pour faire que les enfants ne se mettent pas tous à bredouiller, ne perdent pas tous le sens de l'orthographe et de la syntaxe, sous prétexte qu'il faut donner un enseignement à la fois aux <sup>p.255</sup> fils d'intellectuels ou de citoyens brillants et anciens, et aux enfants qui sont des Nord-Africains dont les parents ne parlent pas le français. Il faut assumer cette démocratie de masse mais non pas dans un esprit de compassion ou dans un esprit de démission.

Troisième point : quelle est la différence entre un espace public démocratique et un espace public libéral ? Je ne comprends pas que l'on me pose une telle question. L'espace public libéral est réservé à un petit nombre de gens qui détiennent honneur, richesse et puissance. Il fallait tenir la vraie société contre la société de fait : il y a une société empirique de cinquante millions d'habitants et il y a une société réelle, celle des gens cultivés, responsables, qui ont une propriété, qui sont capables de juger, etc. Voilà quelle est la thèse libérale. Par contre, l'espace public est devenu autre chose ; les organes d'information présentent des œuvres, des spectacles, des reportages qui ouvrent des perspectives sur tout ce qui se passe dans le monde, et aussi quelquefois dans le passé. Qui ose dire quel usage Monsieur Tout-le-Monde fait de cette masse d'information ? Et je m'insurge contre la bonne conscience libérale de l'un ou de l'autre qui vient nous dire que tout cela est le nivellement.

## Les usages de la liberté

Ce discours sur le nivellement est le plus nivelant qui soit. Voilà pourquoi j'attaque cette bonne conscience libérale qui voudrait, mais n'en a pas les moyens, rétablir un élitisme à l'intérieur de cette société. Défendre ainsi la démocratie, ce n'est pas être égalitariste et ne pas croire qu'il y a une élite. Simplement, il n'y a aucun critère objectif désormais qui permette de circonscrire cette inégalité.

**M. PHILIPPE BURRIN** : J'aimerais faire une observation et poser une question. L'observation est une mise en perspective. Nous traitons ici du relativisme des valeurs en tant que danger pour la démocratie. Je crois que c'est une question tout à fait importante dans la décennie que nous vivons ; mais si nous considérons le passé, un passé récent, je crois qu'il est évident que la démocratie a connu des dangers bien plus redoutables que le relativisme, notamment le danger dont nous a parlé Claude Lefort, que constitue le totalitarisme dans ses deux branches qui ont toutes les deux un rapport avec la démocratie, mais un rapport inversé. Le premier type, le totalitarisme communiste, est une aspiration vers une démocratie intégrale, c'est au fond une entreprise de réalisation d'une démocratie forcée ; mais le deuxième type, le totalitarisme fasciste, est une réaction à la démocratie, il est la recherche d'un communautarisme tribal. Au regard de ces deux dangers pour la démocratie moderne, je crois que le relativisme des valeurs est malgré tout quelque chose d'assez limité et, d'une certaine façon, j'aurais aimé que l'on nous fit dans la conférence un éloge du relativisme.

J'aborde à ce point ma question : vous avez dit que la tolérance est nécessaire à la pratique de la démocratie, mais la tolérance n'est-elle pas, d'une certaine manière, un relativisme, n'implique-t-elle pas un relativisme ? D'autre part, vous avez dit que la démocratie, l'éthique qui est si <sup>p.256</sup> nécessaire à la démocratie, se définit par le désir de liberté. Mais la liberté est-elle une ?

**M. CLAUDE LEFORT** : Le relativisme des valeurs n'est pas le plus grand danger, dites-vous ; mais pourtant c'est ce qui expose la démocratie à l'agression, la désarme. En ce qui concerne le communisme, c'est plutôt Marx qui imagine l'accomplissement de la démocratie dans le communisme ; quant à Lénine, je crois que la démocratie a été sa principale cible, plus encore que le capitalisme. Lénine a été capable de faire des concessions considérables au

## Les usages de la liberté

capitalisme ; il était fasciné par le capitalisme allemand qui était pour lui un modèle de rationalisation extraordinaire, tandis que la démocratie libérale représentait pour lui l'ennemi. Pour en revenir au relativisme : le relativisme est cette pensée suivant laquelle toute vérité est relative ; il n'y a pas de vérité qui ne soit soumise à un point de vue particulier. Il me semble qu'il y a deux choses ici à distinguer.

J'ai fait une rapide distinction dans ma conférence entre *relativité* et *relativisme*. Ce que je voulais dire, c'est qu'il n'y a pas de doute que c'est toujours d'une situation donnée, de ce temps-ci, dans cette société-ci, que nous essayons de viser le vrai. D'ailleurs, les antirelativistes qui affirment froidement, dogmatiquement, l'universalisme n'auraient qu'à regarder ce qui se passe autour d'eux pour se convaincre de l'impossibilité de rejeter cette idée de la relativité, à savoir que le débat d'aujourd'hui n'aurait pas été possible il y a trente ans. On aurait parlé autrement. Nous portons à notre insu la marque des questions qui naissent du temps, et non seulement de nous. Il y a une énorme différence entre dire que nous pensons toujours ici et maintenant et dire qu'il n'y a pas de rapport à la vérité comme telle. Car on peut, dans des situations différentes, à travers des conditions historiques culturelles différentes, rejoindre des problèmes qui sont atemporels ; et l'idée qu'il y ait en outre une juste interrogation de ce qui est à penser, c'est ce qui nous mobilise tous, c'est-à-dire qu'il y a quelque chose aujourd'hui qui demande à être pensé et c'est quelque chose qui transcende nos différences.

**M. ROBERT ROTH** : A un moment dans votre conférence, j'ai ressenti une frustration, lorsque vous avez rappelé votre critique des heideggeriens à laquelle on ne peut que souscrire ; vous disiez que ces derniers condamnaient les crimes et les fautes de leur maître à penser tout en ne désavouant pas la démarche intellectuelle qui a conduit à ces fautes. Je crois que c'est tout à fait essentiel et je ne pense pas que Heidegger soit en dehors du débat que nous menons aujourd'hui.

Ensuite, vous nous avez brusquement propulsés dans autre chose qui était la seule manière de condamner Heidegger : c'est de se fonder sur l'éthique. C'est la seule manière de dire que Heidegger a commis une faute et qu'il ne faut pas la répéter alors qu'elle nous menace.

## Les usages de la liberté

p.257 Le juriste que je suis s'est demandé sur quoi repose cette éthique. Vous nous avez dit en quoi elle consistait et je ne suis pas tout à fait satisfait de la manière dont vous la fondez. Croyez-vous que la raison humaine, une nécessité quelconque, la nature des choses, nous dicte cette éthique ? Est-elle consubstantielle à la démocratie, et si oui, comment s'articulent les deux ?

**M. CLAUDE LEFORT** : Tout d'abord, je ne voulais pas dire que le nazisme ne pouvait être condamné que d'un point de vue éthique ; ce que je voulais dire, c'est que par rapport à l'auteur que je citais, qui s'enfermait dans ce mouvement, c'est une faute, mais il n'y a aucune éthique qui nous permette de dire que c'est une faute.

Personnellement, je ne pense pas que l'on puisse extraire ce que serait l'éthique du politique, mais du moins je pense que l'on ne peut pas parler du politique sans que le politique lui-même soit nécessairement de portée, de signification éthique. Pour m'expliquer très simplement, un régime se distingue d'un autre, parce qu'il se tient pour le meilleur. Ce n'est pas la philosophie politique qui a inventé la distinction du bon et du mauvais régime. C'est que la tyrannie elle-même se considère comme le bon régime, parce que la démocratie, c'est l'anarchie. L'oligarchie se considère comme le bon régime parce qu'il va de soi que les gens qui détiennent la propriété détiennent aussi la responsabilité de la direction. C'est une très vieille histoire. Il est tout à fait impossible de distinguer l'éthique et le politique, puisque ce sont les hommes eux-mêmes qui distinguent ce qui est le meilleur à l'intérieur d'une société : les guerriers, les riches, etc. Effectivement, je butte contre cette question ; le meilleur, c'est la liberté qui est au cœur de la démocratie.

Quel est le fondement de cette liberté ? On ne peut répondre simplement à cette question ; on ne peut pas dire que la liberté soit une invention de la démocratie, et on ne peut pas dire que la liberté soit en quelque sorte une propriété de l'homme, de la nature humaine. Toute la question revient à celle de l'antagonisme qui s'est développé entre l'historicisme et le naturalisme. Faut-il dire que les Droits de l'homme signifient que les hommes sont nés empiriquement depuis que l'humanité est apparue avec des droits, ou ces droits sont-ils une invention du XVIII<sup>e</sup> siècle ? Dans le moment où des hommes affirment collectivement, politiquement donc, la liberté, les droits qui doivent être garantis à tous les hommes, il y a dans ce moment-là une espèce de



## Les usages de la liberté

révélation de l'humanité à elle-même. Il y a une auto-interprétation de ce que l'homme doit être pour répondre à sa propre vocation. Je ne peux pas faire basculer cela du côté de la nature ; cela me paraît impossible parce que toute l'histoire est là pour nous montrer que, effectivement, les libertés telles que nous les entendons sont des libertés qui ne se sont définies qu'à une certaine époque, dans une certaine culture. D'un autre côté, comment les traiter comme quelque chose de contingent, comment les traiter comme un produit du temps et de la culture, p.258 comment ne pas admettre qu'il y a un mouvement rétroactif du vrai, pour reprendre la formule de Bergson, et que dans l'après coup, c'est la signification la plus profonde de ce qu'est un homme qui vient à se révéler ? Je ne me rallierai jamais à une thèse historiciste, qui d'ailleurs réduit aussitôt la portée universelle du droit, et pourtant je ne peux pas admettre une thèse naturaliste, qui me paraît une thèse qui rompt complètement avec l'expérience de l'histoire, qui vient s'imposer au nom d'une déduction formelle.

**M. GIOVANNI BUSINO** : Claude Lefort nous a présenté un certain nombre de thèses, d'hypothèses, de suggestions, d'aperçus sur une quantité invraisemblable d'arguments et de situations concrètes. Je me trouve maintenant un peu dans la situation de l'âne de Buridan qui avait simplement d'un côté de l'avoine et de l'autre de l'eau ; j'ai le sentiment d'avoir de l'avoine, de l'eau et bien d'autres choses encore, d'où mon embarras extrême.

Je crois que j'arrive à suivre dans les moindres détails tous les développements qu'il nous a faits : la constitution d'un espace public, à l'intérieur de cet espace public l'institutionnalisation d'un certain nombre de choses, le fait qu'on ne peut pas réduire la démocratie uniquement à la démocratie substantielle — réalisation de certains buts — mais aussi à la démocratie formelle — établissement de règles pour la formation à la fois des institutions, du consensus, etc. Lorsqu'il dit l'importance capitale du droit pour le maintien et même le développement de cet espace public, nous sommes tout à fait d'accord.

Il y a un chapitre sur lequel je suis un peu moins convaincu et moins disposé à le suivre, c'est lorsqu'il aborde la critique de la modernité ; il nous dit que cette modernité est caractérisée essentiellement par une théorie : le relativisme. Ce relativisme a en lui un certain nombre de métastases terribles.

## Les usages de la liberté

Or je ne suis pas du tout convaincu que le relativisme soit une théorie, soit une doctrine, soit une philosophie. Je crois que c'est un ensemble de points de vue, de règles, de méthodes, de convictions, et d'autre part qu'il se base sur quelque chose d'extrêmement négatif. Dans les sciences, le relativisme, dans la forme actuelle, c'est le refus de reconnaître un certain nombre d'a priori, ou de critères absolus, universels, de rationalité. Pour lui, ce qu'on qualifie de rationnel n'est pas identique ; ce n'est pas que la rationalité n'existe pas, la rationalité n'est pas identique dans différents contextes. Ce qui est admis à Téhéran ne l'est point à Rome, donc tout est local, tout est spécifique, donc tout est propre à un système de croyances. Des croyances qui sont protégées, qui sont soutenues par un ensemble de normes. Dans cette perspective, il n'y a pas de liberté, mais il y a des libertés, il n'y a pas un désir de liberté, mais il y a des désirs de liberté, il n'y a pas de démocratie, mais il y a des démocraties ou autre chose encore. Si tout est croyance et si ces croyances sont acceptées par un groupe, p.259 qu'elles sont le fruit d'un consensus, la chose à laquelle nous sommes profondément attachés, la démocratie, la liberté, n'est plus une nécessité ; elle n'est que l'indice que ces choses-là ont été reconnues par les intéressés comme conformes à des critères de groupe, à des critères locaux, à des critères dépendants du contexte. Dans ces conditions-là, comment puis-je, sociologue, dire que ce qui à Téhéran est dit et fait n'est pas bon ? Cela me pose un problème énorme, et je ne sais pas comment répondre à cette question.

**M. CLAUDE LEFORT :** C'est peut-être parce que vous êtes trop sociologue. Vous vous êtes peut-être laissé trop emporter par cet idéal d'objectivité qui est celui de la sociologie : chaque société doit être étudiée dans sa structure, dans ses croyances, dans son mode de production et ce, dans une espèce de neutralité. Je disais que vous êtes trop sociologue, parce que ce qui a caractérisé ce qui ne s'appelait pas *la sociologie*, mais ce qui s'appelait *la philosophie politique*, ou ce qui s'appelait *l'anthropologie générale* dans le sens ancien du terme — si on dit par exemple qu'Hérodote était anthropologue —, c'est de penser qu'une société politique n'est pas simplement un certain système de rapports sociaux qui se sont arbitrairement constitués jusqu'à former un ensemble cohérent et durable, mais que précisément chaque société existe en tant que société politique, c'est-à-dire en tant que société à l'intérieur de laquelle il y a une discrimination entre ce qu'on juge bien ou mal, vrai ou

## Les usages de la liberté

mensonger, réel ou imaginaire, naturel ou purement artificiel. Devant cette discrimination qui est le propre des hommes vivant en société et qui fait qu'ils vivent en société politique — car une société politique, c'est une société qui s'affirme en privilégiant certaines valeurs fondamentales — et si on considère que tous les hommes ne peuvent vivre que par cette discrimination, vous seriez donc vous le seul, M. Busino, avec quelques sociologues, à refuser cette discrimination, c'est-à-dire à la réduire. Vous seriez les seuls à dire : « Nous, on pense autrement. » Rendez-vous compte de ce que cela veut dire comme pensée instrumentale que de juger que chacun peut, comme ça, découper le bien et le mal. Comment pouvez-vous juger ce qui est le bien et le mal, comment pouvez-vous dire, pour prendre un exemple limite, que le nazisme est criminel ? D'où avez-vous le droit de dire ça ? Y a-t-il une éthique universelle qui serait là et qui ferait dire qu'il est criminel ? Pas seulement criminel parce qu'il a tué des hommes ; on ne peut s'arrêter là, on tue des hommes depuis le début de l'humanité. Qu'est-ce qui fait la criminalité spécifique du nazisme, qu'est-ce qui fait que vous ne pouvez pas vous contenter de dire : « C'est une autre société, c'est un autre type de société politique » ? Depuis qu'il y a une philosophie politique, on a dit : « ça, c'est du despotisme », et dire : « c'est du despotisme », c'est dire : « c'est l'ennemi ». Qu'est-ce qui retient mystérieusement justement quelqu'un qui est démocrate, quelqu'un qui est tolérant, quelqu'un qui respecte la liberté d'autrui, qu'est-ce qui le retient de pouvoir dire : « ce régime est pervers » ? Et moi <sup>p.260</sup> je dis que le régime de Téhéran est pervers. J'insiste sur ce *moi je*, parce que dès lors qu'il y a non seulement un homme, ça peut aussi être autour de cet homme un groupe extrêmement puissant, qui prétend plier à sa règle, à des normes d'une croyance, l'ensemble d'un peuple, je dis : « voilà qui est pervers et qui est criminel ». Je ne le dis pas en fonction de mes propres valeurs, des valeurs démocratiques, mais de ce qui est apparu avec la démocratie comme valeurs universelles. Tout le monde a le droit d'être chiite, mais M. l'ayatollah n'a pas le droit d'empêcher ceux qui ne sont pas chiites d'exister, de penser, de se manifester, d'affirmer leurs croyances, il n'a pas le droit de donner d'ordres à travers le monde.

Je ne vous réponds peut-être pas, mais je répète que l'on ne peut pas traiter objectivement, comme si les sociétés étaient là devant nous, éparpillées, chacune avec leur culture ; hélas, vous savez bien à quel point l'ethnologie, qui

## Les usages de la liberté

représente dans notre temps un des pouvoirs d'ouverture de l'esprit des plus extraordinaires, vous savez bien comment elle a été pervertie justement par le relativisme, grâce à des gens remarquables, d'une superbe intelligence, parce que, avec le structuralisme, il n'y a que des raisons différentes, il n'y a, plus exactement, que des figures différentes de la raison. Mais la raison passe à travers les mythes et les mythes se pensent entre eux, et donc il n'y a pas de sociétés politiques différentes les unes des autres. Une société sauvage n'est pas une société politique, alors que toutes les sociétés sont nécessairement des sociétés politiques ; sans cela elles n'auraient pas conscience de leur identité, elles n'auraient pas conscience de normes communes. L'ethnologie nous a empoisonnés, malheureusement, alors qu'elle a ouvert un foyer de connaissances énorme, mais au nom de la lutte contre l'ethnocentrisme, nous sommes là comme des coupables, nous avons été impérialistes et maintenant il faut que nous reconnaissons les cultures des autres. Notre impérialisme peut nous répugner, mais précisément il faut extraire la démocratie de l'impérialisme. Ce qui est un sujet d'immense réconfort à mes yeux — M. Touraine ne me contredira pas —, c'est de voir, en Amérique latine, en Afrique, des minorités, peut-être, pour qui la question de la démocratie est devenue absolument fondamentale. Ce n'est plus la question du changement de propriété, mais on a compris que la question de la démocratie était elle-même au fondement de la question des rapports de propriété. S'il n'y a pas de syndicats pour se battre face aux capitalistes brésiliens, s'il n'y a pas de possibilité pour les paysans de se syndiquer et de s'exprimer librement, c'est-à-dire de résister à l'exploitation incroyable du capitalisme sauvage brésilien, alors on peut toujours parler de la transformation des moyens de production. C'est là le nœud. Pas seulement s'approprier des droits, mais que ces droits passent dans les mœurs, qu'ils deviennent, comme il est si bien dit, des usages.

**M. BRONISLAW BACZKO** : C'était le mot de la fin ! Je remercie tous les participants, notre public et Claude Lefort.

@

## LIBERTÉ ET RELIGION <sup>1</sup>

### INTRODUCTION

par Michel Jeanneret  
professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Genève

@

p.261 A travers son histoire, la religion n'a cessé de porter atteinte à la liberté. Des pharisiens antiques aux sectaires modernes, de la raideur de l'institution ecclésiastique à l'intransigeance des doctrines, la religion, trop souvent, est exposée au péril du fanatisme. Et il n'est pas nécessaire de rappeler, après l'affaire, encore brûlante, de Salman Rushdie, que l'Eglise chrétienne ne détient pas, tant s'en faut, l'exclusivité du terrorisme spirituel.

C'est justement parce qu'il est un chrétien engagé — il est le directeur et l'éditorialiste du grand hebdomadaire protestant *Réforme* — que Paul Viallaneix ressent douloureusement cette situation. Avec beaucoup de croyants qui assument, sans transiger, l'esprit de l'Evangile, avec beaucoup d'intellectuels pour qui la foi est un ferment de liberté qui ne se négocie pas, il travaille à défendre la religion contre les tentations d'impérialisme.

Il le fait avec d'autant plus d'indépendance qu'il interroge l'Eglise non seulement à partir de sa position de chrétien, mais aussi à partir de son contact, quotidien, avec la littérature.

Paul Viallaneix a été professeur de littérature française à l'Université de Clermont-Ferrand ; il continue actuellement sa carrière de chercheur — une carrière consacrée à comprendre, à faire comprendre, quelques moments forts dans l'histoire de la pensée moderne, ainsi que l'œuvre d'écrivains qui furent eux-mêmes, d'ailleurs, des intellectuels engagés.

Il est connu surtout comme le grand spécialiste de Michelet, dont il publie les *Œuvres complètes*, une entreprise monumentale, en plus de vingt volumes, qui va arriver prochainement à son terme. Mais il a édité aussi Vigny, il lui a consacré un livre ; il a écrit sur Camus, sur Supervielle ; il n'a jamais perdu de vue ce qui se passe autour de lui, dans le monde contemporain. En témoignent,

---

<sup>1</sup> Le 6 octobre 1989.

## Les usages de la liberté

chaque semaine, les éditoriaux de *Réforme*, bourrés d'actualité — mieux que cela, d'une réflexion critique et chrétienne sur l'actualité. Actif sur le terrain, il l'est depuis longtemps, puisqu'il fut l'un des fondateurs, puis l'animateur, de la Société des études romantiques, de sa <sup>p.262</sup> revue, *Romantisme*, et de nombreux colloques, bien connus, sur la Révolution et sur le XIX<sup>e</sup> siècle.

Or si la littérature a un prix, dans le jeu social, c'est dans la mesure où elle alimente les débats d'idées, où elle place les hommes devant leurs problèmes, leurs contradictions et où elle leur révèle, sur eux-mêmes, ce qu'ils ne peuvent ou ne veulent pas voir. Parce qu'il vit en symbiose avec la Bible et avec quelques écrivains puissants, Paul Viallaneix va nous poser, sur le thème « Liberté et religion », des questions peut-être brutales ; il va nous proposer des réponses peut-être inattendues. Mais, je vous le demande, s'il ne s'élevait pas, de temps en temps, une voix qui nous dérange, ne serions-nous pas, à notre tour, pétrifiés ?

@

## Les usages de la liberté

**PAUL VIALLANEIX** Directeur et éditorialiste de *Réforme*, hebdomadaire protestant d'information générale (depuis 1985), professeur émérite.

*Formation* : Ecole normale supérieure, agrégation des lettres, doctorat ès lettres, M.A. de l'Université de Cambridge. *Carrière* : enseignement de la littérature française et de l'histoire des idées à la Sorbonne (assistant), à l'Université de Clermont-Ferrand (professeur), aux Universités de Cambridge et d'Oxford (*visiting fellow*), à l'Ecole normale supérieure (chargé de cours). *Recherche* : fondation et direction du Centre de recherches révolutionnaires et romantiques et du Centre Albert Camus (Université de Clermont-Ferrand), secrétariat général de la Société des études romantiques et de la revue *Romantisme*.

