

# LA LETTRE X-PHILO

N°8

Juillet 2014

## *Le sommaire*

## *L'Edito*

→ Camus et le sens de la vie p. 2  
Par M. Muller

Cette nouvelle lettre nous emmène vers des champs problématiques liés à l'individu et à la société.

→ Quand sommes-nous libres ? p. 16  
Par A. Lauer

Loin donc de la philosophie des sciences...si prisée de nos camarades... Mais, ce domaine vient justement d'être honoré par la mise en place d'un projet particulier : le Prix X-Philo. Notre groupe récompensera, en effet, chaque année, un ouvrage de librairie traitant de sciences actuelles et de philosophie.

→ Libéralisme, morale et société p. 26  
Par G. Dréan

A l'issue d'un long et minutieux processus d'examen, le jury X-philo 2014 a sélectionné l'ouvrage d'Alain Séguy-Duclot, « La réalité physique », paru aux éditions Hermann en 2013. Pour information, le prix a été remis au lauréat le 23 juin à la Maison des X, en clôture de l'assemblée générale de l'AX.

Bonne lecture à tous !

J.-P. Bessis (X 80)

# Camus et le sens de la vie

## Camus, de l'Absurde à la Révolte

Cet article consacré à Albert Camus s'inscrit dans la continuité des articles précédents portant sur la question du « sens de la vie »<sup>1</sup>. Camus, en effet, plus que tout autre philosophe, a consacré son œuvre à cette question existentielle : pourquoi vivre, et selon quelles valeurs ? La première question se pose à l'homme plongé dans un univers privé de transcendance : dans ce monde « absurde », pourquoi choisir de vivre et non de se suicider ? C'est à cette interrogation vitale que Camus consacra son premier essai philosophique, *Le mythe de Sisyphe* (1942), qu'il conclura par la fameuse formule : « Il faut imaginer Sisyphe heureux ». Mais ce choix inconditionnel de la vie n'apporte pas de réponse à l'interrogation sur la bonne manière de vivre : car, comme s'écrit Ivan Karamazov, « si Dieu est mort, alors tout est permis », y compris le meurtre d'un enfant innocent. Faut-il accepter le meurtre ou bien l'homme, spontanément révolté devant cette violence, peut-il retrouver

<sup>1</sup> *Droit naturel et sens de la vie* in Lettre X-Philo 3 ; *Totalitarisme et libéralisme: la crise du sens de la modernité*, in Lettre X-Philo 5 ; *Nietzsche et le sens de la vie* : *Dionysos contre Bouddha*, in Lettre X-Philo 5.

malgré tout, par l'exercice de sa raison, les valeurs d'une morale ou d'une justice ? C'est à ces thèmes du meurtre, de la révolte et de la valeur que Camus consacra son deuxième essai philosophique, *L'homme révolté* (1951). Nous examinerons donc tour à tour dans cet article les deux moments de cette quête existentielle, le problème de l'absurde et du suicide, puis celui de la révolte, du meurtre et de la valeur<sup>2</sup>.

## L'Absurde contre le suicide

« Un jour seulement, le “pourquoi” s'élève et tout commence dans cette lassitude teintée d'étonnement », écrit Albert Camus dans *Le mythe de Sisyphe*<sup>3</sup>. Le point de départ de sa quête existentielle est le « sentiment de l'absurde », cette

<sup>2</sup> Cette présentation ne suivra pas linéairement les deux ouvrages. En effet, certains thèmes et mêmes certaines conclusions de *L'homme révolté* sont déjà esquissés dans *Le mythe de Sisyphe*.

<sup>3</sup> L'ensemble des citations de Camus figurant dans cette section renvoient au *Mythe de Sisyphe*. L'ensemble des citations des sections suivantes, sauf mention contraire, renvoient à *L'homme révolté*. Les citations introduites par Camus dans ses ouvrages ne sont pas référencées ; les citations introduites par l'auteur du présent article sont référencées en note de bas de page.

« nausée »<sup>4</sup> qui peut nous prendre à tout moment, en se levant le matin, en allant au travail, dans la routine du « métro, boulot, dodo », lorsque soudainement nos actions nous apparaissent privées de sens. C'est l'instant d'angoisse où s'insinue le doute existentiel que Nietzsche résumait par son impitoyable question : « à quoi bon ? »<sup>5</sup>. A quoi bon, en effet, travailler, faire des projets, construire un patrimoine, fonder une famille, si l'unique destin qui nous attend est celui de la mort - non seulement celui de notre propre mort individuelle mais aussi, pourrait-on ajouter, de la destruction de la Terre et, peut-être, de l'Univers entier. Peut-on trouver un sens à la vie dans ce monde pascalien<sup>6</sup>, voué à l'anéantissement ? Et même s'il y en avait un, nous serait-il accessible, dès lors que notre connaissance se limite à l'expérience de nos sens et que, comme l'a montré Kant, la pensée ne peut aller au-delà des phénomènes ? Ce que nous croyons être le monde n'est que la représentation que nous nous en faisons, c'est une connaissance subjective et non objective. L'univers réel est « indéchiffrable », opaque à la raison : « le monde en lui-même n'est pas raisonnable, c'est tout ce que l'on peut dire », conclut Camus de cet état des lieux. On ne peut que constater la défaite de la pensée et, avec Kierkegaard, Jaspers ou Husserl, son incapacité à calmer notre angoisse existentielle : « le monde ne peut

---

<sup>4</sup> Cette référence explicite à l'ouvrage de Jean-Paul Sartre, *La nausée* (1938), conduisit de nombreux critiques à rattacher Camus au courant existentialiste, ce dont il se défendra vigoureusement jusqu'à sa violente rupture avec Sartre à la suite, justement, de la publication de *L'Homme révolté*.