*Publications* : *La Voie royale, essai sur l'idée de peuple dans l'œuvre de Michelet* (Paris, Flammarion, 1959, nouv. éd. 1971) ; *Vigny par lui-même* (Paris, Le Seuil, « Ecrivains de toujours », 1964) ; *Le premier Camus* (Paris, Gallimard, « Cahiers Albert Camus », 1973) ; *Le hors-venu, ou le personnage poétique de J. Supervielle* (Paris, Klincksieck, 1972). Edition des *Œuvres complètes* de Michelet (Paris, Flammarion, 1971-....) et de Vigny (Paris, Le Seuil, 1965), des *Ecrits de jeunesse* de Michelet (Paris, Gallimard, 1959) et de Camus (Paris, Gallimard, « Cahiers Albert Camus », 1973) et de divers recueils d'études : *Le préromantisme* (Paris, Klincksieck, 1975) ; *Les fêtes de la Révolution* (Société des études robespierristes, 1977) ; *Edgar Quinet, ce Juif errant* (Actes du colloque de Clermont-Ferrand, Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Clermont-Ferrand, 1978) ; *Lamartine, le livre du Centenaire* (Paris, Flammarion, 1971) ; *Aimer en France* (Association des Publications de la Faculté des Lettres, 1980) ; *Nos ancêtres, les Gaulois* (Association des Publications de la Faculté des Lettres, 1982) ; *Pascal présent* (Clermont-Ferrand, Bussac, 1962) ; etc. Articles sur le romantisme et la littérature française contemporaine et, en cette année du bicentenaire de 1789, sur Réforme et Révolution.

## CONFÉRENCE DE PAUL VIALLANEIX

@

p.263 Toute religion, de la plus grossière à la mieux élaborée, a pour raison d'être de maîtriser en le socialisant le religieux, cette confuse, mais universelle expérience d'une sorte de surréalité qui échappe à l'emprise de l'homme, cette donnée immédiate de l'inconscient qui réveille de redoutables démons, si elle reste incontrôlée. Tabous et rites, mythes et liturgies, associant les adeptes d'une même croyance, contribuent à la cohésion de leur communauté autant qu'au bon ordre du culte. Sur ce dispositif

## Les usages de la liberté

veille un corps d'officiants. C'est dire que toute religion suppose l'exercice d'un pouvoir.

De son côté, toute liberté, de la plus exubérante à la plus secrète, implique l'autonomie d'un sujet qui revendique l'initiative de ses actes, le choix de ses convictions, l'expression de sa différence. Que je sois maître de ma personne, sinon de l'univers ! : ainsi se résumerait, sur le mode agressif, le projet de l'existence personnelle. On appelle *droits de l'homme* les multiples articles de ce cahier de doléances. Mais que deviennent-ils si leur reconnaissance formelle <sup>p.264</sup> ne conduit pas à leur application ? C'est dire que toute liberté requiert, comme la pratique religieuse, l'usage d'un pouvoir, ne serait-ce que le pouvoir de dire oui ou non sans la moindre contrainte.

Le conflit de la liberté et de la religion devient donc inévitable. Il reproduit si souvent l'histoire de la collision du pot de terre et du pot de fer que les avocats de la liberté, de Lucrèce, créateur du concept, jusqu'à Nietzsche, clinicien de l'illusion, ont instruit cent fois le procès de la religion. Il n'y a pas un argument supplémentaire à verser au dossier, même si, depuis le réquisitoire du *De natura rerum*, les outrages subis par la liberté se sont multipliés, à l'initiative de religions sectaires que Lucrèce avait ignorées, telles que le christianisme inquisitorial d'un saint Dominique ou le chiisme mirobolant d'un imam Khomeiny, spécialisés notamment dans la réjouissante pratique de l'autodafé. Cependant, si tout a été dit, il n'est pas inutile de repenser le diagnostic, afin d'approprier la thérapeutique à notre époque.

Le lien religieux durera, il me semble, autant que l'homme, cet animal sociable en proie à l'angoisse de mourir et de vivre et qui a besoin de la partager avec ses semblables pour s'en accommoder.



## Les usages de la liberté

Mieux vaut retenir cette hypothèse que de s'imaginer que la critique moderne de la religion aurait suffi à dénouer le lien que la religion établit, alors que c'est cette illusion qui le resserre en amusant notre vigilance. « Qui fait l'ange fait la bête. » Intoxiqué par les philosophies de l'histoire, notre siècle angélique a cru à la légère que l'« état théologique » décrit par Auguste Comte appartenait à un passé révolu. Il a baissé sa garde et s'est laissé séduire par un messianisme politique qui aura éclipsé l'obscurantisme d'antan dans l'art et la manière de violenter la liberté.

Comment donc s'établit, en toute circonstance, ce règne de l'« infâme » que Voltaire nous conjure d'écraser ? Il s'établit tout naturellement, le plus naturellement du monde, aussi naturellement qu'un lien se change en entrave. Autour d'un espace sacré, d'un *templum*, qui devrait captiver la présence du Tout Autre en l'enveloppant au plus près, mais dont elle étend à l'envi la surface, la religion élève très haut l'enceinte des interdits. De même, autour du dogme, elle construit toute une casuistique, comme si elle avait réponse à tout <sup>p.265</sup> et à tout moment. Chez nous, dans notre religion dominante, les directeurs de conscience, les jésuites que Pascal cite dans les *Provinciales*, excellèrent dans cet exercice. Non sans quelque ridicule. Aujourd'hui, je ne sais s'il faut rire ou pleurer lorsqu'une assemblée de prélats se mêle de détailler dans l'existence des fidèles et jusque dans le secret de leur alcôve le licite et l'illicite, le bien et le mal, la vertu et le vice, le salut et le péché. De même encore, autour des articles de la foi qui tiennent en quelques lignes et qui sont seuls intangibles, l'institution agglomère, semblables aux parasites qui adhèrent à la coquille du bernard-l'hermite, les innombrables pièces rapportées de la Tradition. Elle finit par indisposer ainsi la confiance du

## Les usages de la liberté

croyant. Il a consenti librement au « saut de la foi » ; il répugne à galvauder, en la réitérant sur commande et sans fin, la soumission de sa raison.

Mais il y a plus grave. Les régents du culte décident souverainement du contrat social qui perpétuera la communauté des fidèles et ils le font en vertu d'une autorité qui leur serait conférée par délégation divine. Ainsi se justifie l'inévitable corps des prêtres, dont aucune culture, même laïcisée, n'a jamais réussi à faire l'économie. Il n'est, en soi, ni funeste ni bénéfique, puisqu'il est tout simplement fonctionnel. Mais il attende bientôt à la liberté de chacun dès lors qu'il se reconnaît un pouvoir disproportionné à sa compétence. Il faut relire, dans l'Encyclopédie, l'analyse que d'Holbach propose de cette usurpation :

Les superstitions ayant multiplié les cérémonies des différents cultes, les personnes destinées à les remplir ne tardèrent pas à former un ordre séparé... On s'accoutuma à les regarder comme des favoris des dieux, comme les dépositaires et les interprètes de leurs volontés, comme des médiateurs entre eux et les mortels. Il est doux de dominer ses semblables ; les *prêtres* surent mettre à profit la haute opinion qu'ils avaient fait naître dans l'esprit de leurs concitoyens ; ils prétendirent que les dieux se manifestaient à eux ; ils prescrivirent ce qu'il fallait croire et ce qu'il fallait rejeter... Le sacerdoce, enorgueilli de son pouvoir, disputa souvent les droits de la royauté.

On reconnaît bien là le dérèglement de l'actuelle théocratie iranienne, dont la logique se lit encore plus clairement dans la littérature des Lumières que dans les versets du Coran. La tentation <sup>p.266</sup> totalitaire, qui sollicite tous les gouvernements, habite intimement tout pouvoir religieux qui, joignant au projet politique l'ambition de mettre la main sur la terre entière au nom du Ciel, ne se fixe aucune borne. Cependant il arrive, par un

## Les usages de la liberté

curieux retournement, qu'une religion qui se met en devoir de tout inclure dans sa compétence se condamne à la manie de l'exclusion. Tel est l'intégrisme religieux, « ce mal qui répand la terreur », si peu fidèle au principe de l'intégration qu'il le viole sans cesse en s'arc-boutant sur la ligne de défense d'un dogme dont l'intégralité devient un véritable tabou comme dans le cas d'une religion dite primitive. A la veille de la dernière guerre, alors que la formule de la Révolution française : « Vivre libre ou mourir » sonnait tragiquement juste, Jean Grenier, maître d'Albert Camus, dénonça courageusement sous le mot d'« esprit d'orthodoxie » le mal du siècle. Cet orgueil spirituel offensait plus que jamais la liberté, comme au temps de la chasse aux prétendues hérésies religieuses, reconverties, pour les besoins de la folie moderne, en « idéologies » incompatibles. Quarante ans plus tard, le recul persistant de la pratique religieuse n'a nullement aboli la religion et ses manifestations pathologiques. Il a servi, au contraire, ces religions insidieuses qui, sans porter de nom, exercent de plus belle le sacré pouvoir de la religion. Elles auront à leur tour et avec une efficacité au moins égale à celles qui affichaient leur identité réduit les libertés et aliéné la liberté. Elles auront distribué un nouvel opium, fatal à l'esprit critique, jusqu'à ce que les théocraties renaissent dans un Orient qu'on croyait inventé par le Voltaire des *Contes philosophiques*, mais qui manifeste sa présence réelle devant nos yeux dessillés.

Je viens de citer le plus raisonnable des adversaires de l'« infâme ». C'est que, contre le fanatisme qui ne se lasse pas de menacer la liberté, doit s'élever, aujourd'hui comme hier, la voix de la raison. Il appartient, en effet, à la pensée logique, à ce « doute » érigé par Descartes en méthode, de confondre les multiples ruses

## Les usages de la liberté

de la religion. La raison doit s'appliquer sans complexe à tout le domaine, si vaste, où ses lumières peuvent dissiper les ténèbres de la superstition, cette hydre tentaculaire qui étouffe dans ses embrassements l'expérience de la foi et la liberté elle-même, conçue comme devoir et pouvoir <sup>p.267</sup> de s'affranchir de la crédulité. « Il n'y a pas d'autre remède à cette maladie épidémique, enseigne Voltaire dans l'article « Fanatisme » du *Dictionnaire philosophique*, que l'esprit philosophique... » Oui, l'esprit philosophique, mais aussi l'esprit tout court, l'ironie libératrice qui rétablit la distance de la lucidité, effacée par la myopie de la crédulité, et qui dégonfle d'un coup la grenouille monstrueusement grossie par le vent d'un pouvoir indu, au point de passer pour la reine de la mare sectaire : « Jésus, observe encore Voltaire, qui a lu l'Évangile, n'a donné au pape ni la marche d'Ancône ni le duché de Spolète ; et cependant le pape les possède de droit divin. »

L'aliment que les matamores de la religion fournissent aux rieurs est inépuisable. L'anticléricalisme aurait tort de s'en priver. Aujourd'hui, alors que l'escroquerie des thaumaturges médiatiques et le délire des convulsionnaires de toute obédience s'ajoutent à la prétention classique des débiteurs de catéchismes, il faut plus que jamais raison garder si l'on veut que la liberté demeure et se transmette. Il y a place, notamment, à l'écart des groupes de presse soumis à Mammon, pour un journalisme de la démystification, qui tire parti de la liberté d'expression formellement reconnue pour délivrer l'opinion de la magie publicitaire ou partisane. Il s'agit de laïciser au jour le jour tout ce que les religions traditionnelles ou de remplacement sacralisent à tout va, pour le plus grand dommage du libre exercice de l'intelligence et de la parole.

## Les usages de la liberté

Mais il est temps d'ajouter que le combat pour la liberté se poursuit, après y avoir été déclenché primitivement, sur le terrain même de la religion. On ne m'en voudra pas, j'espère, de rappeler à Genève, après Calvin, que l'exemple de l'émancipation vient de haut. Il a été consigné, en effet, dans l'Écriture, et non pas une fois, mais en bien des occurrences. Sait-on que le mot *religion* n'existe pas dans l'hébreu de l'Ancien Testament et que ceux qui peuvent le suppléer désignent, pour les opposer à l'Alliance de l'Éternel et de son peuple, les diverses idolâtries qui fascinent Israël après avoir séduit les peuples voisins ? Dans le Nouveau Testament, le terme grec *θησκεια* est presque un hapax. Dans les *Actes des Apôtres*, c'est un gouverneur romain de Césarée, un compatriote de Lucrèce, Festus, qui nomme ainsi, faute de mieux la connaître, la prétendue <sup>p.268</sup> « religion » des Juifs (25, 19). Ou bien c'est Paul, mais pour évoquer, alors qu'il s'en est séparé définitivement, la secte des Pharisiens, « la plus rigide, précise-t-il, de notre religion » (26, 5). La rareté du terme, typiquement latin, mais si peu judéo-chrétien, dans la Bible marque la distance incommensurable qui sépare d'emblée le message de la Révélation du modèle des religions connues. Dans les Évangiles, si Jésus accomplit la Loi dictée à Moïse sur le Sinaï, c'est en préférant dans sa conduite comme dans son discours l'inspiration à la religion, le libre témoignage de la foi au respect minutieux des rites, l'homme au sabbat et sa propre mission aux interdits qu'y opposent les gardiens du Temple. S'il meurt sur la Croix, c'est par la volonté des fonctionnaires de la religion israélite, qui entraînent Pilate perplexe et la foule malléable. S'il laisse derrière lui des disciples, ce n'est pas pour qu'ils fondent une religion de plus, mais ce qu'il appelle, le premier, une « église », assemblée de tous ceux qui,

## Les usages de la liberté

l'un après l'autre et à la suite de Pierre, confesseront qu'il est « le Fils du Dieu vivant ». S'il prescrit d'évangéliser les nations, ce n'est pas pour que naisse un empire théocratique, mais pour que soit annoncée à chaque pécheur la délivrance d'un salut gratuit. S'il laisse des commandements à exécuter, que leur gravité réduit, on le sait, à un unique : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », c'est pour que l'obéissance due au seul Seigneur débarrasse le disciple de celle que sollicitent de sa faiblesse native tous les petits seigneurs de ce monde.

Il s'ensuit qu'un rapport tout à fait inédit s'établit entre liberté et religion. L'innovation, la révolution chrétienne n'échappe pas à un anticlérical aussi foncier que Voltaire, qui en relève, à défaut de tous les autres, ce premier et spectaculaire effet : « De toutes les religions, explique-t-il dans l'article « Prêtre » de son *Dictionnaire*, celle qui exclut le plus positivement les prêtres de toute autorité civile, c'est sans contredit celle de Jésus : Rendez à César ce qui est à César... Il n'y aura parmi vous ni premier ni dernier... Mon royaume n'est pas de ce monde. » Le sous-entendu polémique de l'éloge est facile à rétablir et Voltaire ne le laisse pas longtemps dans l'ombre. « Les querelles de l'Empire et du sacerdoce qui ont ensanglanté l'Europe pendant plus de six siècles, ajoute l'adversaire de <sup>p.269</sup> la religion, n'ont été de la part des prêtres que des rébellions contre Dieu et un péché continuel contre le Saint-Esprit. »

Mais la réflexion doit progresser encore et dégager par ses propres moyens la vérité qui commence ainsi à se découvrir. Oui, le christianisme a subi la loi du monde, celle de la plus grande pente et de la pesanteur. L'enseignement de la parole la moins religieuse qui fût jamais n'a pas manqué d'être repris et rabaissé

## Les usages de la liberté

dans une religion banale, avec ses prêtres indiscrets et un trop visible appétit de pouvoir, bénéficiant de l'alliance avec l'empereur de Rome, puis, beaucoup plus tard, de celle du Trône et de l'Autel. La liberté en a souffert le martyre. Mais, à la différence du Coran, qui ignore la distinction de la cité civile et de la communauté des croyants, la Bible porte condamnation des abus du pouvoir commis, sous son autorité, par l'Eglise. Elle retentit, en effet, et sur tous les tons, d'un hymne à la liberté. Ainsi dans l'épisode de la sortie d'Egypte, où se noue, sous le signe de l'émancipation d'Israël, l'Alliance du Dieu fidèle et de son peuple ; ainsi pendant le temps de la captivité à Babylone, avec l'annonce obstinée de la délivrance par la voix des prophètes : « Consolez, consolez mon peuple, dit votre Dieu. Parlez au cœur de Jérusalem et criez-lui que sa servitude est finie, que son iniquité est expiée » (Es, 40, 1-2). Ainsi dans la prédication de Paul, avec la promesse, déjà accomplie par la Résurrection, d'une libération imprescriptible : « C'est pour la liberté que Christ nous a affranchis. Demeurez donc fermes et ne vous laissez pas mettre de nouveau sous le joug de la servitude » (Ga, 5, 1).

Le rappel de tant d'exhortations ne peut que fortifier la résistance à la servitude sans cesse renaissante sous l'espèce du conformisme religieux. C'est pourquoi la religion infidèle issue de la Bonne Nouvelle n'a pas attendu la venue des esprits forts de la modernité pour affronter une sévère censure. Ses adeptes l'ont mise en cause toutes les fois qu'il leur est revenu en mémoire qu'ils étaient d'abord fils d'un Père unique, personnellement élus par sa miséricorde et directement responsables devant lui. L'histoire de l'Eglise est celle de ses inculpations autant que de ses délits. L'élan donné par l'Evangile trébuche dans les fondrières de

## Les usages de la liberté

la religion, mais il s'en dégage dans l'expérience de la foi et avec l'aide de l'Esprit Saint. <sup>p.270</sup> La Réforme, au XVI<sup>e</sup> siècle, ne fut pas un simple épisode dans l'histoire de la postérité des fils d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, des élus du Seigneur. Elle appartient à tous les âges de l'Eglise, où s'élèvera jusqu'aux siècles des siècles la protestation de la liberté reçue en Christ. Je laisse Marx, théologien à ses heures, conclure sur ce point :

Luther a vaincu la servitude par dévotion en lui substituant la servitude par conviction. Il a brisé la foi dans l'autorité en restaurant l'autorité de la foi. Il a transformé les clercs en laïcs en transformant les laïcs en clercs. Il a libéré l'homme de la religiosité extérieure en faisant de la religiosité la conscience de l'homme. Si le protestantisme n'était pas la solution, il était la vraie façon de poser le problème. Il ne s'agissait plus désormais du combat du laïc contre le clerc extérieur à lui, mais du combat contre son propre clerc intérieur, avec sa nature cléricale (*Critique de la philosophie du droit de Hegel*, 1843-1844).

Comme toute religion, la religion chrétienne produit de l'interdit, du tabou, du sacré, à ne pas confondre avec le saint, qui est la catégorie positive de l'élection par grâce. Mais que reste-t-il de durablement sacré si Dieu s'est fait homme, s'il a profané sa personne, au grand scandale des religieux, en fréquentant les agents du fisc romain, les prostituées et les lépreux, s'il a accepté de toucher les « intouchables » et d'en être touché ? A la faveur de la désacralisation dont il a pris l'initiative, ce n'est pas seulement la peur de l'inconnu qui recule, c'est l'activité qui s'enhardit, la curiosité qui se développe, la liberté qui s'affirme dans l'ordre de la connaissance comme dans celui de la volonté. Le nouvel Adam est appelé ainsi à prendre possession du monde.

Ce n'est donc pas un hasard si la pensée scientifique ne prend



## Les usages de la liberté

tout son essor qu'avec l'émancipation spirituelle accomplie par la Réforme qui, en restaurant la puissance libératrice de la Parole de Dieu, obligea l'Eglise à suspendre bien des interdits purement religieux et à reculer très loin les bornes du sacré. La religion elle-même, à travers l'Eglise, fut soumise au libre examen qui profita à l'ensemble des entreprises de l'intelligence. Les protestants et notamment les huguenots exilés par la révocation de l'Edit de Nantes comptent parmi les apôtres des Lumières. Le *Dictionnaire* de Bayle ne représente pas seulement le modèle littéraire du p.271 *Dictionnaire philosophique* de Voltaire et de l'Encyclopédie. Il en prépare l'argument et, au premier chef, l'argument irréligieux. L'irréligion moderne devrait s'intéresser bien plus qu'elle ne le fait à ces francs-tireurs de l'émancipation évangélique qu'on appelait dans la France très catholique de l'Ancien Régime les « religionnaires ».

Je ne vais pas refaire après Marcel Gauchet la théorie de l'aventure spirituelle, consécutive à la Réforme, qu'il a appelée la « sortie de la religion ». J'y adhère volontiers, à la conclusion près, toutefois, qui me paraît entachée d'une erreur assez commune chez nos rationalistes et assez grave pour que je tente de la réparer. Gauchet considère, en effet, avec beaucoup de contemporains, aveuglés par les nouveaux préjugés dont s'embarrasse, à son tour, notre pensée laïcisée, que la « sortie de la religion » est pleinement acquise et que le christianisme, qui l'a rendue possible, a fait son temps. Or cette conviction me semble aussi dangereuse qu'erronée. Elle endort dangereusement la vigilance de la libre pensée au moment où le « retour du religieux » dément la croyance dans la victoire finale de la raison, croyance dont le Renan de *L'Avenir de la science* fut le prophète et

## Les usages de la liberté

qui a fini par engendrer, à son tour, une sorte d'« orthodoxie » suspecte. Non, le culte de la raison n'est pas venu à bout de la religion. Il a encore moins aboli l'expérience religieuse, que la religion a toujours maltraitée au moins autant que la raison elle-même. N'est-il pas temps que les hommes raisonnables prennent conscience de cette situation, de cet état de fait, et qu'ils s'en soucient, au lieu de s'enfermer dans la suffisance logique et le piétinement de leur discours ? Le rationalisme moderne devrait se rappeler ses origines et s'en inspirer, alors que l'« infâme » le défie de plus belle. Irréductible à la religion dans laquelle on l'aurait cru figé à la fin du Moyen Age, c'est le christianisme régénéré qui a si bien mobilisé contre elle la raison que celle-ci en a peu à peu oublié le sens de l'émancipation à laquelle elle avait été associée. Elle l'a oublié au point de prendre pour cible, au-delà de la religion, le religieux lui-même, puis de se substituer en quelque sorte à lui, au risque de nourrir ainsi une ambition totalitaire.

En vérité et en somme, bien que le péché pèse lourd sur les Eglises et sur chaque conscience, la Parole libératrice suscite la contestation <sup>p.272</sup> la plus radicale et la plus adéquate qui soit de l'aliénation religieuse. Marcel Gauchet nous enseigne comment les disciples du Christ, qui n'ont peur de rien, ont fini par causer la ruine du système théologico-politique connu sous le nom de *chrétienté*. Il faut ajouter que ce n'est pas là un démenti de la Bonne Nouvelle, mais la manifestation d'une liberté plus qu'humaine qui porte la marque de son donateur, le témoignage d'une foi intraitable qui ne se laissera jamais asservir par la religion, parce qu'elle porte en elle-même l'exigence d'une réforme perpétuelle.

\*

### Entretien

@

**M. ANATOLE ABRAGAM** : J'ai écouté cet exposé avec un extraordinaire plaisir et je dois dire qu'en ce qui me concerne vous avez prêché un convaincu. Mais j'ai été frappé par l'extraordinaire naïveté de ce discours. Il me semblait que tout ceci se passait dans un monde idéal et qu'il fallait se mobiliser pour rappeler que toutes les choses mauvaises que vous avez évoquées étaient effectivement mauvaises et qu'il s'agit de les combattre par la raison et par la persuasion.

Je ne voudrais pas être irrévérencieux, mais je ne peux pas m'empêcher de me rappeler quelque chose que Lord Chesterfield disait à propos de la sexualité — je cite de mémoire — : le plaisir est momentané, la posture est ridicule et le prix exorbitant. Il me semble que la façon dont vous avez décrit certaines pratiques et certaines oppressions sera aussi efficace contre les méfaits de la religion que les arguments de Lord Chesterfield contre l'autre chose que j'ai nommée. Si je me suis permis cette comparaison irrévérencieuse, c'est que la religion est à mon avis quelque chose d'aussi profondément ancré, d'aussi redoutable, d'aussi fort que la sexualité. Il me semble qu'avant de combattre, il faut essayer de comprendre et d'analyser pourquoi ; pourquoi les hommes se laissent-ils dominer par la religion ? Vous avez tracé une distinction que j'approuve entre, d'une part, le dogme et, d'autre part, la religion. Vous avez cité Jésus, le dogme, et puis ce qu'en ont fait les religieux. Il y a exactement de la même façon un autre prophète que vous avez cité, Marx, puis est venue la religion qu'était le marxisme, qui a fait peut-être encore plus de mal que la religion catholique. Voilà les quelques remarques que je souhaitais faire.

**M. PAUL VIALLANEIX** : Je vois plutôt dans votre intervention un commentaire personnel qu'une question précise. Je retiens surtout le mot de *naïveté* que vous avez employé à mon propos. Cette naïveté est, je l'espère, celle de la logique. J'ai essayé de montrer comment, p.273 face aux égarements de la religion, il y avait la logique salutaire de la raison, mais aussi qu'il y avait une autre logique, à l'intérieur même de la religion, dans la mesure où la foi y est vivante. Il y avait une contestation possible de la religion, de l'intérieur, et il y avait une

## Les usages de la liberté

exigence de liberté inextinguible, qui explique tout de même que la résistance aux pouvoirs les plus oppressifs se soit manifestée par l'intermédiaire des communautés religieuses ; ce n'est pas seulement le groupe, mais un certain groupe, et il a résisté parce qu'il était peuplé d'hommes pénétrés d'une liberté indomptable, sinon ce groupe aurait été sans doute usé ou entièrement corrompu par le pouvoir. Bien sûr, c'est la naïveté ou la radicalité de la foi en même temps qu'une certaine logique intérieure qui a pu vous dérouter. Mais je ne crois pas que ce soit de l'idéalisme au sens sentimental du terme, puisque j'ai essayé de montrer une logique, que l'on accepte ou pas, mais qui n'est pas entièrement postulée, puisqu'elle se fonde tout de même sur un certain nombre de textes.

**M. ANATOLE ABRAGAM** : Je suis désolé si le mot de *naïveté* a pu vous blesser, je le retire bien volontiers. Ce sur quoi je voulais insister, c'est qu'il fallait tout de même essayer d'analyser et de comprendre la profondeur de ce déplorable phénomène qui pousse les hommes — à côté de la croyance aux dogmes les plus beaux — à croire les choses les plus idiotes, les plus absurdes, et à se grouper comme l'a dit Koestler, ce qui a conduit des gens qui étaient des intellectuels à croire qu'il faisait noir à midi.

**M. PAUL VIALLANEIX** : Il ne faut pas oublier que je traitais ici une relation entre religion et liberté et que je ne me suis pas livré à une conférence sur la religion dans tous ses attendus et ses déterminations. Au début, dans une sorte de définition, j'ai essayé d'insister sur ce que représentait la religion par rapport au sacré en montrant bien la force et l'universalité du sentiment religieux, de l'expérience religieuse.

**M. ERNESTO ROSSI DI MONTELEA** : Quand on donne son adhésion à une religion, on peut admettre que l'on fait un acte libre. Une fois que l'on a fait cet acte d'adhésion à une religion, on adhère à un système de croyances, on s'oblige à tenir certains comportements, à poser d'autres actes. Ces actes-là seront-ils encore libres ou mon acte premier d'adhésion a-t-il éliminé la liberté de mes actes ultérieurs ?

Je crois que pour répondre à cette question, on pourrait partir d'un point de vue que je pose un peu en contradiction avec ce que vous venez de dire. Je suis

## Les usages de la liberté

très gêné lorsque vous dites que le conflit entre religion et liberté, entre religion et raison, est inévitable. A mon avis, lorsque l'on regarde l'histoire des religions, on peut constater que toute religion a été un appel à la raison. Je prétends que dans la relation entre Dieu et l'homme, signifiée par la religion, l'interlocuteur premier du côté de l'homme, le lieu où s'établit cette relation est précisément la raison. Toute religion est un appel <sup>p.274</sup> à la connaissance : de la vérité, du nom de Dieu et des choses. C'est un appel à l'illumination, à l'adéquation entre l'intelligence et la vérité du *logos* divin. Quand on adhère à une religion, on n'adhère pas principalement à des comportements, on adhère à une vérité ; mais cette adhésion est de toute évidence progressive ; on s'engage à un chemin d'approfondissement dans cette connaissance de la vérité et c'est là que la nécessité de la dimension sociale du groupe devient pour moi une évidence. Nous voyons bien en regardant l'histoire que les rites des religions : de passage, d'initiation, sont des rites d'approfondissement, de connaissance ultérieure ; même les rites liturgiques sont toujours une catéchèse. A mon avis, si on se place de ce point de vue-là, je crois que l'on peut entrevoir la solution de ce problème comme une alliance entre la religion et l'intelligence de l'homme. La religion fait appel à l'intelligence de l'homme pour s'acheminer vers la vérité ; la fonction du groupe est pédagogique, du type de la transmission d'un dépôt de sagesse et d'une initiation envers les valeurs dont le groupe est le dépositaire.

**M. PAUL VIALLANEIX** : Nous parlons incontestablement de la même chose, mais nous n'avons pas le même langage, si bien que je suis très gêné par vos premières paroles. Que veut dire adhérer à une religion ? Cela ne me paraît pas représenter un acte totalement libre, mais un acte purement social.

**M. ERNESTO ROSSI DI MONTELERA** : Disons que dans toute liberté il y a maturation et on débute dans un chemin de maturation et de liberté positive. Il y a liberté au début et il y a — là je vous rejoins — un accroissement de liberté au fur et à mesure que l'adhésion devient plus profonde et plus consciente.

**M. PAUL VIALLANEIX** : Votre point de vue est beaucoup plus sage que le mien et presque philosophique. Pour vous, tout est progressif, tout est raisonnable, alors que pour moi la raison se retrouve mais on commence par l'abandonner. C'est ensuite que l'on retrouve un bon usage de la raison à l'intérieur de

## Les usages de la liberté

l'expérience de la foi. Nous parlons de la même réalité mais nous avons deux problématiques différentes.

**M. MARC FAESSLER** : Le thème de nos *Rencontres* est « Les usages de la liberté » ; je voudrais mettre en question la notion même de liberté, car il me semble, à vous entendre, que la critique du rationalisme ne suffit pas à décentrer la liberté d'elle-même. La liberté me paraît rester une autoposition de l'humain et de sa conscience dans son rapport au réel où il amène le réel jusqu'au concept, à une maîtrise totale, c'est-à-dire qu'il reste dans un rapport avec la réalité, l'expérience et le soi, qui est une position d'autosuffisance, d'automaîtrise, de thématization des choses, et p.275 donc une position qui se pose dans le monde sans tenir pour problématique le fait d'y usurper la place d'un autre.

L'usage de la liberté dans cette optique-là sera toujours un usage concurrentiel, et ce que me paraît garder la religion, le sacré ou le révélé, c'est qu'il fait intervenir, dans la dimension de l'humain et de sa société, une dimension autre, que l'on appellera *transcendance*, qui ne se situe pas dans l'ordre de la raison, mais dans l'ordre de la parole, qui donc va situer l'humain d'emblée dans un ordre de réponse et dès lors de responsabilité ; c'est-à-dire que la liberté est, avant de se poser elle-même, responsabilité à ce qui lui vient de l'autre sous forme de commandement, de parole, de demande de charité ou de justice. Il me semble que dans l'usage de la liberté, c'est avant son autofondation que se pose la question du religieux, du révélé, et que c'est là que la critique est véritablement profonde et qu'elle est à la fois véhiculée et continuée par les institutions elles-mêmes.

C'est pourquoi aujourd'hui, où dans notre pays nous sommes si partagés sur l'usage même de la liberté, face au visage par exemple de l'exilé qui frappe à notre porte, je pense qu'il y a à se demander si la liberté est maître de son espace ou est d'abord ce qui doit, dans la responsabilité, se ressaisir en deuxième lieu comme liberté.

**M. PAUL VIALLANEIX** : Ce que vous apportez là est un complément à mon propos. Ce que j'ai dit de mon côté à propos de l'usage de la liberté, c'est que, en dehors de cet usage de la liberté que représente assurément dans la modernité un exercice très libre de la raison qui refuse tout tabou, qui s'exerce

## Les usages de la liberté

sur toute chose, en plus de cet usage-là de la liberté, j'ai voulu dire qu'il y avait un usage à l'intérieur même de la religion, même si la religion s'est opposée à l'avènement de la liberté de pensée. L'acte de foi est un acte d'obéissance mais comme je n'obéis qu'au seul Seigneur, je n'obéis à plus rien d'autre, et comme d'autre part, en se faisant homme, Jésus a profané la divinité, plus rien n'est sacré en ce monde et ma raison peut s'exercer de manière totalement libre, c'est d'ailleurs ce qui fait son avènement et sa fécondité dans les temps modernes. Elle peut s'exercer sur n'importe quoi.

**M. VIRGILIJUS ČEPAITIS** : Je voudrais revenir à la question que M. Abragam a abordée. Il me semble que le XX<sup>e</sup> siècle a apporté des correctifs au problème de la liberté et de la religion. Le plus grand nombre de victimes a été provoqué par l'athéisme, l'absence de religion. Ces victimes se comptent par dizaines de millions. Cette nouvelle société voulait créer un homme libre et en particulier libre de la religion, mais elle a créé une société d'esclaves. Chez nous, en Lituanie, c'est l'Eglise catholique qui a conservé la liberté ; elle l'a fait dans une société où l'on appelait *courage* ce qui était de la poltronnerie. Dans une société totalitaire, l'essentiel est précisément la religion parce que c'est elle qui peut préserver la liberté et ne vous semble-t-il pas qu'il est un petit peu naïf, maintenant au XX<sup>e</sup> siècle, de revenir sur le calcul des victimes de l'Inquisition ?

**M. PAUL VIALLANEIX** : p.276 Je reçois ce témoignage avec gratitude et il ne contredit pas du tout ce que j'ai dit, puisque j'ai évoqué évidemment les calamités dont les Eglises ont pu être responsables, mais j'ai évoqué aussi les catastrophes de la raison qui s'est crue souveraine et qui est devenue une religion à son tour. La raison, par l'athéisme, s'est crue débarrassée de la religion et s'est elle-même conduite comme une religion sans Dieu, et il n'y a rien de plus dangereux qu'une religion où l'homme se substitue à Dieu, et où il se mêle de mettre en place une sorte de Jugement dernier avant la lettre avec des dizaines de millions de victimes. Telle est la logique que j'ai voulu évoquer aussi.

**M. GEORGES NIVAT** : J'ai une certaine gêne en écoutant Paul Viallaneix et celle-ci vient du fait que je n'ai pas entendu le mot *Eglise*, car malgré tout il y a le mot *Eglise* dans le Nouveau Testament ; j'ai entendu raison, liberté, religion,

## Les usages de la liberté

mais il n'y a pas eu le mot *Eglise*. Si nous regardons l'histoire de ce XX<sup>e</sup> siècle, il me semble que ce sont précisément des Eglises qui ont résisté, des Eglises qui avaient une forme historique due à la tradition, des Eglises qui se considéraient dans la succession apostolique, des Eglises qui avaient commis beaucoup de crimes d'intolérance, prenons l'Eglise orthodoxe russe, mais qui sont devenues des victimes.

Au début du siècle, Tolstoï pensait que c'en était bientôt fini de l'Eglise établie orthodoxe qu'il a couverte de railleries, et nous sommes bien obligés de constater aujourd'hui que le tolstoïsme est complètement mort, absolument incapable d'apporter quoi que ce soit dans le déferlement de terreur qu'il y a eu, alors que cette Eglise, avec ses compromissions, reste vivante, a maintenu la lumière d'un culte, d'une liturgie dans laquelle il y a une part de beauté, qui me semble-t-il n'entrait pas dans cet exposé. Que faites-vous de l'Eglise dans ce schéma ?

**M. PAUL VIALLANEIX** : Non seulement j'ai employé le mot *Eglise*, mais j'ai bien précisé que dans le Nouveau Testament, alors que le mot *religion* n'est pratiquement pas employé, le seul mot dont se sert le Christ pour fonder non pas sa religion, mais l'Eglise, est le mot *Eglise*. C'est ce qui est très impressionnant, l'absence du mot *religion* dans le langage biblique, et l'emploi par le Christ d'un autre mot, *Eglise*, c'est-à-dire l'assemblée des appelés, pour désigner la communauté de ses disciples. Si l'Eglise orthodoxe a rendu le témoignage que vous rappelez, si elle l'a fait, c'est parce qu'elle n'est pas une simple religion, elle est une Eglise, et que l'habite cet esprit de liberté dont parle l'apôtre Paul que rien ne peut vaincre, et c'est pour cela que malgré toutes ses infidélités, elle a opposé à une autorité insoutenable cette liberté des enfants de Dieu que rien ne vaincra jamais. Mais il est évident, et c'est là tout le problème, que toute Eglise chrétienne est tentée de n'être qu'une religion.

**M. IGOR ZOLOTOUSSKI** : p.277 Nous parlons beaucoup à l'occasion de ces *Rencontres* de raison et de liberté, mais en fait raison et science sont deux choses extrêmement différentes. Dostoïevski, à la question « est-il avec le Christ ou avec la vérité ? », répond : je suis avec le Christ. Il entendait le Christ avant tout comme l'amour de l'homme et dans nos *Rencontres* on a insuffisamment parlé de la compassion et de l'amour envers l'homme. Le



## Les usages de la liberté

conférencier a beaucoup parlé des mirages que fait naître la religion ; il me semble que la raison a fait naître beaucoup plus de mirages : le mirage du progrès infini, le mirage du mauvais infini, le mirage que l'idée est plus haute que l'homme. C'est la raison pour laquelle toute la philosophie religieuse russe est un combat contre le rationalisme. Un combat qui s'est d'ailleurs terminé de façon tragique par la victoire du rationalisme personnifié par le marxisme, lequel est l'expression d'une fausse liberté. Ce que nous avons connu, ce sont en fait toutes les victimes dont vient de parler Virgilijus Čepaitis. Tel est le problème de conscience que nous avons devant nous aujourd'hui : nous songeons à la vengeance et sur ce chemin il est bien sûr que nous ne pouvons être sauvés que par une chose, qui est l'amour, l'amour du Christ. Je terminerai en citant Berdiaeff : « La victoire revient à des fils coupables et non à des esclaves vaincus. »

**M. PAUL VIALLANEIX** : C'est un témoignage que nous entendons et j'ai scrupule à y répondre par une argumentation, et j'adhère totalement à ce que j'ai entendu. En reprenant deux mots que vous avez employés, je me contenterai de dire que je distingue, pour ma part, *raison* et *rationalisme*. Le rationalisme est cette prétention de la raison à régir ce monde, cette démesure de la raison, cette religion de la raison, voilà une religion qui n'est qu'une religion, car l'Esprit Saint ne l'habite pas, une religion typiquement moderne. Cette foi démesurée, monstrueuse, de la raison en elle-même qui a provoqué toutes les souffrances que vous avez subies. Ces gens qui vous ont torturés croyaient avoir raison, ne juraient que par la raison.

En revanche, la raison est un don de Dieu : tu aimeras ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée. J'ai le devoir en tant que chrétien de me servir de ma raison, mais de m'en servir librement, en sachant qu'elle ne peut pas tout, en sachant qu'elle peut commettre d'énormes erreurs, mais aussi, comme vous le dites vous-même, que le pardon me laisse peut-être le moyen de l'utiliser encore. De l'utiliser au sein même de mon Eglise ou de mon expérience de la foi, pour dissiper par la raison toutes sortes d'illusions qui se mêlent inévitablement à notre vie spirituelle dans la mesure où notre Eglise est tentée constamment de n'être qu'une religion, avec ses images vaines, avec ses superstitions dangereuses, et la raison peut jouer là, avec la conviction qu'elle n'a pas le dernier mot, un rôle critique. Il ne faut pas laisser aux rationalistes le

## Les usages de la liberté

privilège, dont ils se servent d'ailleurs très mal, de critiquer le fanatisme. Il faut aussi le critiquer de l'intérieur de la maison où il est aussi tenté de renaître, comme vous le dites quand vous confessez la tentation de la vengeance.

**M. HENRI MOTTU** : p.278 Je vous ai trouvé un peu idéaliste quand vous opposez un peu trop fortement la foi à la religion ; c'est quand même un grand problème pour tous les gens de terrain qui, comme moi, sont engagés. Vous avez beaucoup parlé de religion, de foi ; je me permets de vous questionner sur votre concept de liberté. Vous avez cité Marx sur Luther, mais au fond Luther avait une définition, dans le fameux *Traité de la Liberté chrétienne* de 1520, quand même très paradoxale et très différenciée de la liberté. Il disait en substance : « Le chrétien est un homme libre, il n'est assujéti à personne, il est maître de toute chose », et en même temps Luther ajoutait paradoxalement, suivant d'ailleurs saint Paul : « Le chrétien est l'esclave de tous, il se fait le serviteur de tous. » Nous devrions essayer de réfléchir sur ce paradoxe de la liberté qui fait que la liberté est d'une part une libération par rapport aux aliénations : on est libre de tel ou tel préjugé ; mais la liberté est aussi liberté *pour* quelqu'un, pour des êtres humains, et sans doute, pour ceux qui sont chrétiens, pour les plus petits des êtres humains, pour les plus pauvres. Or cette liberté « pour autrui » nous engage à moduler un petit peu votre opposition un peu trop rude entre foi et religion. On pourrait retraduire théoriquement selon la foi : « Je suis le maître de toutes les religions, et la foi est libre de toute religion. » En même temps, par amour, la foi s'engage, elle devient peu ou prou religieuse. La foi demeure authentique même dans son engagement, quand elle est servante, elle est inauthentique quand elle prétend dominer. Une Eglise est authentique si elle est servante des plus petits de la terre et non pas si elle est dominante. Je voulais faire cette distinction suivant Kart Barth entre *Freiheit von* — libre de — et *Freiheit für* — libre pour.

**M. PAUL VIALLANEIX** : Il y avait un peu l'équivalent de votre thèse — si l'on peut dire — lorsque j'ai évoqué cet acte d'obéissance envers Christ qui du même coup me libère vis-à-vis de toutes les autres obéissances ou en tout cas me les rend secondes ; c'est une situation de liberté extraordinaire. Evidemment, j'ai critiqué la religion, mais je n'ai pas fait l'apologie d'une foi qui serait séparée de toute religion. D'une part, la religion est inévitable et, d'autre part, elle est dans

## Les usages de la liberté

une certaine mesure un témoignage aussi, mais à condition qu'on ne cesse de la rapporter à quelque chose qui n'est pas de la religion, qui est une relation personnelle entre celui qui croit et celui en qui il croit.

**M. FRANÇOIS BOVON** : Je voulais dire mon désaccord sur deux points. Premièrement, je trouve que la religion, dans notre société, a davantage besoin d'être protégée que d'être critiquée. Deuxièmement, le diagnostic sur l'origine du christianisme n'est pas très judicieux, non plus ; je ne crois pas qu'on puisse dire qu'il y avait la religion et qu'ensuite est venue la foi ; je crois que les choses étaient beaucoup plus imbriquées et que c'est un nouveau type de religion qui a été proposé. Jésus a prié, il a utilisé des rites, il les a critiqués, mais on ne peut pas faire une distinction aussi radicale que celle que vous avez proposée. p.279 L'enracinement de la liberté devrait se faire beaucoup plus dans la personne de Dieu lui-même, ce qui fait que l'objectif ne serait pas de tout laïciser comme vous l'avez proposé, mais plutôt de voir comment dans la réalité des échanges, comme dans la nature, on peut trouver la présence de Dieu et rencontrer l'autre dans une forme d'amour qui réconcilie. Je trouve que l'objectif qui consiste à tout laïciser est déplacé.

**M. PAUL VIALANEIX** : Ce n'est pas un objectif, ce n'est pas moi qui choisis de laïciser le monde, c'est l'enseignement du Christ qui le laïcise. L'histoire du christianisme montre, notamment après la Réforme, que le retour à l'Évangile s'est accompagné d'une laïcisation du savoir et du monde qui a permis justement le développement de la pensée scientifique. Vous m'attribuez comme des préférences ou des programmes ce qui dans mon esprit était des constats.

De même, lorsque vous dites que Jésus apprend à boire et à manger, qu'il est venu fonder une nouvelle religion et qu'il a bien prié, je ne suis pas d'accord ! Il n'est pas venu fonder une nouvelle religion, ceci, je le maintiens. Il en est mort ; les gens ne demandaient que ça, les religieux n'ont pas compris cet homme qui n'était pas qu'un homme ; il a été incompris et je crois qu'il l'est encore très largement. Quand je dis que le mot qu'il emploie pour désigner la communauté des saints, l'assemblée de ses disciples, c'est le mot *ecclesia*, et non pas de près ou de loin un mot qui signifie *religion*, je crois que cette remarque philologique est profondément significative.

Une Eglise n'est pas une religion, elle est tentée d'en redevenir une, mais

## Les usages de la liberté

elle n'est pas fondamentalement une religion. Il y a là pour moi à la fois le ferment d'une critique constante de l'institution qui se sacralise démesurément et en même temps un attachement profond, définitif à l'*ecclesia*, à l'Eglise, à l'assemblée des fidèles qui sont là parce que le Christ est au milieu d'eux, et non pas parce qu'on a bâti une institution nécessaire, mais qui ne doit pas être confondue avec l'essentiel qui est la présence du Christ dès que nous sommes deux ou trois à être assemblés en son nom ; pour moi, c'est ça, l'Eglise. Ce qui n'est pas la définition d'une religion. Vous reprenez certains de mes arguments, mais vous leur attribuez une signification qui n'est pas exactement celle que je leur ai donnée.

**M. FRANÇOIS BOVON** : Je crois que Jésus est mort au nom du règne de Dieu qu'il essayait de proclamer, et non pas parce qu'il a voulu rendre la création à son état profane. La notion d'Eglise que vous signalez est une notion éminemment enracinée dans la notion juive du peuple sacré, du peuple saint et qui justement a une connotation religieuse. Je crois que c'est au nom d'une certaine image de Dieu, d'une certaine image de la religion qu'il avait en lui, qu'il s'est affronté à une autre forme de religion, mais ce n'est pas au nom d'une foi areligieuse ; c'est un anachronisme de dire cela.

**QUESTION** : p.280 Le problème à mon avis ne se situe pas dans la dialectique ou la dichotomie entre religion et liberté. Plusieurs auteurs ont écrit avec raison que le peuple africain est un peuple fondamentalement religieux, mais cela ne signifie pas que ce peuple a perdu sa liberté. Le problème se situe plutôt au niveau de la pratique même. Il y a plusieurs religions et il y a plusieurs pratiques de ces religions. Lorsque les individus recherchent un pouvoir suprême, pour essayer de maîtriser ce qu'ils ne parviennent pas à maîtriser en tant qu'humains, c'est un type de religion. De la même manière, certains sont enfermés dans la drogue, ou une autre dépendance.

Ce qui est complexe ici, c'est que toutes les personnes qui viennent, lorsque nous traduisons religion en Eglise ou en institution, et qui adhèrent à une institution que nous appelons *Eglise*, ne viennent pas naïvement. Elles viennent pour essayer de trouver une solution à un problème qui leur est personnel. Dès l'instant où ce type d'Eglise ne satisfait pas leur besoin, ces personnes vont aller vers d'autres formes jusqu'à ce qu'elles trouvent une certaine satisfaction à leur

## Les usages de la liberté

besoin. A ce moment-là, ce ne sont pas la liberté et la religion qui s'opposent ; c'est plutôt un problème de pratique religieuse.

**M. MICHEL JEANNERET** : Merci à M. Paul Viallaneix d'avoir suscité un débat aussi intéressant.

@

# LA PERESTROÏKA EN URSS : UNE EXPÉRIENCE DE LIBERTÉ <sup>1</sup>

## REMARQUES PRÉLIMINAIRES

par Jean Starobinski

@

p.281 Cette dernière journée des Rencontres Internationales de Genève n'est pas une journée tout à fait comme les autres. Georges Nivat présidera la séance de ce matin et je lui dis la profonde gratitude de notre comité. Grâce à son travail admirable de contact et de mise en place, nous avons pu convier des personnalités de l'Union soviétique, qui comptent parmi les témoins, voire parmi les acteurs d'une transformation historique affectant la vie politique, le statut de la société civile, l'espace public, les rapports entre les individus et le pouvoir, dans l'une des grandes puissances de notre planète.

Ces transformations, le moins qu'on en puisse dire, c'est qu'elles sont en étroit rapport avec le thème traité cette année par nos *Rencontres*. Ajoutons qu'elles nous regardent ; je veux dire que nous sommes destinés à en ressentir inévitablement, à plus ou moins long terme, les effets. Et nous souhaitons que ces effets consistent en la généralisation de cette présence, de cette rencontre qui est, encore ce matin, un événement exceptionnel. Nous espérons que cette libre et amicale discussion deviendra un échange régulier, habituel, délivré de toute entrave. Merci donc à Georges Nivat. Merci à ceux qui ont accompli un long voyage pour parler de leur pays, de leurs expériences, de leurs espoirs. Merci à Igor Ivanovitch Vinogradov, à Igor Zolotousski, à Virgilijus Čepaitis, à Tchaboua Amiredjibi. Merci à tous les autres participants ici présents.

Ce qu'ils nous apportent nous est précieux. Ils ne nous parleront assurément pas de la liberté comme d'un concept, mais comme d'une revendication légitime et comme d'une tâche urgente. Ils nous feront comprendre, sans doute, que c'est précisément cette soif que nous autres, en nos démocraties un peu léthargiques, nous ne devons cesser de garder en éveil.

---

<sup>1</sup> Le 7 octobre 1989.

## Les usages de la liberté

Je ne voudrais pas manquer de dire aux traducteurs et interprètes tout le prix que nous attachons à leur travail : grâce à eux, ce qui sera dit ce p.282 matin pourra faire partie du volume des *Rencontres*, et être accessible au public de langue française.

Je laisse à mon ami Georges Nivat le soin de présenter les participants et d'apporter la conclusion de ces XXXII<sup>es</sup> Rencontres Internationales de Genève.

\*

### INTRODUCTION

par Georges Nivat  
professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Genève

@

La liberté n'est pas qu'un sujet philosophique ou moral. C'est un sujet existentiel. Chaque fois que la liberté opprimée revient aux hommes, on revient également à son emploi majeur, au singulier, comme chez les Grecs. Cette année-ci en plusieurs provinces de l'Eurasie communiste, en des lieux d'où la liberté semblait exclue depuis longtemps et pour longtemps, la liberté a réapparu. A Varsovie, où d'ex-prisonniers politiques entrent au gouvernement, à Budapest où les victimes de 1956 sont solennellement réinhumées, à Pékin où une éphémère réplique juvénile de la Statue de la Liberté apparut pendant trois inoubliables semaines, à Moscou où les œuvres du grand proscrit Soljenitsyne sont en cours de publication à des tirages massifs. Soljenitsyne, en 1978, livrant son jugement sur l'Occident déclarait y voir les méfaits d'une liberté juridique sans contenu moral. Et sa thèse, je vous le rappelle, était que les peuples de l'Europe de l'Est avaient parcouru un itinéraire plus spirituel que l'Occident : « La vie qui opprime mortellement a forgé des caractères autrement forts, profonds, intéressants que la vie réglementée et opulente de l'Occident. » Ces caractères ont joué leur rôle dans l'ébranlement extraordinaire auquel nous assistons.

Au cours de cet entretien, nous tenterons de faire un bref inventaire des acquis de la liberté dans le plus ancien empire communiste, l'URSS.

Les grands changements sont toujours inéluctables et imprévisibles.

Bergson le dit dans *Les deux sources de la morale et de la religion* : « La

## Les usages de la liberté

plupart des grandes réformes ont paru d'abord irréalisables et elles l'étaient en effet. Elles ne pouvaient être réalisées que dans une société dont l'état d'âme fût déjà celui qu'elles devaient induire par leur réalisation et il y avait là un cercle dont on ne serait pas sorti si une ou plusieurs âmes privilégiées, ayant dilaté en elles l'âme sociale, n'avaient brisé le cercle en entraînant la société derrière elle. »

Je pense qu'ainsi, par cette réflexion de Bergson, s'effectue le lien organique entre notre session d'il y a deux ans sur la « Dissidence en utopie »<sup>1</sup> p.283 et l'événement de ce matin. Les âmes privilégiées, les voix prophétiques, c'étaient celles de la dissidence, et en particulier d'Alexandre Soljenitsyne. L'ébranlement fut donné par eux, le diagnostic fut formulé par lui, qui, dès 1958, réclamait pour la société russe un remède, la libre parole, en russe : *glasnost*.

Et l'événement d'aujourd'hui, c'est la prise de parole publique, en URSS, d'hommes libres. Des hommes libres venus d'un empire naguère encore totalitaire, un homme libre de l'émigration récente, vont nous apporter leur jugement. Inutile de vous dire que s'ils sont libres aujourd'hui, c'est parce qu'ils l'étaient hier. Ils le furent toujours. C'est eux, c'est la part libre et insoumise de la société soviétique qui avait déjà réalisé intérieurement, en profondeur, ce que les changements colossaux, inachevés et fragiles d'aujourd'hui devaient induire, sont en train d'induire : une société post-communiste, post-totalitaire qui cherche sa voie vers la liberté.

@

---

<sup>1</sup> « [Dissidence en utopie](#) », in *Normes et déviances*, Neuchâtel, la Baconnière, 1988, pp. 375-408. Participants : J. Starobinski, G. Nivat, V. Boukovski, J. Karpinski, A. Liehm, A. Reszler, V. Dimitrijevic, M. Molnar.



## Les usages de la liberté

**IGOR IVANOVITCH VINOGRADOV** est typiquement un de ces hommes *libres* sans qui *glasnost* et *perestroïka* ne seraient que les nouveaux slogans d'un nième changement de la ligne générale. Igor Vinogradov, petit-fils d'un paysan russe, fils d'un responsable du Parti haut placé, a parcouru un itinéraire très représentatif de la vie morale et intellectuelle russe. Dès 1958, il collabore à la grande revue « libérale » selon les possibilités octroyées à l'intérieur du système soviétique, la revue *Novy Mir*. En 1965 Alexandre Tvardovski le prend comme responsable de la section de prose de cette grande revue. Il publie, et découvre, Boris Mojalev, Fazil Iskander et bien d'autres. Un peu plus tard il prend la direction de la section de la critique. Il enseignait aussi à l'Institut de Psychologie, mais il en est éliminé en 1969. Il va assister à l'élimination de Tvardovski de la revue puis à la sienne propre. Commence une période de disgrâce ; il s'adonne à différents travaux littéraires qui l'aident à survivre. En 1987, dans l'atmosphère de renaissance de la presse, Sergueï Zalyguine, qui vient de prendre la direction de la grande revue, fait appel à lui. C'est un peu renouer le fil du temps : Vinogradov à *Novy Mir*, c'est le retour ou presque de l'esprit de Tvardovski, ce sont les grandes années 60 qui reviennent. Mais cette collaboration dure peu, Vinogradov et son ami Streliaanny quittent la revue au bout d'un an. Intransigeance excessive ? Non, mais le refus d'une position trop timorée. Les *Nouvelles de Moscou* lui proposent alors une chronique régulière. Il accepte et ses chroniques passionnent depuis le début de 1989 un vaste public de plus d'un million de lecteurs. Leur thème central : la rénovation morale de la Russie. Vinogradov présente les grands textes dénonciateurs, comme ceux de Vassili Grossman, il guerroie contre le chauvinisme renaissant, il tente d'amener son public à une position d'idéalisme spirituel très proche des philosophes orthodoxes du début du siècle, en particulier le père Serge Boulgakov. Dans le fameux recueil collectif qui paraît en juin 1988 : *Il n'y a pas d'autre issue*, son texte ouvre la série et pose la question : « La vérité va-t-elle par étapes ? » En 1988 aussi paraît son livre *La quête spirituelle des grands classiques russes*, où il rassemble ses études sur Pissarev, sur Dostoïevski, sur Herzen, sur Tolstoï. La comparaison entre l'étouffement de la pensée sous Nicolas I<sup>er</sup> et celui dont sa propre génération a souffert guide sa démarche. Il est avec les « étouffés ». De saint Paul à l'athée russe Bielinski, il sonde les engagements intellectuels. Il est de ceux qui pensent qu'il faut absolument passer par certaines lectures brûlantes. On ne peut pas éviter cette soif ardente qui a galvanisé et dévoyé la pensée progressiste de l'intelligentsia russe.

« En moi se développa un amour sauvage, enragé, fanatique pour la liberté », disait Bielinski. Mais Vinogradov ajoute : il faut mettre fin au dévoiement de cette passion vers l'utopie politique. La Russie a besoin de vérité autant que de liberté. C'était le message des philosophes idéalistes, de Berdiaeff, de Boulgakov, dès 1909.

Vinogradov, c'est, encore et toujours, le magistère moral de la littérature russe, mais sur le fond de ruine morale, économique et humaine d'aujourd'hui. Nous sommes un mixte paradoxal de civilisation et d'esclavage, disait Herzen. Le mixte subsiste. Mais la soif de liberté aussi.

### CONFÉRENCE D'IGOR IVANOVITCH VINOGRADOV <sup>1</sup>

@

En écoutant ces jours les exposés et les interventions des participants à nos *Rencontres*, dans lesquels était débattu avec tellement de profondeur le thème de la liberté dans le monde d'aujourd'hui, j'éprouvais naturellement des sentiments fort variés. Cela allait de l'adhésion satisfaite aux positions qui me semblaient être particulièrement proches des miennes au désir de polémiquer lorsque ce qui était dit suscitait en moi des objections, en passant par le doute, et <sup>p.285</sup> même la perplexité, provoqués par certains jugements, et le plaisir provoqué par la précision et la finesse de certains autres. Toutefois, en écoutant mes prédécesseurs à cette tribune, je me suis surpris à éprouver en permanence un seul et même sentiment, un sentiment général et, je dirais, total. Ce sentiment a prévalu sur tous les autres, indépendamment de ce que j'entendais et de ma position face à ce qui était dit. J'appellerais cela de l'envie, cette « envie noire », comme on dit en Russie, qui conjugue en elle enthousiasme et tristesse, laquelle certes dégrise assez bien, mais suscite en même temps des espoirs. C'est ce sentiment qui nous envahit souvent nous, Russes, lorsque nous lisons ou écoutons nos collègues occidentaux. Et notamment lorsque vous raisonnez sur les destinées de la liberté dans le monde occidental.

En fait vous autres Occidentaux, tous, ou pour ne pas être catégorique, presque tous, vous parlez de la liberté comme on

---

<sup>1</sup> Traduit du russe par G. et J.-Ph. Jaccard.

## Les usages de la liberté

parle habituellement d'une femme, qui est toujours intéressante par la profondeur et l'originalité de son caractère et avec laquelle, quand bien même elle peut vous étonner par certains tours inattendus, on vit conjugalement depuis longtemps de manière stable et, généralement, heureuse. Vous avez vécu avec elle une vie si longue, vous avez traversé tant d'épreuves, et pendant ces longues années d'épreuves, vous avez si bien pu étudier ses habitudes et ses penchants, vous avez réussi à assurer une telle stabilité à votre union, et vos enfants, surtout en 1968, vous ont si bien appris à tenir l'un à l'autre, que maintenant plus rien ne peut vous séparer. Et vous le savez très bien. Vous êtes globalement tranquilles sur ce point, tranquilles pour votre mariage. Et c'est pourquoi votre curiosité pour sa personne ressemble bien davantage à une contemplation amoureuse et, disons, à une investigation désintéressée, qu'à une démarche éminemment pratique et vitale. Peut-être exagéré-je, mais quoi qu'il en soit, il en est certainement ainsi. Et heureusement.

Mais nous autres, Russes, nous nous trouvons, hélas, dans une tout autre situation. Et depuis longtemps déjà. En tout cas pas moins de soixante-dix ans. Et c'est la raison pour laquelle, même aujourd'hui, contrairement à vous, nos relations avec la liberté rappellent davantage des relations avec une amante qu'il faut, <sup>p.286</sup> premièrement, convaincre de devenir une épouse légitime et, deuxièmement, que nous devons encore apprendre à traiter avec les égards voulus. C'est pourquoi jusqu'à présent, malgré tout l'amour que nous lui portons, nous ne savons toujours pas très bien ce qu'il faudra en faire lorsqu'elle deviendra notre femme et, si tant est que ce mariage ait lieu, ce qu'il en adviendra. Vous comprendrez dès lors pourquoi notre intérêt d'aujourd'hui pour la

## Les usages de la liberté

liberté et ses propriétés, pour ses possibilités et ses exigences capricieuses, ne peut être particulièrement tranquille et contemplatif. Le devenir de nos relations avec cette personne a pour nous une signification trop réelle, trop concrète, pour que nous, Russes, soyons capables de réfléchir sur ce thème de quelque autre point de vue que ce soit. En ce qui me concerne en tout cas, je ne suis pas préparé à cela, et c'est pourquoi j'éprouve même quelque appréhension à l'idée que mon intervention puisse vous sembler par trop terre à terre, en dissonance avec le haut niveau théorique de nos discussions. Et la seule circonstance qui me console un peu dans le cas présent, c'est que l'avenir de la *perestroïka*, qui est intimement lié à celui de la liberté dans notre pays, présente également pour l'Occident un intérêt d'actualité, hélas beaucoup plus concret que théorique et abstrait. Bien trop de choses dépendent encore pour vous de ce qui se passe chez nous, et ce n'est pas à moi de vous le dire. C'est pourquoi j'ai décidé de me risquer quand même à partager avec vous quelques-unes de mes réflexions sur les problèmes foncièrement *pratiques* que pose pour nous la conquête de la liberté. Et afin de transposer ce thème de la langue des métaphores et des comparaisons que j'ai proposées dans mon introduction à celle de la réalité brute, je commencerai par rappeler brièvement la situation dans laquelle se trouve notre pays aujourd'hui. Je dis « rappeler » car cette dramatique situation est tellement évidente, et elle vous est si bien connue dans tous ses aspects les plus importants, qu'il est peu probable qu'un exposé circonstancié soit nécessaire, ni non plus qu'il puisse surgir entre nous des différends. Il suffit donc de désigner simplement un point de départ pour notre réflexion ultérieure.

## Les usages de la liberté

Ainsi donc, je rappellerai en premier lieu que cette situation est caractérisée avant tout, bien sûr, par des progrès salutaires dans la <sup>p.287</sup> vie du pays, progrès que l'on peut même qualifier de monumentaux en regard de ce qui se passait il y a encore cinq ans environ. Ces progrès sont liés avant tout à la consolidation de la *glasnost* et à la *libéralisation* globale de notre vie civile et politique. Pour la première fois en soixante-dix ans se sont déroulées dans le pays des élections qui, malgré tous leurs défauts presque parodiques en comparaison des procédures électorales dans les démocraties contemporaines normales, ont néanmoins donné la possibilité d'une certaine lutte électorale basée sur une alternative et ont engendré une activité sans précédent dans de très larges cercles d'électeurs. Pour la première fois aujourd'hui, nous avons dans le pays un Soviet suprême qui a cessé d'être une simple machine à entériner et qui fait déjà ses premiers pas, si timides et parfois dérisoires soient-ils, mais des pas évidents quand même, sur le chemin du parlementarisme.

Nos journaux et nos revues débordent d'informations sur notre passé et notre présent, informations encore tout récemment frappées d'interdit, et les publicistes, les critiques, les journalistes et les politiciens écrivent dans la presse des choses dont on ne pouvait s'entretenir qu'entre amis il y a encore deux ou trois ans, et encore, à voix basse. De plus en plus souvent dans la presse se font entendre des voix qui critiquent explicitement tel ou tel membre du Politburo y compris, figurez-vous, Gorbatchev en personne, et ceux qui ne sont pas satisfaits de sa politique peuvent même défiler dans les rues en brandissant sa caricature. Et l'univers ne s'effondre pas ! Les émigrants et les dissidents expulsés du pays, hier encore quasiment taxés de traîtres à la

## Les usages de la liberté

patrie, peuvent venir aujourd'hui en URSS, prendre la parole lors de soirées qui remplissent d'immenses auditoriums, et leurs livres sont édités à grand tirage dans le pays. Quant aux écrivains vivant en URSS, ils accordent sans crainte des interviews et prennent la parole non seulement dans des forums comme le nôtre, mais également dans des émissions diffusées par des radios occidentales comme *Radio Freedom*, ce qui aurait tout simplement été auparavant un délit politique. Pour l'instant, on ne nous emprisonne pas encore pour cela. Les meetings qui se tenaient à Moscou pendant le Congrès des députés du peuple rassemblaient non pas des dizaines, mais des centaines de milliers de personnes, p.288 et les mouvements nationalistes dans les républiques fédérées bien plus de monde encore. A Moscou, si vous vous rendez à la place Pouchkine, vers le bâtiment qui abrite la rédaction des *Nouvelles de Moscou* (le seul journal, au fait, pour lequel la libre souscription n'a pas encore été accordée), vous verrez une foule de jeunes et de moins jeunes en train de distribuer ou de vendre des publications variées, reproduites par photocopie ou même par des moyens typographiques, qu'il s'agisse de tracts, de proclamations, de bulletins ou de journaux, édités par les dizaines, si ce n'est les centaines, de ces associations dites non formelles qui ont poussé dans le pays comme des champignons après la pluie, associations littéraires, philosophiques, religieuses, écologiques et parfois carrément politiques, dont certaines se qualifient même de *partis*. Une fois de plus, cette chose inouïe aurait été inimaginable il y a deux ans encore.

C'est du reste une chose tout aussi impensable que la formation pratiquement achevée d'une opposition parlementaire officielle sous la forme d'un groupe de députés dit « interrégional », dont

## Les usages de la liberté

les leaders voyagent librement à l'étranger, où ils sont reçus par des présidents ou des chefs de gouvernement et où ils accordent les interviews les plus mordantes et prononcent des discours politiques des plus hardis, malheureusement souvent privés de pondération et de dignité. Et progressivement, même ce que l'on appelle « la majorité docile et agressive » du Congrès et du Soviet suprême change à vue d'œil de profil et dévoile parfois des qualités de travail tout à fait honorables, consciente qu'elle est enfin du fait que les choses peuvent en réalité dépendre des députés également. En tout cas, ceux-ci ont visiblement pris goût aux feux croisés de critiques partiales dirigées au moins contre ceux des ministres, hier encore tout-puissants, qui doivent aujourd'hui passer le purgatoire du débat et de la sanction parlementaire. Comme vous le savez, l'académicien Sakharov est depuis longtemps revenu d'exil, il n'y a plus de régiments soviétiques en Afghanistan, et ceux qui sont stationnés en Pologne et en Hongrie n'interviennent d'aucune façon dans les changements véritablement révolutionnaires qui s'y déroulent. Et d'une manière générale, la *nouvelle pensée politique* de Gorbatchev a déjà mené à un tel affaiblissement de la tension internationale qu'avec les autres <sup>p.289</sup> progrès salutaires que je viens de signaler, elle a plongé la partie peut-être la plus importante de la société occidentale dans une véritable euphorie, qui n'a pas manqué d'étonner chez nous les plus fervents partisans de notre leader. Même l'autre partie de l'Occident, quand bien même elle ne s'est pas débarrassée d'une méfiance résiduelle, et ma foi tout à fait justifiée, à notre égard, n'en a pas moins cessé elle aussi de considérer l'Union soviétique comme un épouvantail terrifiant, ce qu'elle était encore tout récemment et ce, pas

## Les usages de la liberté

seulement dans l'image tendancieuse qu'en donnait une certaine propagande.

Oui, il en est ainsi et tout cela est très bien. Mais...

Mais, premièrement, tous ces progrès dans les domaines de la *glasnost*, de la libéralisation de la vie publique et de la politique extérieure de l'URSS n'ont pour l'instant, comme vous le savez bien, aucun équivalent dans celui de l'économie. La situation économique du pays ne s'est non seulement pas améliorée pendant ces années de *perestroïka*, mais elle s'est brusquement aggravée et continue de s'aggraver inexorablement. Le marché de la consommation est désorganisé, les étalages des magasins se vident de jour en jour, de plus en plus de marchandises de première nécessité (du thé et du sucre au savon et à la poudre à lessive) passent dans la catégorie des pénuries. A des degrés divers, un système de rationnement avec coupons a pratiquement été introduit déjà dans presque tout le pays. Dans certaines régions, il est pour ainsi dire généralisé. C'est pourquoi par exemple, à Vologda ou à Tcherepovets, les amateurs d'humour noir ont même inventé une abréviation spéciale pour désigner celui qui a perdu ses coupons. On dit qu'il est SSA, ce qui signifie : sale, sobre et affamé. Il est impossible d'expliquer cette situation uniquement en termes de sabotage de la part des services qui règlent l'industrie, le commerce et l'agriculture, bien qu'un tel sabotage existe indubitablement, de même que par les effets d'opérations de déstabilisation de grande envergure menées par cette puissante mafia liée à l'économie dite « de l'ombre ». Non, il serait bien plus important de comprendre pourquoi les réformes économiques boiteuses adoptées par le gouvernement dérapent de manière si évidente, et pourquoi les vives espérances placées dans



## Les usages de la liberté

un <sup>p.290</sup> système d'exploitation à bail du sol sont elles aussi déçues, les paysans ne devenant fermiers qu'à contrecœur. D'ailleurs le passage effectif à une économie de marché libre, qui exige la liquidation totale du système de gestion administratif et directif en place, et l'introduction de la propriété privée de la terre et des moyens de production (au moins, dans un premier temps, sous une forme limitée), ne sont pas ébauchés, même en projets, bien que presque tous les économistes en vue du pays voient dans ces mesures la seule issue à la situation créée, issue certes très compliquée et difficile à réaliser concrètement.

Deuxièmement, il semble que même les progrès les plus évidents et les plus énormes réalisés dans certains domaines de notre vie, et dont je viens de parler, restent fragiles et problématiques. En effet, comme le savaient déjà les Grecs anciens et comme l'a remarqué très à propos Mme de Romilly lors de notre première rencontre, les libertés civiles et politiques n'existent que lorsqu'elles sont garanties par la loi. Mais chez nous, il n'y a pas de telles lois dans l'air. Tout ce que nous comptons aujourd'hui au nombre de nos soi-disant « libertés » ne nous a été pour l'instant qu'offert par le pouvoir qui a décidé d'entreprendre la *perestroïka*. Or, on le sait, ce qui est offert et n'existe que selon le bon vouloir du donateur peut être repris. Et c'est la raison pour laquelle nous avons chez nous aujourd'hui une *glasnost* autorisée (et encore avec certaines limites), mais nous n'avons pas encore ce qui s'appelle la *liberté de parole*, garantie par la loi et assurée par une presse légalement et économiquement indépendante. Nous avons ce que l'on peut appeler une certaine *libéralisation*, ou même, si vous voulez, une certaine *démocratisation* de notre vie sociale. Mais nous n'avons

## Les usages de la liberté

pas du tout encore ce que l'on peut appeler une *démocratie* au sens propre du terme. Jusqu'à elle, le chemin est aussi long que pour aller au ciel : aussi bien les lois existantes que la Constitution elle-même sont telles qu'elles peuvent tout à fait justifier et consacrer le développement d'un système politique du pays en direction de ce qui serait bien sûr le plus épouvantable, à savoir, comme on se plaît à dire chez nous, un véritable *Etat de droit*, mais d'un droit *totalitaire*. Il va de soi que, pour cela, quelque chose comme un coup d'Etat serait <sup>p.291</sup> nécessaire, mais qui dit qu'un tel coup d'Etat est impossible ? Comme l'enseignait en son temps notre guide et maître inoubliable, le camarade Staline, il n'est point de forteresse qui ne puisse être prise par les bolcheviks ; et pour ce qui est de la prise des bastions de la liberté, qui plus est encore en construction, nous ne manquons pas d'expérience dans notre pays. Comme ce fut naguère le cas lors de la dissolution de l'Assemblée constituante, il suffit d'avoir un corps de garde d'élite assez sûr pour que toute notre démocratie en herbe cesse pratiquement d'exister. « La garde est lasse de vous protéger, il est temps de se séparer », lui dira-t-on, et que pourra-t-elle faire dans ce cas, à qui en appeler ?...

Troisièmement, la différenciation et la tension sociales augmentent avec rapidité dans le pays, dans la mesure où les couches et les groupes sociaux disposent de droits différents dans le système hiérarchisé de distribution des biens matériels, touchent des revenus dont le niveau varie considérablement, jouissent de moyens de subsistance très divers, parfois même carrément opposés, et mènent par conséquent des modes de vie très différents. Ces groupes s'affirment de plus en plus dans leurs différences sociales respectives et, partant, dans leur opposition

## Les usages de la liberté

les uns aux autres. La haine de ce qu'on appelle le simple peuple pour « les chefs » ne va pas en faiblissant, mais en se renforçant. Une haine du même type se généralise dans des couches très larges de la population envers nos nouveaux coopérateurs — un mouvement qui, dans les conditions de ce système administratif directif qui perdure, prend fréquemment des formes véritablement monstrueuses. La criminalité, y compris le crime organisé, augmente à un rythme inouï, de même que la consommation de drogue et la prostitution ; quant au pouvoir de la mafia et de l'économie souterraine, il est tel qu'il est déjà maintenant capable, par des actions habilement planifiées, de faire monter la tension sociale jusqu'au point de rupture. Et qui sait si des accords ne sont pas en passe d'être conclus avec ces forces, si cela n'est pas déjà fait, par les dirigeants de cet appareil d'Etat-parti, pour l'instant encore aux commandes du pouvoir réel, qui brûlent de tordre le cou à toute cette *perestroïka* qui sape les bases de leur existence ?...

<sup>p.292</sup> Et quatrièmement enfin, le dernier empire du monde, créé par Staline, et uni, comme cela fut écrit sur sa façade extérieure, par l'amitié indéfectible de ses peuples, cet empire immense craque de toutes ses coutures. Le désir de se séparer de l'URSS et d'obtenir l'indépendance devient de plus en plus puissant, embrassant des couches de plus en plus larges de la population et ce, non seulement dans les républiques baltes ou en Moldavie, où il y a des raisons particulières de considérer l'intégration « volontaire » dans la composition de l'Union comme simplement illégale, mais encore dans les républiques du Caucase et, dernièrement, en Ukraine. L'amitié indéfectible des peuples s'exprime de plus en plus souvent par le biais de confrontations

## Les usages de la liberté

sanglantes, de haines, de violences et d'exodes massifs, et ce cauchemar prend parfois de telles dimensions qu'il ne peut être comparé qu'à une véritable situation de guerre, comme c'est en fait le cas à ce jour en Arménie et en Azerbaïdjan, où la question du Haut-Karabakh a suscité entre les deux peuples une hostilité qui a déjà atteint ses dernières limites. Des foyers sanglants de haine interethnique s'allument également en Asie centrale et sur la terre bénie du littoral caucasien de la mer Noire, et on ne voit pour l'instant aucun indice qui permettrait d'espérer que ce processus va se calmer dans un avenir proche. C'est plutôt le contraire qui se passe...

Ce sont là les traits principaux et les plus importants qui caractérisent la situation dans laquelle se trouve réellement le pays, ce qui confère un caractère si éminemment pratique et vital aux réflexions que nous pouvons avoir aujourd'hui sur des thèmes liés à celui de la liberté.

Notre pays sera-t-il capable de passer à une économie de marché libre de type occidental qui seule peut nous sauver du krach économique ? Aura-t-il assez de temps pour faire dans cette direction ne serait-ce que les premiers pas qui allégeraient réellement la situation des gens avant que n'éclate une telle catastrophe ?

Réussira-t-il, et dans quels délais, à passer à un système démocratique normal de type occidental actuel, c'est-à-dire à acquérir cette liberté qui permettrait d'avoir réellement une presse indépendante, la liberté de parole, la liberté de conscience, la liberté d'organisation <sup>p.293</sup> et d'initiative politique, etc., soit tout ce qui est en fait indispensable au passage à une économie libre ?

## Les usages de la liberté

Notre pays réussira-t-il enfin à surmonter cette tension interethnique qui se manifeste par l'émergence régulière de foyers plus ou moins localisés de confrontation entre telles ou telles populations, et par la généralisation de tendances centrifuges ou, comme on dit encore chez nous avec irritation, *séparatistes*, tendances qui risquent d'entraîner la sécession de certaines républiques fédérées, c'est-à-dire, virtuellement, la désagrégation de l'URSS ? Et en admettant qu'il y parvienne, sur quelle base positive, par quelles voies et sous quelle forme fédérative ou confédérative d'association acceptable par toutes les parties cela se fera-t-il ? Et s'il n'y parvient pas, la désintégration de l'URSS garantira-t-elle une liberté économique et politique effective aux républiques « détachées » de l'Union ? Et, parallèlement, la partie restante de l'ex-URSS, et surtout la Russie, réussira-t-elle à réaliser malgré tout la démocratie sur son territoire ? Ou alors le processus de désagrégation de l'Empire entraînera-t-il, ce qui n'est de loin pas exclu, un retour du totalitarisme sur la base d'un impérialisme nationaliste russe, en résultat duquel le monde pourra se trouver, avec ce type de nouvelle Russie, en présence d'un gouvernement dont la nature obligera à se souvenir du temps des relations avec l'ex-URSS comme d'un rêve féerique ?

Ce sont là les questions qui ont un sens absolument réel et fort redoutable pour nous, les habitants de l'URSS, comme pour ceux du monde entier.

Car finalement, il est clair que la manière dont l'histoire répondra à ces questions dépend avant tout des rapports qu'entretiennent les forces sociales qui prennent part au mouvement de notre vie actuelle, de leurs possibilités réelles et de leur poids, de leurs programmes et, si on ose s'exprimer ainsi, de

## Les usages de la liberté

leur psychologie et de leur potentiel spirituel. Cela m'amène à attirer votre attention sur quelques aspects spécifiques et, pour l'instant, peut-être les plus obscurs et les plus énigmatiques de notre *perestroïka*. Habituellement, bien qu'il en soit question dans les analyses de la situation actuelle, ceux-ci restent néanmoins plutôt dans l'ombre et ils ne sont ni bien compris, ni interprétés. Et pourtant, sans une vision claire de ces éléments, il <sup>p.294</sup> est impossible non seulement de prédire un tant soit peu les variantes possibles de notre développement futur, mais encore de s'orienter dans ce processus qui se déroule sous nos yeux, dans lequel nous avons été entraînés, mais dont nous ne comprenons de loin pas toujours la nature de manière appropriée.

En parlant de la sorte, je ne tiens aucunement à affirmer que ce dont il est question ici s'estompe dans les ténèbres de l'incertitude. Non, là aussi, énormément de choses ont eu le temps de se révéler de manière si nette et si précise qu'elles représentent d'ores et déjà une sorte d'assortiment chic d'idées généralement admises sur la dislocation des forces politiques de la *perestroïka*. Ainsi, par exemple, il est clair pour tout le monde que la résistance essentielle à la *perestroïka* vient de la plus grande partie de l'appareil administratif de l'Etat-parti, lequel est fondamentalement intéressé à préserver sa situation, bien que là aussi il y ait bon nombre de personnes qui soutiennent la *perestroïka* et exercent une influence non négligeable dans les échelons supérieurs du pouvoir. La proportion est ici à peu près la même que celle qui existe entre la majorité du Soviet suprême et du Congrès des députés du peuple et le « groupe interrégional de députés ».

Quant à ces couches de la population qui, sans être admises à la barre du pouvoir, participent toutefois activement à la vie

## Les usages de la liberté

publique par la presse, la radio, la télévision, ou par divers types d'associations et d'unions formelles et informelles, elles ont elles aussi manifesté de manière assez claire leurs aspirations profondes. Là encore, il existe une certaine ligne de démarcation, comme parmi les représentants du parti, de l'Etat, du législatif et de l'exécutif. Mais déjà dans une autre proportion : incontestablement, une *écrasante* majorité de cette partie de la population (qui ne comprend aucunement la seule intelligentsia, mais des couches actives d'autres groupes sociaux) se prononce globalement, dans des limites variables, pour la poursuite d'une libéralisation et d'une démocratisation décisives de notre vie politique, économique et civique. Incontestablement aussi, c'est une *plus petite* partie, infiniment plus petite, qui s'oppose par tous les moyens à ce processus. Et ce qui est intéressant, c'est que le ton est donné là précisément par l'intelligentsia ou plutôt par cette partie <sup>p.295</sup> de l'intelligentsia qu'il conviendrait davantage d'appeler « les parvenus de l'esprit », pour reprendre le mot de Soljenitsyne, et qui dans sa majorité remplissait de fait par le passé les fonctions de serviteur idéologique du pouvoir. Un groupe en particulier se démarque là, réuni autour des revues *Notre contemporain*, *La jeune garde* et *Moscou*, qui s'efforce en pratique de devenir un parti sur une base impérialiste socialo-nationaliste russe. En ce qui concerne cette force, sa puissance et ses prétentions, tout est en fait clair depuis longtemps, et il conviendrait peut-être de s'arrêter sur ce thème un peu plus en détail, mais je le ferai pendant la discussion si vous le désirez et s'il y a des questions.

En vérité, tout est beaucoup moins clair en ce qui concerne Gorbatchev lui-même, le leader et l'inspirateur de la *perestroïka*,

## Les usages de la liberté

et en ce qui concerne son entourage direct composé de quelques personnes qui lui sont de toute évidence particulièrement dévouées, bien qu'il soit difficile de dire jusqu'à quel point celles-ci sont sincères et dans quelle mesure il leur fait confiance. Si l'on parle de ses véritables intentions, de ses buts à long terme, de sa vision du monde et de ses positions pratiques et politiques réelles, Gorbatchev apparaît à coup sûr comme une des énigmes de la *perestroïka*.

Chez nous rares sont ceux, même parmi ses adversaires, qui doutent de sa sincérité (quand bien même ses motivations ne relèveraient pas exclusivement de la vertu et de la morale civique) dans son désir de transformation réelle du pays, d'assainissement de son économie, et dans son désir d'y voir des formes plus civilisées d'organisation, dont seule est garante sa démocratisation. Mais pour ce qui est de savoir *comment* il voit cet assainissement, jusqu'à *quelles limites* il est prêt à pousser ses réformes économiques et politiques et sur *quelles méthodes* il mise pour les réaliser, il y a là en effet une grande énigme ; dans cette optique, sa manière de se comporter et son activité pendant ces années de *perestroïka* ne se prêtent encore à aucune lecture. Et cela est compréhensible. Gorbatchev est avant tout un politicien ; un politicien très intelligent, comme tout le monde l'a bien compris, qui doit agir dans une situation des plus complexes, où chaque pas imprudent peut indisposer des forces déjà par trop indisposées à son égard et encore en <sup>p.296</sup> mesure de lui tordre tout simplement le cou. S'il ne comprend vraisemblablement pas grand-chose à la théorie de la relativité d'Albert Einstein, il a en revanche parfaitement assimilé cette formule de la réussite dans la vie qu'aurait énoncée à moitié sérieusement le savant une fois



## Les usages de la liberté

dans sa jeunesse. Et s'il ne l'a pas assimilée, il l'a déduite intuitivement et la suit sans s'en écarter. Cette formule dit la chose suivante :  $X$  est égal à  $A$  plus  $B$  plus  $C$ , si  $X$  est la réussite dans la vie,  $A$  la faculté de travailler,  $B$  la faculté de se reposer, et  $C$  la faculté de tenir sa langue au chaud. Que Gorbatchev sache travailler, le monde entier a pu le constater lors du Congrès des députés du peuple, qu'il a mené avec brio comme on mène à la victoire une partie d'échecs. Qu'il sache se reposer ô combien mieux que Khrouchtchev, qui en 1964 avait relâché toute vigilance pendant ses vacances et s'était retrouvé sur le carreau, nous avons eu l'occasion plus d'une fois de nous en convaincre. Mais le plus important, c'est qu'il sait effectivement tenir sa langue au chaud, bien qu'il parle énormément. C'est la raison pour laquelle il convient de ne jamais accorder une trop grande signification à ses paroles, d'autant plus que sur tous les problèmes les plus importants, ses formules sont empreintes d'un caractère tellement énigmatique et indéfini qu'on peut les tourner dans tous les sens. On sait par exemple qu'il défend avec ferveur le pluralisme, mais un pluralisme socialiste et, qui plus est, basé sur des principes léninistes. Mais permettez, qu'est-ce que cela signifie ? Hier encore, alors qu'on interdisait obstinément de publier cet antisocialiste déclaré et ce négateur inconditionnel de Lénine qu'est Alexandre Soljenitsyne, on pouvait encore comprendre cette formule. Mais aujourd'hui, quand toutes nos revues, nos journaux et nos maisons d'édition publient à qui mieux mieux Soljenitsyne, et quand il n'y a déjà, semble-t-il, plus une seule chose dont la publication n'ait reçu l'autorisation ? Et comment comprendre, excusez-moi, un pavé comme « économie socialiste de marché » ? On peut dire la même chose de la « démocratie à parti unique » et

## Les usages de la liberté

de beaucoup d'autres slogans inscrits officiellement sur les étendards de la *perestroïka*. Remarquez de plus ce fait que, malgré l'incroyable élargissement de la *glasnost* en comparaison de la situation antérieure, vous ne savez pas plus que nous<sup>p.297</sup> ce qui se passe à la tête même du pays, ni comment s'effectuent les changements de cadres les plus importants, ni quelles seront les questions dites *organisationnelles* qui seront soumises au prochain plénum du Comité central. On assiste plutôt au phénomène inverse. On raconte qu'une fois, à la question de savoir ce qui se passait en Russie, Churchill répondit : « *Une lutte sous le tapis*. On voit que quelque chose bouge tout le temps là-bas dessous, de temps à autre quelqu'un est éjecté, mais ce qui s'y passe exactement, il est difficile de le deviner. » Je pense que nous nous trouvons maintenant exactement dans la même situation. Bien entendu, de par la nature de ceux qui ont déjà été éjectés, nous pouvons saisir dans ce processus une certaine régularité, mais même cette régularité ne se soumet pas à une lecture unique. Et le plus important, c'est que bien des intentions de Gorbatchev restent dans l'ombre. Sa personne donne lieu chez nous, tout comme chez vous, à des modèles hypothétiques d'interprétation très divers.

J'ai moi-même un tel modèle et si vous le désirez, je m'y arrêterai lors de la discussion. Mais pour l'instant, le plan de ma réflexion ne me permet pas d'opérer par hypothèses, mais m'oblige à exposer des faits établis avec plus ou moins de certitude et qui, comme le disait notre grand auteur satirique Saltykov-Chtchedrine, ne supposent aucun *don de divination*. C'est pourquoi je ne vais pas essayer de résoudre ici l'énigme Gorbatchev qui suppose un tel don. Il me suffit de la fixer. En

## Les usages de la liberté

revanche la seconde énigme, et la plus importante, de notre dislocation réformatrice mérite une attention particulière dans le contexte qui nous intéresse. Je veux parler de ce grand sphinx, à l'image duquel à ce jour se présente à nous, dans ce pays dépourvu de toute sociologie fiable, la majorité de la population. C'est cette même majorité qui reste en retrait de ses couches actives, lesquelles révèlent leurs positions publiquement ou par une action politique. Cette majorité se compose, comme on se plaît encore à le dire parfois, du « simple peuple », ce simple peuple tellement silencieux (jusqu'à un certain moment), dans lequel on peut inclure l'essentiel des travailleurs et des paysans, les simples employés de bureaux et d'établissements divers, les employés de commerce et des services, les ingénieurs et techniciens, et même les intellectuels <sup>p.298</sup> des sciences humaines. Que cette majorité ne soit silencieuse que jusqu'à un certain moment, nous avons déjà pu nous en convaincre plus d'une fois, car il est incontestable qu'elle ne peut en aucun cas être qualifiée de passive. Mais lorsque ce sphinx imposant cesse de se taire et commence à s'exprimer par le biais de telle ou telle action concrète, il révèle des aspects si divers de lui-même qu'il devient pour nous plus énigmatique encore. C'est des tréfonds de cette majorité que s'est formée la célèbre chaîne humaine des pays baltes, et c'est sur ces masses qu'ont trouvé leurs assises les fronts populaires de ces républiques en lutte pour leur renaissance nationale. Mais c'est dans les tréfonds de cette même majorité, de ce même « simple peuple », et dans les mêmes républiques, que sont recrutés les volontaires des « intermouvements », comme on les appelle, mis sur pied avec la participation de ces mêmes chefs envers lesquels il semblerait que le « simple peuple » en question

## Les usages de la liberté

ne devrait pas faire montre d'une confiance particulière. De manière inattendue même pour l'intelligentsia libérale la plus optimiste, cette énigmatique majorité déploie tant d'énergie lors des élections des députés du peuple et montre un dévouement si manifeste aux principes et aux idéaux démocratiques qu'il ne reste, semble-t-il, qu'à se réjouir de sa « maturité politique ». Mais n'est-ce pas cette même majorité qui donne naissance à ces mouvements de masse gagnés par une inassouvable haine nationaliste envers leurs voisins qui vivent sur la même terre ? N'est-ce pas elle qui participe aux affrontements sanglants et aux pogroms ? Certes, à l'étonnement général des autorités et de l'intelligentsia libérale de la *perestroïka*, le mouvement de grève massivement suivi des mineurs s'est déroulé à un si haut niveau et s'est distingué par un tel degré d'organisation et par une telle absence d'excès sanglants, de violence et de désordres, qu'une fois de plus il semblerait qu'on ne puisse que se réjouir de la « conscience politique des masses », pour utiliser la terminologie qui nous est coutumière. Mais qui peut être sûr que demain un mouvement semblable ne prendra pas d'autres formes, rappelant plutôt la révolte populaire telle que l'a évoquée avec tant d'amertume Pouchkine ?...

Que se passe-t-il à l'intérieur de cet organisme populaire énorme et complexe qui, malgré bien entendu sa grande diversité interne, <sup>p.299</sup> nous apparaît néanmoins comme un tout uni ? Est-il possible de trouver une clef qui nous ouvrirait son âme et nous aiderait à comprendre l'activité de ces mécanismes internes qui conditionnent le comportement souvent si contradictoire qui est le sien ? C'est que comprendre, cela signifie comprendre énormément de choses, parce que ce sphinx s'est déjà réveillé, il

## Les usages de la liberté

s'est mis en mouvement, et en fin de compte, les perspectives de la *perestroïka* dépendent précisément de la capacité qu'auront les forces sociales qui participent au processus — y compris Gorbatchev et sa fidèle équipe — de comprendre les mécanismes internes de ce mouvement et de coordonner leurs actions avec celui-ci.

Je pense qu'il n'existe pas, et qu'il ne peut exister, de clef unique de l'énigme, ou des énigmes, que pose ce sphinx. L'entrelacement de motifs qui peuvent lui dicter son comportement dans telle ou telle situation est trop complexe pour qu'on puisse le réduire à une formule unique. Mais je crois qu'il y a néanmoins un élément extrêmement important, sans la compréhension duquel il est peu probable que nous trouvions jamais ces nombreuses clefs qui semblent nécessaires pour résoudre les énigmes qu'il pose. C'est, pourrait-on dire, une sorte de *clef générale* qui donne accès aux autres, plus *concrètes*, et qui consiste à comprendre une chose à première vue paradoxale, surtout après tout ce que je viens de dire. Je formulerais ce paradoxe de la manière suivante : l'essence profonde de la situation que nous traversons actuellement réside dans le fait que, dans son écrasante majorité, la population de notre pays, qui n'est de loin pas encore libre, passe en ce moment par l'expérience tragique de la liberté la plus illimitée qui puisse être. Nous sommes aujourd'hui libres comme peut-être, hélas, aucun autre peuple au monde.

Pour expliquer ce que je veux dire, je dois malheureusement trahir quelque peu ma promesse de ne pas entrer dans des dédales théoriques et de m'en tenir uniquement aux aspects pratiques du problème de la liberté dans la situation de la *perestroïka*. Mais afin de ne pas m'écarter du genre que j'ai choisi, je vais m'efforcer de

## Les usages de la liberté

parler de manière aussi simple et compréhensible que je l'ai fait, je l'espère, jusqu'à présent. A cette fin, je vais recourir à Dostoïevski, qui a su <sup>p.300</sup> exposer avec un maximum de simplicité, de clarté et de précision, les idées philosophiques les plus complexes. Ainsi donc, un de ses héros, celui des célèbres *Notes d'un souterrain*, donne de l'homme la définition suivante : « L'homme est un animal essentiellement constructeur, condamné à viser consciemment un but quelconque ; c'est un ingénieur : il doit donc constamment et sans relâche tracer des voies dans une direction, quelle qu'elle soit. » Cette formulation brillante montre que Dostoïevski, comme nous le savons, avait réellement lu avec beaucoup d'application Emmanuel Kant et avait assimilé sa dialectique des idées transcendantales. L'homme est ainsi fait qu'il est effectivement *condamné* à organiser consciemment sa vie de manière rationnelle, c'est-à-dire à structurer tout son comportement en fonction de tels ou tels buts, parmi lesquels il est ensuite également *condamné* à choisir dans le cadre de tel ou tel système polarisé de valeurs. Ou, pour parler de manière plus générale, dans un système de bien et de mal.

Mais la plus grande richesse de la liberté humaine, qui est en même temps sa tragédie, réside en cela que l'homme est « condamné » non seulement à choisir entre le « bien » et le « mal » dans le système de valeurs qu'il a adopté, mais encore à choisir *le système de valeurs en question*, donc *le principe lui-même de la distinction* entre le « bien » et le « mal ». Cela est à mettre en rapport avec la traditionnelle distinction entre deux types de liberté, qui remonte à saint Augustin, et qu'a développée d'une manière particulièrement substantielle, dans la philosophie russe, Nicolas Berdiaeff. « Il existe deux libertés, écrivait celui-ci,

## Les usages de la liberté

la liberté première, originelle, et la liberté dernière, ultime. Entre les deux s'étire le chemin de l'homme, semé de tourments et de souffrance. »

Pourquoi « de tourments et de souffrance » ?

Parce que l'homme atteint la plénitude de son organisation interne, qui lui permet d'être conscient de l'unité de sa personne, uniquement dès lors qu'il possède la seconde, la liberté ultime, la liberté dans le bien qu'il a choisi, dans la Vérité qu'il a choisie, qui devient pour lui le centre générateur de sens de sa personne, le sens suprême et le but de sa vie. C'est ce que l'on peut appeler, selon une autre échelle de classification, la liberté *positive*, c'est-à-dire <sup>p.301</sup> celle qui a déjà déterminé pour elle un but précis et un sens à sa réalisation, une liberté pleine d'un certain contenu (et en ce sens seulement *positive*). C'est là sa différence avec la liberté *négative*, c'est-à-dire avec cette liberté encore vide, qui ne se manifeste que par le rejet d'impératifs imposés à l'homme de l'extérieur, avant qu'elle n'ait pu encore choisir les siens. C'est une liberté *contre* quelque chose, à laquelle il incombe encore de devenir cette liberté *pour* quelque chose, cette liberté ultime, positive, sans laquelle l'homme, en tant que structure spirituelle, se désagrège.

Car le mystère de la vie humaine [dit Dostoïevski par la bouche d'un autre de ses héros] ce n'est pas seulement de vivre, mais de vivre pour quelque chose. S'il n'a pas une idée inébranlable de la raison pour laquelle il vit, l'homme ne sera pas d'accord de vivre et préférera s'autodétruire que de rester sur terre, quand bien même sa vie y serait confortable.

« Vous connaîtrez alors la vérité et la vérité vous fera libres », lisons-nous dans l'Évangile. Mais *liberté* n'est pas l'équivalent de

## Les usages de la liberté

*vérité* : les deux sont de nature différente, souligne Berdiaeff. La vérité fait l'homme libre, mais l'homme doit choisir *librement* d'accepter cette Vérité. Là est à la fois l'essence de sa liberté et son tragique. Car accepter librement la vérité, c'est-à-dire élaborer librement et adopter un certain système de valeurs, c'est-à-dire construire un centre générateur de sens de sa personne, ce sont là des choses exceptionnellement difficiles. C'est pourquoi Dostoïevski dit qu'« il n'y a rien de plus séduisant pour l'homme que la liberté de sa conscience, mais rien de plus douloureux non plus ». Et c'est pourquoi, dit-il encore en pensant à la majorité des gens, « il n'y a pas de souci plus permanent et plus douloureux pour l'homme que de chercher au plus vite, tout libre qu'il soit, quelqu'un devant qui s'incliner ». C'est là que se trouve la solution à l'énigme que pose cette propension de l'écrasante majorité des gens à remplir la place prévue pour ce noyau producteur de sens dans l'espace spirituel de leur personne non point par un travail spirituel indépendant, mais en assimilant et en adoptant tels ou tels stéréotypes philosophiques dominants dans la société.

Mais d'une manière ou d'une autre, que ce soit par une élaboration indépendante ou par une assimilation dépourvue de sens critique <sup>p.302</sup> de stéréotypes sociaux, cette place de l'âme humaine doit obligatoirement être remplie. Si d'aventure elle reste ou se retrouve vide, l'homme commence à vaciller, il est pris de vertiges, il ne tient plus sur ses jambes, comme s'il était privé d'appareil vestibulaire.

Pourquoi dis-je tout cela ?

Parce que c'est précisément dans cette situation que nous nous retrouvons tous aujourd'hui, aussi bien le pays dans son ensemble que la majorité de sa population. Cette situation est effectivement



## Les usages de la liberté

unique. Nous traversons maintenant une expérience de liberté que n'a certainement jamais connue ne serait-ce qu'un seul pays au monde, de quelque révolution, coup d'Etat ou restructuration cardinale que celui-ci ait été le théâtre. Nous n'avons jamais vécu cette expérience auparavant, même pendant la Révolution de 1917. Toutes les révolutions s'accomplissent au nom de certains idéaux, qui se substituent aux anciens, et qui ne s'imposent que lorsqu'ils entraînent derrière eux des masses suffisamment larges. Dans cette optique, notre Révolution comporte quelques différences importantes mais elle n'apparaît pas comme une exception absolue. Finalement, elle a détruit dans la majorité de la population la foi et le sens moral absolu qui repose sur elle ; elle a anéanti le règne de la propriété privée, de l'économie libre et de cette démocratie embryonnaire à laquelle la Russie n'avait pas encore réussi à s'habituer. Mais l'étendard d'un nouveau paradis terrestre sans Dieu, ni Tsar, ni Exploiteur, d'un nouveau Royaume d'égalité, de fraternité, de justice et de liberté pour ceux qui avaient été pauvres et pour les travailleurs, un royaume appelé *Socialisme*, cet étendard a inspiré dans la société une foi nouvelle. Et l'enthousiasme désintéressé des jeunesses communistes dans les années 1920-1930 n'est pas une invention oiseuse, mais un fait historique. Pendant la Guerre 1941-1945, à défaut de défendre le socialisme, c'est la défense de la patrie qui a servi de ressort spirituel unitaire. Même sous Khrouchtchev finalement, malgré le sentiment d'horreur que suscita en nous la vérité révélée sur notre passé récent, ces prémices de dégel qui suivirent la mort de Staline ne détruisirent pas du tout définitivement l'idée de socialisme. Au contraire, l'ensemble du mouvement social des années 50 et du début des années 60, sur la base duquel se sont

## Les usages de la liberté

développés<sup>p.303</sup> toute une nouvelle littérature, un nouveau cinéma, un nouveau théâtre, un nouveau journalisme d'opinion, etc., a été inspiré par la foi en la possibilité et en la nécessité d'édifier un socialisme lavé de ses altérations et de ses déformations par le stalinisme, un socialisme, comme on l'appela plus tard, à visage humain. Mais les longues années de stagnation et le fait que, dans les premières années de la *perestroïka*, s'est révélée à nous la situation réelle d'un pays ayant atteint la limite du krach économique, ont détruit dans l'écrasante majorité de la population la foi en la possibilité non seulement d'un socialisme « véritable », « purifié », d'un « bon » socialisme, mais encore du socialisme en général comme système économique et social. Et pendant ces presque cinq années de *perestroïka*, tout au long desquelles furent adoptées des réformes au son de ces sempiternels slogans se réclamant d'un socialisme léniniste authentique, la vie n'est pas devenue plus facile, sur le plan simplement matériel, mais de plus en plus difficile : la ruine progressive de la foi socialiste ne s'est non seulement pas arrêtée, mais elle a pris des proportions encore plus importantes. Il reste peu de gens chez nous qui croient encore au socialisme et au communisme comme à quelque chose de bien, ne serait-ce que potentiellement, même parmi ceux qui continuent de répéter les slogans officiels de l'idéologie. C'est ainsi, et il faut regarder les choses en face.

En résultat de cela, le pays est dans la situation suivante : pour une majorité de la population, cette place dans l'espace spirituel de la personne humaine qui est destinée à son noyau générateur de sens s'est retrouvée *vide*. L'ancienne foi est détruite et la *perestroïka* n'en a pas donné de nouvelle qui soit en mesure de conférer un caractère programmatique sensé au désir général de

## Les usages de la liberté

changer radicalement la vie vers le mieux. Quoiqu'on dise de l'influence grandissante de la religion, il faut là encore regarder la vérité en face : une écrasante majorité de la population est pratiquement areligieuse, et la religion n'occupe pas non plus cette place censée donner ce qu'on appelle une signification et un but à la vie. Le capital de confiance envers les autorités qui promettent que tout ira bien s'est effondré de manière catastrophique et continue de tomber ; quant à l'intérêt pour ces systèmes d'organisation de la société qui sont <sup>p.304</sup> caractéristiques de l'Occident civilisé, intérêt évidemment stimulé par un niveau de vie que tous envient, il reste empreint des craintes que suggère cette image trop longtemps inculquée pour ne pas laisser de traces d'un capitalisme effrayant, où la vie est si difficile et incertaine pour les gens simples.

Bref, le pays fait maintenant l'expérience de toutes les délices de cette *liberté négative* dont Dostoïevski dit qu'elle est *la principale souffrance de l'homme*. Nous nous trouvons dans un état de vide spirituel déchirant, comme nus sur une terre vierge où nous avons tout à construire. Et cela donne naissance chez les gens à un sentiment de désarroi, de dérélition spirituelle et d'incertitude. C'est là un facteur que l'on oublie souvent et dont on ne comprend pas l'importance, notre attention se portant davantage sur la crise politique et économique et sur ses conséquences. Et pourtant, toute analyse lucide des processus en cours dans le pays et, plus encore, tout pronostic lucide sur ses développements envisageables dans le futur, sont tout simplement impossibles si nous renonçons à examiner les problèmes de la *perestroïka* qui nous intéressent en lien avec cette crise profonde et vraiment généralisée que traverse le pays. Parce qu'un tel état

## Les usages de la liberté

de crise, de désolation spirituelle et de dérélition présente bien des dangers. En cherchant instinctivement à en sortir, à acquérir un minimum de stabilité intérieure, à structurer un tant soit peu leur personnalité, les gens qui ne sont pas habitués à un travail spirituel indépendant et qui n'ont pas acquis ces réflexes culturels qui se mettent en place au cours de longues années passées dans une société démocratique et pluraliste peuvent devenir les victimes d'influences des plus pernicieuses. Ils sont capables de chercher le salut dans les formes les plus simples et les plus aisées d'associations tribo-nationales par le sang, s'affirmant dans leur opposition à d'autres associations similaires, tant il est vrai que se créer l'image d'un ennemi est un des moyens les plus simples et les plus faciles de structurer sa personnalité dans une situation de liberté négative. Voilà pourquoi c'est justement maintenant, dans ces années de *perestroïka*, dans cette situation de dérélition et de désolation spirituelles généralisées, que fleurit de toute sa force cette haine ethnique qui déchire les « peuples frères » d'hier et que peut <sup>p.305</sup> déclencher un simple différend. Et voilà pourquoi cette haine fleurit justement là où fait défaut depuis longtemps déjà la mémoire des normes que suppose une vie civilisée. Et là où le totalitarisme a eu une vie plus brève et où il n'a pas eu le temps d'effacer une telle mémoire (comme par exemple dans les républiques baltes), les mouvements nationalistes n'ont pas engendré de telles explosions de violence et de haine ; plus tranquilles, ils tendent aux normes d'un démocratismes de droit.

D'autre part, cet état de vide spirituel et de désarroi est susceptible d'engendrer la nostalgie d'un pouvoir fort, d'une main de fer qui mettrait enfin de l'ordre et qui donnerait au moins une certaine foi, et devant laquelle, pour reprendre le mot de

## Les usages de la liberté

Dostoïevski, on pourrait s'incliner. Voilà pourquoi c'est justement maintenant, après tant de révélations sur Staline, que commence à renaître dans de très larges couches du « simple peuple » le mythe du père aimé ; ceci est un fait que tout observateur honnête de notre vie ne peut pas ne pas remarquer. Et c'est encore la raison pour laquelle le tout petit parti nationaliste russe, qui rêve d'une union de l'Église et du parti, c'est-à-dire qui prône en substance l'idéal d'une sorte de national-socialisme consacré par l'orthodoxie, peut bénéficier demain d'un soutien très large. C'est là un réel danger, si l'on considère que notre chute dans le gouffre du krach économique n'est de loin pas enrayée ; si ce krach venait à nous ruiner, cette protestation élémentaire des masses se transformerait en ce processus qu'Alexandre Soljenitsyne a très justement caractérisé par l'appellation terrible de *Roue rouge*. Alors dans ce cas, avant que ne fonctionne l'instinct de conservation de cette société déchirée par la haine et la violence, et avant que les gens ne comprennent, par une expérience amère, qu'il ne peut être de salut que dans la tolérance et la démocratie de droit, tant de sang peut couler et tant de malheurs peuvent s'abattre sur nous que sortir de ce chaos serait plus difficile encore que de sortir de la situation actuelle, si peu gaie celle-ci soit-elle.

Bien entendu, on pourrait faire confiance au travail spirituel de notre intelligentsia qui, consciente du danger que représente la crise spirituelle que traverse le peuple, essaierait de faire ne serait-ce qu'un tout petit peu pour la surmonter. Dans cette optique, on <sup>p.306</sup> pourrait faire confiance à l'Église également. Mais pour l'instant, l'intelligentsia est trop occupée par la politique, l'économie et par ses empoignades intestines ; quant à l'Église, la

## Les usages de la liberté

nôtre en tout cas, l'Église russe orthodoxe, elle a été si longtemps sous la botte de fer du totalitarisme qu'aujourd'hui encore, elle craint de faire le moindre geste par elle-même. Et on ne parle pas du tout chez nous de politique sociale chrétienne.

C'est pourquoi je dois conclure en disant que c'est avec une crainte grandissante que j'envisage pour le moment nos perspectives de développement, et le pressentiment de malheurs à venir se renforce en moi de jour en jour. Pour revenir à l'image par laquelle j'ai commencé ma réflexion, je dois dire que je ne suis pas sûr du tout que nous réussirons à entraîner cette liberté, dont nous découvrons maintenant le comportement principalement sous un jour négatif, dans un mariage légitime que seule rendrait possible son attraction vers un idéal réellement positif. Bien entendu, il serait très bien de recevoir avec elle le sacrement du mariage dans un Etat libre, désidéologisé et démocratique. Mais je crains que ce ne soit là qu'un rêve chimérique. En tout cas pour une très longue période encore.

Je ne voudrais surtout pas décevoir les espoirs et les attentes compréhensibles que suscite en vous la *perestroïka*. Croyez bien que je souhaite son succès en tout cas autant que n'importe lequel d'entre vous. Mais je ne serais simplement pas honnête si, en intervenant dans un forum aussi responsable et sur un thème aussi important, je ne vous faisais part de mes doutes et de mes craintes.

\*

### Entretien

@

**M. GEORGES NIVAT** : Permettez-moi de vous présenter très rapidement nos invités à cet entretien.

M. Tchaboua Amiredjibi est un écrivain géorgien entouré dans son pays d'une aura tout à fait particulière. De 1944 à 1959, il a connu le goulag, trois évasions réussies, dont une qui dura quatre ans, un véritable record. Son roman *Data Toutashia* est un *best-seller* en géorgien et en russe. Il est également cinéaste, directeur des studios de Tbilissi.

p.307 M. Virgilijus Čepaitis est un écrivain lituanien, traducteur littéraire du lituanien vers le russe. Il habite Vilnius. Mais c'est à Moscou que j'ai fait sa connaissance dans les années 50. Cet été, en achetant dans la rue Arbat à Moscou l'hebdomadaire lituanien de langue russe *Renaissance*, j'ai découvert son article « Deux voies pour le développement national ». Depuis avril 1989 il est secrétaire général du Front national lituanien, Sajudis.

M. Igor Zolotousski est un critique littéraire, un spécialiste de Gogol, mais pas un spécialiste étroit. Plutôt un interrogateur angoissé qui reprend à son compte le tourment religieux et philosophique de Gogol. Il sait aussi être un polémiste redoutable et plus que courageux, comme en témoigne un article de janvier 1989 paru dans la revue *Novy Mir*, « L'effondrement des abstractions ». Son dernier livre, *Dans la lumière de l'incendie*, est une réflexion sur les voies actuelles de la littérature en Russie.

M. Michel Heller est un historien de la littérature et des idées politiques. Et aussi un historien tout court, auteur avec Alexandre Nekritch d'un maître livre, *L'utopie au pouvoir*. On lui doit aussi un livre remarquable sur le thème concentrationnaire et la littérature soviétique, un autre sur Andreï Platonov, un livre d'histoire et de réflexion politique intitulé *La machine et les hommes*. Il a émigré d'abord à Varsovie, puis à Paris, où il habite depuis 1959. Depuis vingt ans il tient une rubrique soviétique à la revue émigrée polonaise *Kultura*.

**M. TCHABOUA AMIREDJIBI** : J'aimerais vous faire partager quelques idées sur les origines de la *perestroïka*, sur le processus de la démocratisation en

## Les usages de la liberté

Russie, sur la genèse de ce processus ainsi que sur la manière dont les gens se servent des droits qui viennent de leur être octroyés.

Commençons par essayer de définir la notion d'*empires*, ceux-ci étant des Etats pluriethniques créés par l'annexion de territoires voisins ou de territoires d'outre-mer. Nous vivons actuellement l'ère de la désagrégation des empires ; il s'agit là d'un stade dans l'histoire de notre civilisation. Nous avons été les témoins au XXe siècle et en une quarantaine d'années, de la disparition des empires allemand, austro-hongrois, ottoman, russe, de la transformation des empires coloniaux français, hollandais, belge, portugais, espagnol, britannique et de certains autres. Ce sont des phénomènes identiques survenus en un laps de temps assez court ; par conséquent, comment ne pas conclure qu'il s'agit là de la manifestation de quelque chose de déterminé ?

Il est chez nous, en Géorgie, de mauvais ton de répéter *ex cathedra* des choses que l'on a moult fois publiées. J'y ferai une infraction. L'histoire de l'humanité ne connaît pas d'empires qui se soient maintenus plus de cinq ou six cents ans, exception faite des empires conquis et prolongés par des envahisseurs, et de l'empire byzantin plus durable, ce qui s'explique sans doute par son rôle de véhicule de l'idéologie chrétienne orthodoxe. Je m'inspire d'une hypothèse que je construis en observant l'histoire des p.308 civilisations, estimant que c'est le 8 septembre 1380 qu'a été fondé l'Empire russe, date de la bataille de Kulikovo qui entraîna la défaite des Tatars. Toutes les sources russes citent cette date comme début de la libération du peuple russe. Cependant, pour d'autres peuples il ne s'agissait que d'un changement de joug : du joug mongol au joug russe. C'est au XIXe siècle que, cinq cents ans après la fondation de l'Empire russe, nous voyons le début de sa décomposition. L'œuvre de Gogol a sonné le déclin de l'autocratie russe, a été la charge de dynamite qui a catalysé la formation de l'esprit « grand-russe ». C'est là que nous voyons se dessiner une fin tragique ; c'est à cette époque que l'on se met à la recherche des moyens pour surmonter les contradictions au sein de l'Empire, consolider les conquêtes coloniales et rester l'un des maîtres du monde. Ce sont les bolcheviks qui ont gagné, car leur programme pouvait satisfaire la majorité des peuples de l'Empire compte tenu de leur niveau de conscience. Ils proclamaient la guerre à la guerre, la liquidation des classes d'exploiteurs, les entreprises aux ouvriers, la terre aux paysans et la culture à chacun des peuples, tout cela dans les conditions de liberté qu'offre un Etat pluriethnique. Il est évident que grâce à



## Les usages de la liberté

ces promesses les bolcheviks ont trouvé un appui sûr chez les peuples arriérés. Pour les peuples qui avaient une vieille tradition d'indépendance furent décrétés les droits à l'autodétermination et le droit de quitter l'Union. Ne parlons pas de la manière dont ils furent appliqués.

La pensée politique russe, dans un désir de survie, a conféré au nouvel Empire des fonctions messianiques semblables à celles de Byzance ; celles-ci sont des fonctions de survie : l'Empire russe a su se prolonger de soixante-dix ans. Nous le voyons à nouveau se désagréger pour les mille et une raisons qui ont conduit au déclin des empires précédents : la dictature, le colonialisme sont en contradiction insurmontable avec la révolution scientifique et technique. Le premier Empire fut sauvé par le programme des bolcheviks, et le seul moyen de sauver le deuxième Empire consiste à renoncer à des valeurs dévaluées, ou à faire marche arrière avec beaucoup de précautions, comme l'expliquait Lénine, sinon le totalitarisme continuera à régresser, la chute sera inévitable ; la nouvelle expérience promet une survie peut-être mythique, mais cependant une survie de l'Empire. Le conquérant, l'envahisseur n'a encore jamais, et nulle part, volontairement restitué la liberté à ceux auxquels il l'a confisquée. A présent, imaginons des peuples qui n'ont jamais connu la démocratie, qui pendant toute leur existence ont été régis d'en haut ; dans ces conditions, l'homme n'accepte pas la moindre déviance, il considère que ceux qui s'écartent du chemin tracé sont ses ennemis, ainsi que les ennemis du peuple. Nous voyons ces gens soumis subitement au cataclysme qui consiste à les faire s'exprimer librement ; c'est un traumatisme car personne ne connaissait le mode d'emploi de la liberté, rares étaient ceux qui disposaient de la culture de la démocratie innée ou héritée : savoir écouter, observer, se montrer tolérant à l'égard de l'opinion d'autrui. Tout ceci est d'autant plus compliqué que la *glasnost* octroyée d'en haut ne s'est pas accompagnée d'un multipartisme. Ceux qui participent aux meetings ne sont pas contraints par la <sup>p.309</sup> discipline d'un parti, ils se comportent comme ils l'entendent et cela provoque souvent le chaos. Tels sont les effets pervers d'une liberté subitement octroyée. Nombreux sont ceux qui aspirent à devenir leader, à conquérir le plus grand nombre de partisans. Les jeunes choisissent de sympathiser avec le leader qui va le plus loin dans ses mots d'ordre et ses exhortations. Tout ceci génère un danger d'extrémisme, de rivalité pour le pouvoir, une escalade de promesses. Les situations sont parfois comiques. Bref, tout ceci relève furieusement des étapes initiales d'une révolution classique.

## Les usages de la liberté

Quelques mots sur les événements tragiques survenus le 9 avril dernier à Tbilissi, qui ont fait de nombreuses victimes. S'agissait-il d'une décision stupide, des effets de la naïveté ou bien d'une idée sacrificielle de l'effusion de sang ? On ne sait pas. Mais les dirigeants n'ont pas voulu entendre les avertissements qui leur avaient été adressés, ils n'ont pas entendu la voix de Sa Sainteté le *Catholicos* de l'Eglise géorgienne, qui voyait venir cette effusion. Les dirigeants étaient persuadés qu'il n'y aurait pas de tragédie. Vingt personnes ont été tuées, plusieurs centaines essaient sans résultat de surmonter les effets des gaz toxiques. Ce sang versé s'est avéré inutile. Cette tragédie est une conséquence de l'inaptitude à se servir de la liberté, d'un certain mépris à l'égard du truisme suivant : tout pouvoir qui ne sait plus gouverner verse le sang. Tout ceci est le résultat d'une situation où existe bien un objectif, mais pas de programme pour l'atteindre. Par là, j'entends un mot d'ordre désignant l'objectif : or celui-ci n'est pas tant la destruction de ce qui est caduc que l'édification de quelque chose de nouveau. Ce qui est impensable sans un programme tant soit peu élaboré.

Mais les erreurs nous servent d'école ; le mouvement n'est qu'un stade initial de l'éveil d'une société démocratique. La *glasnost*, la démocratisation, nous ont permis de faire des découvertes surprenantes et, en particulier, certaines qui exigent le sens de l'humour. Le parti au pouvoir s'est avéré absolument démuni sur le plan psychologique face aux meetings non autorisés. Le pouvoir a réagi par la panique et, chose paradoxale, le pouvoir n'était pas protégé par quelque mécanisme juridique. Le pouvoir soviétique se protégeait jusque-là par la terreur. Le comique de la situation réside également dans le fait que les peuples civilisés ont depuis longtemps mis en place un système dans lequel il est impensable de renverser un pouvoir par des meetings et des réunions politiques. Ils disposent d'un système dans lequel existent d'autres manières de destituer le pouvoir : différentes formes de complot, par exemple. Alors que le parti au pouvoir dans l'Empire russe a vu qu'il était incapable de résister au maximalisme, et d'avoir recours à la terreur, car cela aurait oblitéré ses propres déclarations sur la *glasnost* et sur la démocratie ; il s'est mis alors à édicter d'urgence des lois mal préparées. La situation est devenue d'autant plus compliquée que ces lois sont destinées à des citoyens ayant une certaine culture démocratique et non à des masses ayant une forte propension au chaos et à l'anarchie. Nous pouvons espérer qu'un beau jour le pouvoir élaborera une attitude raisonnable à l'égard des mouvements de libération nationale, tandis

## Les usages de la liberté

que les p.310 peuples disposeront enfin de programmes constructifs. Toutes les autres voies sont porteuses de guerre civile et de violence.

A présent, quelques mots sur les problèmes qui, dans la Russie moderne, sont les plus maladifs. Il s'agit de la souveraineté réelle et du droit à l'autodétermination des peuples. Chacun sait que dans notre pays, si le parti au pouvoir ne réussit pas à trouver une solution constructive à ce problème, la *perestroïka* est vouée à l'échec. Des réactionnaires se trouveraient à nouveau au pouvoir et le monde occidental, et donc le globe, devrait faire face à des perspectives bien plus terribles que celles qui se dessinaient avant Gorbatchev ; et je ne dis rien de la terreur et des conséquences qu'elle aurait à l'intérieur de l'Empire.

Il existe chez les Noirs d'Afrique une manière astucieuse de capturer les singes : on pratique un orifice dans l'écorce d'une noix de coco, on enlève l'intérieur, on y dispose une carotte, et on attache la noix de coco à un pieu. Le singe passe sa main dans le trou, s'empare de la carotte et ne pense pas qu'il faut desserrer le poing pour se délivrer. Et c'est dans une cage que se retrouve le pauvre animal. Dans notre pays, il y a beaucoup de singes de cette sorte, parmi les dirigeants comme dans le peuple, et ce sont eux qui présentent le plus grand danger pour les peuples soviétiques et, par conséquent, pour toute l'humanité. Que les sages nous entendent ! Je vous remercie.

**M. VIRGILIJUS ČEPAITIS** : Permettez-moi de vous saluer au nom du Front national lituanien, Sajudis. C'est pour moi un grand honneur de prendre la parole ici à Genève, vieille capitale de la Société des Nations, dont la Lituanie a été membre jusqu'en 1940, moment où elle a été occupée et annexée par l'Union soviétique, un des Etats fondateurs de la nouvelle Organisation des Nations Unies, mais qui, en 1940, a été exclu de la Société des Nations pour agression.

Les racines de la *perestroïka* en Union soviétique, et de tous les processus qui à l'heure actuelle doivent être envisagés, doivent être revues dans le cadre d'événements vieux de soixante-dix ans.

Gorbatchev parle de la transformation de l'Union soviétique en Etat de droit, mais l'Union soviétique elle-même a-t-elle une base juridique ? Nous savons que les processus populaires de libération dans la Russie tsariste étaient une menace

## Les usages de la liberté

pour ce système. Le mythologème du communisme a arrêté cette désintégration ; cinq peuples, finlandais, estonien, lituanien, letton et polonais, ont réussi à échapper à l'Empire soviétique ; ils ont créé à ce moment-là des Etats indépendants. Mais les autres peuples de l'Empire soviétique n'ont pas eu jusqu'à présent leur propre Etat, c'est pourquoi ils ne sont pas passés par l'étape nécessaire pour toute fédération, ou confédération, à savoir l'étape d'un Etat souverain. A l'heure actuelle, l'Empire russe et l'Empire soviétique se trouvent confrontés aux mêmes problèmes qu'à la fin du XIXe siècle. Alors que le monde se dirige vers l'intégration, l'Union soviétique est confrontée à la tâche de revenir à un moment historique qu'elle n'avait pas utilisé, qui est la possibilité de donner au <sup>p.311</sup> peuple le droit d'être le sujet, et non pas l'objet de l'histoire. L'Union soviétique doit devenir un Etat de droit dans sa base même, déclaré tel par la Constitution, et faire en sorte que le droit à l'autodétermination soit une loi.

M. Vinogradov nous a fait le portrait de la situation tragique qui est celle de l'Union soviétique à l'heure actuelle et ses prévisions sont tout à fait pessimistes. En tant que représentant du peuple lituanien et du Front national Sajudis, je vais essayer de vous présenter une autre vision peut-être plus optimiste pour montrer comment il serait possible de sortir de la crise. Ce sont peut-être là des possibilités qui ont un sens pour l'ensemble de l'Union soviétique.

Plusieurs d'entre vous connaissent sans doute ce qui se passe dans les pays baltes. Vous avez vu que les représentants de nos trois pays ont formé une chaîne le 23 août dernier pour montrer leur résolution d'essayer de devenir indépendants. Sur le territoire de la Lituanie, dans cette chaîne, plus d'un million deux cent mille personnes ont participé à cette manifestation. Trois mots ont été transmis à la vitesse du son dans cette chaîne, trois mots dans nos trois langues différentes : *lubudus*, *briviba*, *laisle*. C'est-à-dire : *liberté*. Ce doit être le fond de notre conférence si vous le permettez, puisqu'il s'agit de l'exigence de la liberté. C'est en fait le point culminant de ce qui se passe depuis un an, et je voudrais vous parler donc de la voie balte et de la voie constitutionnelle d'un Etat indépendant.

Pourquoi le processus de démocratisation en Union soviétique a-t-il commencé précisément dans les trois Républiques baltes ? Celles-ci ont connu

## Les usages de la liberté

vingt ans d'existence indépendante et démocratique. Ensuite, nous avons connu la vie dans un pays totalitaire, et dès que nous en avons eu la possibilité, les peuples de ces trois pays, d'un seul élan, ont essayé de viser la liberté, et c'est précisément là que nous voyons les conditions de la liberté à travers l'expérience de nos Etats. Sajudis est apparu le 3 juin de l'année dernière grâce à l'union des Mouvements des Verts, de la Protection des monuments et de la culture, et du Mouvement pour le rétablissement de la mémoire historique.

Ce mouvement est devenu le catalyseur des peuples de notre pays. *Sajudis* signifie le mouvement dans son ensemble, le mouvement commun à notre peuple en dehors des partis et des organisations. C'est précisément un mouvement auquel participent tous les peuples pour lesquels la liberté, l'indépendance et la démocratie sont importantes. Lors des élections au Congrès des députés de l'URSS, les candidats de Sajudis ont gagné 36 sièges sur 42 et encore, Sajudis céda deux mandats au premier et au deuxième secrétaire du Parti communiste de Lituanie, car, selon nous, ils sont tous deux d'authentiques partisans de la démocratisation de notre société. La confrontation ne se produit pas entre le Parti et Sajudis, mais entre l'appareil du Parti et le peuple. Comme on le voit d'après des enquêtes sociologiques, la majorité écrasante des membres du Parti communiste appuie Sajudis. Sajudis n'est pas un mouvement exclusivement lituanien. Il y avait dans la chaîne humaine du 23 août, 70 % de population non <sup>p.312</sup> lituanienne, des drapeaux polonais, biélorusses, juifs, ukrainiens, et même des drapeaux verts frappés du croissant, drapeau du peuple tatare qui vit depuis le XIV<sup>e</sup> siècle dans notre pays et qui grâce à la tolérance de notre peuple n'a pas perdu sa conscience nationale ni sa conscience historique.

A l'heure actuelle en Union soviétique, on assiste à un processus extrêmement intéressant, qui est la naissance, à l'intérieur d'un Etat, de trois autres Etats, et bien entendu la personne qui va accoucher préférerait qu'il n'y ait pas d'accouchement. Les enfants qui vont naître parlent, eux, du traumatisme de la naissance. Mais cet accouchement va avoir lieu parce que ces trois Etats, en fait, ne sont plus des enfants, ce sont déjà des personnalités formées. Le processus très naturel de couper le cordon existe depuis plusieurs années. L'Union soviétique est un Etat extrêmement centralisé. C'est non seulement l'économie qui est dirigée par le centre, mais aussi chacune des organisations, depuis l'organisation des écrivains jusqu'à celle des pêcheurs ou

## Les usages de la liberté

de la Croix bleue. Les organisations ont un centre et une filiale dans chacune des Républiques. Ces organisations, dans notre pays, ont déjà fait connaître, ou vont faire connaître, leur acte d'indépendance. C'est-à-dire qu'elles vont sortir de leur allégeance à Moscou. Même notre *komsomol* ne se soumet plus à Moscou. En novembre et décembre aura lieu une réunion extraordinaire du Parti communiste de notre pays qui proclamera la création d'un parti tout à fait indépendant du Parti communiste de l'Union soviétique. On voit à l'heure actuelle des négociations économiques sur la division des biens, sur le transfert dès janvier 1990 des compétences de l'Union aux compétences de la République : moyens de transport, usines, etc. On a déjà prévu un budget séparé et un système financier séparé avec la propre monnaie du pays. Mais ce qui est le plus important, et qui à mon avis occupe la première place dans notre pays et les autres pays baltes, c'est l'activité constitutionnelle qui est orientée vers le rétablissement d'un Etat.

Le nouvel article 70 de la Constitution dit que seules les lois lituaniennes sont valables en Lituanie et que les lois de l'Union soviétique ne seront valables qu'après avoir été ratifiées par le Soviet suprême de notre pays. Lorsque l'Estonie a adopté un amendement de ce genre au mois d'octobre de l'année dernière, le présidium du Conseil suprême de l'Union soviétique n'en a pas voulu et a proféré des menaces. Mais six mois ont passé et une formule encore plus dure a été adoptée en Lituanie. Gorbatchev a fait semblant de ne rien remarquer. A l'heure actuelle, la création de l'indépendance se fait petit à petit ; nous avons légalisé notre drapeau national, et je vous demande de bien vouloir, chers Suisses, Français, Américains, Italiens, ou Soviétiques qui êtes dans cette salle, vous habituer à notre drapeau ! Nous avons également repris notre hymne qu'il était un crime de chanter il y a quelque temps encore ; la langue d'Etat est la langue lituanienne. Il y a quelques jours nous avons adopté une loi sur les élections. Elle prévoit des élections au suffrage direct au Parlement et dans les organisations professionnelles, et d'ici un mois on a l'intention d'adopter une loi sur la nationalité et sur le référendum. Nous avons également adopté <sup>p.313</sup> des lois sur l'indépendance économique du pays, sur la propriété individuelle de la terre.

M. Vinogradov a parlé du désarroi de l'intelligentsia et de l'incertitude qui s'empare de la plus grande partie de la population ; je dirai que la situation dans notre pays est tout à fait différente : nous connaissons l'optimisme, et la

## Les usages de la liberté

foi dans la victoire de la démocratie. Nos magasins sont presque aussi vides qu'en Russie, mais toutes les couches sociales sont liées pour parvenir à un seul objectif qui est l'indépendance. D'autre part, les pas que nous faisons vers la création d'un Etat indépendant et démocratique, nous essayons de les faire sans bonds intempestifs ; nous essayons d'éduquer Moscou et Moscou se laisse éduquer par cette expérience. Chaque problème traverse trois étapes : il y a une période de négation complète, une période de reconnaissance de l'existence du problème et une période qui est celle de la solution que l'on apporte au problème. Dans le domaine de l'indépendance économique, nous nous trouvons déjà à l'heure actuelle au niveau de la troisième étape ; dans le domaine de la *glasnost* et du retour de la vérité historique, nous sommes déjà à la fin de la troisième étape. En Lituanie, Sajudis bénéficie d'une heure et demie de télévision en direct qui n'est pas contrôlée par l'Etat, nous avons des revues qui paraissent tous les mois et nous avons également un hebdomadaire qui s'appelle *Renaissance* et tire à cent mille exemplaires en lituanien, et que nous faisons paraître pour l'Union soviétique en russe, à trente mille exemplaires. Nous avons l'hebdomadaire *Concorde*, qui est destiné à l'URSS. Nous avons commencé à faire paraître notre quotidien, *La République*, qui tire à cent mille exemplaires. Dans les grandes villes de notre pays et dans les autres plus petites, nous avons encore 229 journaux qui paraissent sans passer par la censure. L'Eglise catholique a déjà des programmes de télévision, un hebdomadaire, elle a le droit de créer des chapelles dans les hôpitaux et on a ouvert une deuxième Académie de théologie.

En ce qui concerne maintenant le problème de l'indépendance politique, nous en sommes à l'heure actuelle à la deuxième étape. On nous a d'abord dit au départ : « Non, non, non et jamais ! » Et maintenant on commence à nous dire : « Ce n'est pas la peine, cela ne vous avantagera pas de sortir de l'Union soviétique, vous serez dans une plus mauvaise situation, il vaut mieux que nous reconstruisions pour vous toute l'Union soviétique, s'il vous plaît, ne partez pas ! » On ne peut pas refaire l'Union soviétique en se basant sur des méthodes centralistes ; aussi bon que soit le tsar, on ne peut pas faire la révolution à partir du haut. Les modifications radicales de la société ne sont possibles qu'à partir du bas, quand les masses populaires de la nation deviennent elles-mêmes le sujet de l'Histoire. C'est une voie qui est celle des pays baltes et nous la proposons à tous les peuples, parce que c'est la seule voie possible si nous

## Les usages de la liberté

voulons effectivement que l'Union soviétique, après avoir été un Etat totalitaire et bureaucratique, après avoir été un monstre qui menaçait de s'emparer du monde entier, devienne enfin une union d'Etats démocratiques, des Etats qui souhaiteront en faire partie !

**M. IGOR ZOLOTOUSSKI :** p.314 J'aimerais moi aussi poursuivre cette conversation dans un esprit d'optimisme, mais ce qui était aisé pour M. Čepaitis est bien plus difficile pour moi, car je suis un représentant du grand Empire qui s'est approprié la Lituanie, la Lettonie, l'Estonie et bien d'autres peuples. Les problèmes sont des problèmes tragiques. J'en relèverai trois : le pouvoir, l'intelligentsia et le peuple.

Si pour Igor Vinogradov le pouvoir et celui qui le personnifie, c'est-à-dire le secrétaire général Gorbatchev, représentent une énigme, je ne vois quant à moi rien d'énigmatique dans ce pouvoir, ni dans Gorbatchev. C'est un pouvoir qui a été arraché par le crime et les gènes du crime ont été hérités par ceux qui se sont succédé au pouvoir. Nous sommes jusqu'à présent gouvernés dans l'arbitraire, sans que nous ayons eu à nous prononcer et sans que nous ayons approuvé ce pouvoir. Certes, une opinion s'est constituée dans le pays, une opinion susceptible de s'opposer au pouvoir. En sont témoins le spectacle purement théâtral du Congrès des députés du Soviet suprême, ainsi que les réunions et les meetings, ou la résistance de la société lorsqu'on cherche à lui imposer une loi qu'il faut ensuite révoquer, ou lorsqu'on essaie de limiter les abonnements aux périodiques et qu'ensuite on fait marche arrière. Voyez Soljenitsyne qu'on refusait d'éditer il n'y a pas longtemps — en décembre 1988 il était qualifié d'ennemi du socialisme — et voici que *l'Archipel du Goulag* est publié en URSS. Il existe donc une confrontation entre le pouvoir et la société ; la société ne reste pas muette, ne reste pas totalement impuissante, mais c'est le pouvoir qui l'emporte, qui domine, qui se prévaut de droits non fixés par la loi jusqu'à présent. Le Soviet suprême débat encore de l'article de la Constitution de 1977, en vertu duquel le pouvoir est la force dirigeante de la société, article constitutionnel qui situe le Parti au-dessus de la loi et le rend absolument irresponsable. Igor Vinogradov nous a dit que la guerre est achevée en Afghanistan, mais l'URSS continue à approvisionner le régime de Kaboul en armes et cela lui coûte des milliards de dollars. Qui a demandé au peuple l'autorisation de sacrifier ces sommes dont nous avons tant besoin, afin de



## Les usages de la liberté

garder au pouvoir ce fantoche de Najibullah ? J'ai lu récemment, dans un éditorial de la *Pravda*, une phrase disant que personne n'a encore enlevé au Parti le droit de diriger la presse. Excusez-moi, mais qui a conféré ce droit au Parti ? Il se l'est approprié lui-même, il l'a usurpé en interdisant tous les journaux qui n'étaient pas les organes du Parti, et en nommant ses propres membres pour diriger les journaux qui restaient. Par conséquent, il n'y a aucune énigme : le pouvoir perpétue la tradition criminelle de ses prédécesseurs. En ce qui concerne le secrétaire général du PCUS Mikhaïl Gorbatchev, le régime a su dégager une personnalité qui cherche à sauver le régime, qui cherche à sauver un parti qui est historiquement condamné. Sa situation est tragique ; je compatis parfois, car il veut concilier ce qui n'est pas conciliable, il veut sauver la chèvre et le chou, c'est-à-dire le Parti et la démocratie : la chèvre finira par manger le chou ; ou plutôt, le loup finira par manger l'agneau ; il ne peut pas se détourner et faire semblant de ne pas apercevoir l'agneau, il se mettra à saliver et si noble soit le loup, <sup>p.315</sup> il finira bien par dévorer l'agneau, cela est tout à fait évident. Si sympathique que me soit le personnage de Gorbatchev — s'il faut choisir, c'est plutôt vers lui que je pencherais —, Gorbatchev est l'otage de son parti, l'otage de ceux qui l'environnent. Nous en avons été les témoins lors du Congrès des députés du peuple, lorsqu'il manipulait sans pitié les séances, débranchait les micros. Par ailleurs il faisait machine arrière, il essayait de jeter un pont entre son entourage qui tenait à garder le pouvoir et ceux qui dans la salle voulaient que ce pouvoir cède la place à celui du peuple. Et ce n'est certes pas par miséricorde que les tenants du pouvoir ont concédé les réformes, c'est bien plutôt parce qu'ils craignent de perdre ce pouvoir. Tableau tout à fait étonnant : d'une part, la peur tient le pouvoir et, d'autre part, la peur hante le peuple, et puis il y a l'intelligentsia aussi qui vit dans la peur.

L'intelligentsia se trouve dans une situation tragique, car c'est elle, l'intelligentsia russe, qui a laissé les bolcheviks s'emparer du pouvoir, les a laissés faire ; elle n'était coupable que de sentir sa culpabilité à l'égard du peuple ; elle était prête à se jeter sous les sabots de la *troïka* effrénée du peuple et à périr pour laver les péchés des pères. Mais maintenant les intellectuels ne se sentent plus coupables à l'égard du peuple, car ils voient que le peuple lui aussi a versé le sang, a pris part à cette tuerie russe au XXe siècle, que le peuple, dont le meilleur capital génétique a été exterminé, le peuple a été mutilé non seulement dans sa chair mais aussi dans son âme, que le peuple a

## Les usages de la liberté

perdu le besoin sacré de l'amour du travail. Une attitude de débauche envers le travail est apparue et c'est le dernier degré de déchéance d'une nation. Pourquoi les entreprises ne produisent-elles pas, pourquoi les magasins sont-ils vides ? Ce n'est pas seulement par l'absence de bonnes lois, ce n'est pas parce que le pouvoir ne veut pas restituer la terre aux paysans — il finira bien pourtant par le faire afin de ne pas mourir lui-même de faim —, c'est peut-être et surtout parce que le peuple lui-même ne veut plus travailler, il ne croit pas que les résultats de son labeur ne seront plus expropriés. Le peuple s'est désaccoutumé du travail et il est devenu fainéant, il faut bien le reconnaître.

Georges Nivat a dit que nous étions la plus ancienne puissance communiste. Soixante-dix ans, c'est une vie moyenne, a dit Kirilenko à Brejnev le jour de ses soixante-dix ans. En fait, la nation russe est d'ores et déjà une nation vieille avec une histoire courte, une nation fatiguée d'humiliations, de crimes, d'incrédulité, de dignité foulée aux pieds. La guerre injuste en Afghanistan n'a pas fini de nous amener une génération perdue de négateurs et de destructeurs, encore qu'elle nous apportera peut-être aussi un nouveau Léon Tolstoï, car Tolstoï est né littérairement d'une autre guerre injuste, la Guerre de Crimée ; et même la victoire de 1945, qui fut une victoire d'une guerre juste qui avait permis pendant un temps au peuple de reprendre ses esprits, cette victoire n'a pas évité qu'après un certain temps le peuple retombe sous un nouvel esclavage parce qu'il défendit non seulement ses mères et ses enfants, mais également Staline et son système, qui a continué à dévorer son foie comme l'aigle le faisait avec Prométhée, et il continue à le faire jusqu'à ce jour. Par conséquent, nous avons un <sup>p.316</sup> peuple qui a cédé devant un tel pouvoir et qui ne suscite pas le respect, mais qui mérite l'amour et la compassion, car aucun peuple n'a eu autant de victimes ; tous les régimes capitalistes additionnés n'ont pas détruit autant de gens que le système socialiste et, de plus, chez les siens, vous le savez. L'intelligentsia, elle, se trouve dans une situation tragique, car elle est en état de semi-instruction ; nous n'avons plus de liens avec la culture russe. Je parle de l'intelligentsia d'aujourd'hui ; l'autre a été détruite et il n'en reste que des livres et des manuscrits, ceux du père *Florenski*, de *Platonov*, de *Boulgakov* et bien d'autres. C'est le testament que nous a légué cette intelligentsia massacrée. Ces nouveaux intellectuels qui ont pour vocation de conduire le peuple quelque part, alors que les idéaux de maintenant sont des idéaux destructeurs, nihilistes, par rapport à notre histoire, cette nouvelle intelligentsia

## Les usages de la liberté

est dans la confusion. Elle ne sait pas elle-même où aller, car la culture lui manque, car tout ce qu'elle fait même de bien se fait à un niveau émotionnel ou passionnel, ce qui explique les discordes si nombreuses, les animosités si fréquentes en son sein.

Enfin, une grande partie des intellectuels libéraux sont encore anesthésiés par l'idéologie socialiste. L'anesthésie rend amnésique, c'est quelque chose de très nocif, on s'en sert lorsqu'il faut faire des opérations ; cette anesthésie idéologique ne s'est pas encore dissipée dans notre cerveau. Les intellectuels continuent à débattre pour se convaincre que Staline était méchant, mais que Lénine était gentil. Il se trouve encore des intellectuels assez aveugles pour ne pas voir qu'il n'existe pas de mur infranchissable entre Lénine et Staline. Il faut le dire, Soljenitsyne nous aide à détruire ce mur. Soljenitsyne est comme un bélier du Moyen Age : on se servait d'un bélier pour détruire des remparts qu'on n'arrivait pas à escalader. Ces coups de bélier que porte Soljenitsyne servent à faire comprendre qu'il n'y a pas de différence entre Staline et Lénine. Je suis venu ici avec un livre de notre célèbre philosophe et penseur Berdiaeff, livre publié par une maison d'édition communiste *Pravda*. N'est-ce pas paradoxal ? Voilà ce qui se fait aujourd'hui en Russie. Nous avons une grande culture, nous avons un grand patrimoine, nous voilà misérables. Et si nous cherchons à reprendre possession de notre littérature, de notre passé, de nos penseurs religieux, ce n'est pas l'aumône que nous demandons. Il s'agit du geste de quelqu'un qui a su ce qu'est la souffrance du XXe siècle. Tel est notre bagage philosophique. Mais quand nos mains se joindront-elles ? Il faudra pour cela des dizaines d'années mais je suis persuadé que cette synthèse se produira ! Au lieu du chloroforme qui a plongé le peuple dans la léthargie, car la plus grande partie du peuple est encore chloroformée par l'idéologie socialiste, le peuple va recouvrer la foi ; il faudra du temps, mais cela se produira. Avant de venir à Genève, je me suis rendu dans un cloître, le monastère d'Optina, à 300 kilomètres de Moscou — endroit que j'avais visité il y a une vingtaine d'années et j'avais vu une décharge publique et des ruines. Maintenant, j'y ai vu un cloître en pleine réfection, des églises en activité, les visages des frères, les visages de ceux qui viennent par leur travail contribuer à reconstruire l'église. Certains viennent appâtés par le salaire, car l'Eglise paie comptant, <sup>p.317</sup> mais d'autres viennent pour donner leur travail, reconstituer les dômes des églises. On y disait la liturgie avec les frères, avec les pèlerins. J'ai partagé leur repas, je

## Les usages de la liberté

n'ai pas vu sur leur visage de méfiance ou d'hostilité, j'ai vu des sourires, j'ai entendu des voix pleines de bonté, des voix oubliées dans les rues de Moscou. Le repas était frugal, c'était la nourriture des oiseaux et des animaux, mais rien dans ces denrées n'avait été volé en chemin, ce qui se fait d'habitude dans les cantines soviétiques. C'était un autre monde : j'ai entendu le bruit des marteaux, des haches, j'ai entendu le bruit du travail et je me suis dit que tout n'est pas perdu et qu'il y a un espoir de salut. Nous nous sauverons.

**M. MICHEL HELLER** : Ce que j'ai entendu aujourd'hui m'a frappé, bien que j'aie lu tous les textes des personnes qui ont pris la parole ici. Il y a trois ans, je me trouvais à Helsinki. On m'avait dit là-bas qu'il y avait à Helsinki une personne qui souhaitait me rencontrer, un professeur de littérature russe. Je connaissais ses livres, il avait lu les miens ; mais cette rencontre s'est faite presque d'une façon clandestine, et il m'a dit à ce moment-là qu'il se sentait humilié, car non seulement il avait peur de me rencontrer, moi qui suis un émigré, mais également il ne pouvait pas lire les livres des grands écrivains qu'il aime, Soljenitsyne, Platonov entre autres. Trois ans ont passé depuis lors et aujourd'hui, j'ai entendu des discours auxquels, bien que mon ami Georges Nivat me considère comme extrémiste, je n'ai rien à ajouter. Ce qui se produit en Union soviétique, je le vois de loin. J'ai un sentiment de malaise. Nous voyons ici des personnes qui sont arrivées du front, et je regarde ce qu'elles font, la façon dont elles vivent, tout en habitant moi-même à Paris. Pourtant, je crois qu'il y a dans cet éloignement un certain avantage, car cela donne la possibilité de voir l'ensemble. Je regarde de loin également parce que, de par ma profession d'historien, j'essaie de replacer les événements d'aujourd'hui dans la marche du temps. Il me semble que le problème principal à l'heure actuelle en Union soviétique est la question nationale. C'est un peu inattendu, bien qu'un certain nombre de personnes l'aient prévu. Je voudrais ici citer le nom d'une personne qui, en son temps, avait par un petit livre fait sensation ; on avait lu son livre, on l'avait traduit, on en avait longuement parlé, puis ensuite on l'a oublié. C'est le livre d'Andreï Amalrik, *L'Union soviétique survivra-t-elle en 1984 ?* L'Union soviétique a survécu effectivement, mais en 1985, cette existence tout à coup s'est éclairée sous un autre jour, et on peut se demander si cette existence va durer longtemps. L'Union soviétique, en effet, est le dernier des grands empires. Tous les empires ont été des empires nationaux ; l'Union

## Les usages de la liberté

soviétique a été, et est encore, pour l'instant, un empire idéologique. Mais il s'est produit une chose inattendue ; en effet, l'idéologie en Union soviétique a cessé d'être la colle par laquelle tenaient toutes les républiques incluses dans sa composition. Nous avons entendu aujourd'hui le représentant de la Lituanie, qui a parlé comme le citoyen d'un Etat indépendant, nous <sup>p.318</sup> avons entendu le représentant de la Géorgie et je crois que nous pourrions entendre ici les représentants d'autres républiques. Or il s'avère qu'au moment où l'on a enfin décidé de parler de la catastrophe, la nation et la nationalité sont devenues le seul refuge pour l'individu. J'ai lu récemment le texte d'une chanson que chantaient les soldats soviétiques en Afghanistan et il y a une ligne qui m'a frappé : « Derrière chaque pierre, lui, il a Allah ; et moi, qui va me défendre, moi l'orphelin ? » Les soldats soviétiques sont venus en Afghanistan sans qu'on le leur ait demandé ; la guerre était une guerre injuste et les soldats se sentaient sans défense, car l'idéologie ne les défendait plus, elle ne suffisait plus. Je pense qu'en Union soviétique à l'heure actuelle, le problème de la nationalité est un problème qui va, en fait, définir l'avenir du pays, parce que, à mes yeux, le peuple russe, le premier peuple de l'Empire, celui dont dépend dans une grande mesure le destin de tout cet Etat, ne sait pas très bien que faire.

Igor Zolotousski a dit à juste titre que le peuple russe a subi des pertes monstrueuses pendant soixante-dix ans. Mais cette explication n'est pas une justification, et de toute façon ce n'est pas un argument en faveur du maintien du système tel que nous le connaissons sous sa forme actuelle. Au printemps de 407 avant notre ère, Périclès, après encore une défaite d'Athènes en face de Sparte, disait à ses concitoyens : « Souvenez-vous que vous ne pouvez pas vous séparer de l'empire, parce que la haine envers vous des peuples qui entrent dans cet empire est si forte que vous périrez si vous cessez de le défendre. »

Le deuxième problème qui est extrêmement important, et dont on a parlé aujourd'hui, est le problème de la liberté, mais on peut y ajouter le problème de la peur de la liberté. En fait, les peuples qui vivent à l'heure actuelle en Union soviétique se sont trouvés dans l'obligation de sortir d'un Moyen Age, époque où il n'y avait pas de liberté personnelle. — L'individu à cette époque n'était pas libre, mais en même temps, il n'était pas isolé. — Erich Fromm a parlé de la peur de la liberté qui est inhérente à chacun d'entre nous, mais je pense que

## Les usages de la liberté

celle-ci est une peur extrêmement vive en Union soviétique à l'heure actuelle. Igor Vinogradov a dit qu'en Union soviétique, actuellement, on est libre comme on ne l'avait jamais été dans l'histoire. Au mois d'avril 1917, Lénine, qui était arrivé à Petrograd venant de Zurich, a dit que la République russe était l'Etat le plus libre du monde. Lénine avait raison, mais six mois plus tard, les bolcheviks ont pris le pouvoir, et ce fut la Révolution d'octobre. En fait, la seule intervention optimiste que nous ayons entendue aujourd'hui ici a été celle de M. Čepaitis ; en effet, le peuple lituanien s'est retrouvé lui-même précisément dans ce mouvement national.

Que réserve l'avenir ? Il est difficile de le dire ; je vois en face de moi un Tchèque, M. Antonin Liehm, qui m'a dit hier qu'au mois d'août 1968, dans la matinée, des journalistes américains sont arrivés à la télévision dont il était le directeur, et qu'il leur a donné toutes les raisons objectives et convaincantes pour lesquelles l'Union soviétique n'entrerait jamais en Tchécoslovaquie. Quelques heures plus tard, les armées soviétiques étaient <sup>p.319</sup> dans le pays. C'est un exemple qui apprend l'humilité, et qui ne donne pas la possibilité de prédire quoi que ce soit ; mais j'estime que les interventions que nous avons entendues, qui sont des interventions de personnes libres, témoignent du fait que nous voyons ici naître une pensée libre, une « société » en Union soviétique. S'agira-t-il d'une société de différentes républiques qui seront reliées dans un *Commonwealth*, s'agira-t-il de républiques qui auront une existence indépendante ? Nous ne savons pas, mais nous pouvons simplement espérer qu'il sera possible d'éviter le pire, c'est-à-dire la guerre en Union soviétique.

**M. ANTONIN LIEHM** : Je parlerai en tant que Pragois, non pas des problèmes qui me concernent, mais des problèmes qui me concernent par rapport à la *perestroïka* et à ce qui se passe en Union soviétique.

Le Parlement polonais, à majorité non communiste, a, lors de l'une de ses premières sessions, adopté une résolution où il s'excusait devant le peuple tchécoslovaque de la participation des armées polonaises à l'invasion de la Tchécoslovaquie. Le Parlement hongrois, à majorité communiste, a adopté exactement la même résolution.

Il y a deux jours, il y avait dans mon bureau un grand intellectuel soviétique, député au Parlement de Moscou, membre du groupe Afanassiev-Sakharov,

## Les usages de la liberté

auquel j'ai posé la question suivante : « Est-ce que vous allez présenter une pareille résolution ? » — « C'est une bonne idée, jamais ça ne nous est venu à l'esprit, on ne sait pas si elle passera, mais l'idée n'est pas mauvaise. »

Depuis 1968, les intellectuels tchèques, qui se sont battus pour les intellectuels soviétiques quand Khrouchtchev commençait à les brimer (jusqu'à la lecture à notre propre congrès de la fameuse lettre de Soljenitsyne au Congrès des écrivains soviétiques, qui nous a coûté très cher à nous tous), attendent que les intellectuels soviétiques se lèvent, pas seulement pour payer leur dette, mais aussi parce que, dans l'expérience du Printemps de Prague, il y a énormément de choses qui les concernent directement. Mais on assiste à un silence total ou presque.

Il y a un an, quelques amis et moi-même, connus pour notre amitié envers la Russie et la culture russe, avons écrit une lettre au directeur des *Nouvelles de Moscou* en lui expliquant que cette situation est dangereuse pour l'avenir des relations entre les intellectuels tchèques et soviétiques et qu'avec toute notre admiration pour ce qui se passe à Moscou, il faudrait pourtant commencer ! On a reçu le récépissé de la lettre recommandée sans jamais une ligne de réponse. Il y avait récemment à Prague un écrivain soviétique libéral, *perestroïkiste* absolu ; il a passé une nuit avec les écrivains brimés en Tchécoslovaquie ; ils lui ont posé les mêmes questions que je pose et il leur a dit : « Ecrivez une lettre à Gorbatchev, je vais la porter et je vous assure qu'il la recevra. » Eux ont ri, et ont dit : « Mais ce n'est pas à nous d'écrire une lettre à Gorbatchev. C'est aux intellectuels russes ! »

Dernière chose, les *Izvestia* ont publié, il y a un mois, un texte immonde de Kiril Mazourov, l'ancien membre du Bureau politique, qui explique que p.320 l'invasion de la Tchécoslovaquie était absolument nécessaire, parce que l'armée de l'Allemagne de l'Ouest était à la frontière tchèque, prête à entrer en Tchécoslovaquie, et qu'elle a été prise de vitesse par l'Union soviétique. Alexandre Yakovlev, qui vient de l'autre bord, a déclaré dans une interview au *New York Times* qu'il était à Prague au moment du Printemps de Prague et qu'il a vu des croix gammées sur tous les murs, pour également justifier l'invasion. On aurait pu espérer que les intellectuels soviétiques libres, relativement libres, se révoltent, crient, disent quelque chose ; il y eut un silence total. Seuls deux petits soldats soviétiques et deux dissidents de Prague ont répondu à cette

## Les usages de la liberté

infamie des *Izvestia*. Un écrivain tchèque a récemment écrit un très beau texte, paru dans le monde entier et dont on me dit qu'il va paraître ces jours à Moscou, qui s'appelle *La conscience de l'intelligentsia russe*. Je me pose cette question : ce silence n'est-il pas inquiétant ? De quoi ce silence témoigne-t-il ? Ce silence ne témoigne-t-il pas de quelque chose de très dangereux ?

**M. GEORGES VIVAT** : Merci, M. Liehm, vous avez vigoureusement interpellé les intellectuels russes, l'un d'entre eux va vous répondre.

**M. IGOR ZOLOTOUSSKI** : Je sais que dans le premier numéro de la revue *Novy Mir*, en 1989, Sergueï Zolyguine, le rédacteur en chef, a publié quelques pages intitulées : « A propos de l'immortalité ». Pour la première fois dans la presse soviétique, il a écrit, et certes d'une manière atténuée, que l'occupation de la Tchécoslovaquie a été une erreur. Dans un article que j'ai commis et qui va paraître dans le numéro de novembre de la revue *Younost*, je dis ceci de la manière la plus franche possible. Avec la permission d'Igor Vinogradov, je donne un exemple tiré de l'histoire : lors d'une réunion du personnel de la revue *Novy Mir* qui applaudissait à l'invasion de la Tchécoslovaquie en 1968, Igor Vinogradov refusa d'assister à cette réunion. Les conséquences furent inévitables, et il pourrait en parler mieux que moi.

**M. GEORGES NIVAT** : J'espère que vous avez compris, perçu un peu de ce qui se passe actuellement en URSS, par la présence de ces hommes libres qui sont venus vous dire ce qu'ils vous ont dit ce matin. Après la première insurrection écrasée des Polonais contre les Russes, sous Nicolas I<sup>er</sup>, lorsque les intellectuels polonais rencontraient les révolutionnaires russes, il y avait un toast qu'ils prononçaient, c'était un toast à « notre et votre » liberté. Il me semble que nous avons pu comprendre à quel point les problèmes de la liberté dans cet Empire sont proches des nôtres. Ce n'est pas un monde lointain d'exclus de notre mentalité européenne, c'est notre monde et nous en dépendons, nous pouvons sans doute aussi recevoir quelques leçons d'eux, c'est pourquoi je leur dis : à « votre et notre » liberté.

@



### INDEX

#### Participants aux conférences et entretiens

@

ABRAGAM, Anatole : 43, **139**, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 272, 273.  
AMIREDJIBI, Tchaboua : 307.  
ASSAAD, Fawzia : 35, 191.  
AUBERT, Gabriel : 45, 54, 57, 61, 63, 66, 67.  
AUER, Andreas : 61.  
BACZKO, Bronislaw : 235, 250, 260.  
BARST, Jean-Pierre : 194.  
BILLETER, Jean-François : 232.  
BLANCHARD, Francis : **47**.  
BOLENS, Lucie : 193.  
BONNARD, Claude : 66.  
BONNEFOY, Yves : **167**, 187, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 199.  
BOVON, François : 278, 279.  
BURRIN, Philippe : 255.  
BUSINO, Giovanni : 100, 258.  
CAMPAGNOLO, Michelle : 135, 196.  
ČEPAITIS, Virgilijus : 275, 310.  
CHARRE, Alain : 228.  
COTTIER, Georges : 7.  
DELORT, Robert : 226.  
DREIFUSS, Ruth : 63.  
DUCRET, Bernard : 6.  
ENZ, Charles Paul : 137, 159, 160.  
FAESSLER, Marc : 274.  
FAVEZ, Jean-Claude : 201, 222.  
FONTANET, Guy : 35.  
GIROD, Roger : 224.  
GREPPIN, Hubert : 162, 163.

## Les usages de la liberté

- HELLER, Michel : 317.
- HURST, André : 13, 31, 34, 41, 43.
- JACOB, André : 223, 226.
- JEANNERET, Michel : 195, 261, 280.
- KRIESL, Hanspeter : 222.
- LEFORT, Claude : 92, 94, 95, 96, 97, **237**, 251, 253, 256, 257, 259.
- LIEHM, Antonin : 319.
- LYON-CAEN, Antoine : 54.
- MAURICE, Antoine : 128, 130.
- DE MONTICELLI, Roberta : 38.
- MORAND, Charles-Albert : 131.
- MOTTU, Henri : 278.
- MULLIGAN, Kevin : 40, 134.
- NIVAT, Georges : 276, 282, 306, 320.
- OSSIPOW, William : 126.
- PAPAIOANNOU, Jean : 34.
- PETITPIERRE, Anne : 69, 87, 91, 98, 99, 101.
- POLIN, Raymond : 33, 37, 41, 188.
- PONT, Jean-Claude : 160.
- QUADRANTI, Piergiorgio : 36, 37.
- RENS, Ivo : 161.
- ROMILLY DE, Jacqueline : **15**, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43.
- ROSSI DI MONTELERA, Ernesto : 197, 273, 274.
- ROTH, Robert : 256.
- RUDHARDT, Jean : 31, 34, 40, 42.
- DE SENARCLENS, Pierre : 103, 126, 132, 135.
- SHKLAR, Judith Nisse : 88, 91, 99, **107**, 128, 130, 132, 133, 134, 135.
- STAROBINSKI, Jean : 6, 7, 11, 99, 165, 186, 199, 281.
- SZUBERT, Waclaw : 57.
- TOURAINÉ, Alain : **203**, 222, 225, 227, 229, 230, 231, 233.
- TSCHOPP, Peter : 229.
- VECA, Salvatore : **71**, 88, 91, 94, 95, 96, 98, 99, 101, 132, 133, 192, 252.
- VIALLANEIX, Nelly : 198.
- VIALLANEIX, Paul : 186, 231, **263**, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279.

## Les usages de la liberté

VINOGRADOV, Igor Ivanovitch : **284**.

ZOLOTOUSSKI, Igor : 277, 314, 320.

\*

**Conférences** : [Romilly](#) - [Blanchard](#) - [Veca](#) - [Shklar](#) - [Abragam](#) - [Bonnefoy](#) - [Touraine](#) - [Lefort](#) - [Viallaneix](#) - [Vinogradov](#)

**Entretiens** : [Romilly](#) - [Blanchard](#) - [Veca](#) - [Shklar](#) - [Abragam](#) - [Bonnefoy](#) - [Touraine](#) - [Lefort](#) - [Viallaneix](#) - [Vinogradov](#)

@