<sup>5</sup> Friedrich Nietzsche, *Le nihilisme européen*, 1887.

<sup>6</sup> Dans ses *Pensées* (1669, posthume), Pascal assimile la condition humaine à un cortège de condamnés à mort.

plus rien offrir à l'homme angoissé », telle était déjà la sentence d' Heidegger dans *Etre et Temps*.

Le sentiment de l'absurde naît en définitive de ce hiatus entre notre aspiration à un ordre rationnel du monde et l'opacité de celui-ci, « confrontation de l'appel humain avec le silence déraisonnable du monde ». L'absurde n'est pas un sentiment absolu, c'est un sentiment relatif qui émerge de l'opposition entre deux termes contradictoires, moi-même et le monde tel que je me le représente. La seule façon logique d'échapper à cette nausée existentielle est donc de détruire l'un de ces deux termes. Se détruire, par la suicide ou dans cette forme de mort intellectuelle qu'est la folie<sup>7</sup>, c'est trancher irrémédiablement la contradiction de l'absurde. Choisir le suicide, c'est conclure que la vie ne vaut effectivement pas la peine d'être vécue, qu'il n'y a aucune raison valable de se lever le matin. Aussi *Le mythe de Sisyphe* s'ouvre-t-il par ces mots terribles : « Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux : c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie ». Pourtant, mourir n'est pas facile : quelque chose en nous s'accroche à la vie, un instinct de survie qui semble venir davantage de notre corps que de notre esprit et qui « recule devant l'anéantissement ». Notre esprit, dès lors, ne peut résoudre la contradiction de l'absurde qu'en détruisant sa propre

---

<sup>7</sup> Nous pourrions aujourd'hui rajouter la 3<sup>ème</sup> voie que constitue la consommation massive, et plus ou moins permanente, d'antidépresseurs, supposés nous aider à surmonter cette forme contemporaine de la nausée existentielle qu'est la « dépression ».

représentation du monde, pour la remplacer par une autre représentation imaginaire à même de donner un sens à notre existence. Tel est le domaine de la Religion, qui nous offre l'espoir d'une vie après la mort, d'une justice eschatologique, du dévoilement futur d'une Vérité transcendante inaccessible à la raison et à l'expérience. C'est un « saut », dit Camus, qui n'est pas rationnel mais irrationnel, du domaine de la foi, de la mystique : avec Chestov, l'homme de foi ne dit pas « Voici l'absurde », mais « Voici Dieu »...

Camus, lui, refuse de se dérober à l'absurde. La sagesse consiste en effet pour l'homme à « vivre de ce qu'il a, sans spéculer sur ce qu'il n'a pas » : rechercher ce qui est immédiatement vrai, ne vivre qu'en fonction de ce qu'il sait et non de ce qu'on lui a dit. Or, dans l'angoisse de l'absurde, la seule vérité incontestable qui s'offre immédiatement à notre connaissance, c'est justement ce sentiment de l'absurde. Il serait donc incohérent de vouloir y échapper : au contraire, c'est la seule chose qui nous attache à l'univers tel qu'il est, sur laquelle nous pouvons reconstruire une relation au monde. Reconnaître l'absurde dans sa réalité, c'est ainsi refuser le suicide, car celui-ci nous ferait perdre « la plus pure des joies qui est de sentir et de sentir sur cette terre ». Mais c'est aussi refuser l'appel – au sens juridique - de la religion, cette deuxième chance irrationnelle : car « savoir si l'on peut vivre sans appel, voilà la seule chose qui m'intéresse ». La conclusion du raisonnement absurde est donc le refus du suicide et de la religion, qui ne sont eux-mêmes que le refus nihiliste de ce qui est :

c'est la vie lucide dans le consentement du monde, aussi absurde soit-il.

« Il s'agissait précédemment de savoir si la vie devait avoir un sens pour être vécue », résume Camus. « Il apparaît ici au contraire qu'elle sera d'autant mieux vécue qu'elle n'aura pas de sens ». Abandonner l'espoir de trouver un sens à sa vie, c'est revenir à la seule réalité de la vie en tant que telle. Ayant choisi la vie dans ce qu'elle a de plus absurde, l'homme lucide doit rechercher le plus possible l'expérience de l'absurde, car ce qui compte pour lui dorénavant « n'est pas de vivre le mieux mais de vivre le plus<sup>8</sup> ». L'homme absurde, ce sera donc Don Juan cherchant à épuiser le réel dans sa quête passionnée, joyeuse jusque dans la mort, d'expériences amoureuses. C'est le Comédien qui veut jouer toutes les vies possibles, le Conquérant qui n'obéit qu'à sa passion pour l'exploration, l'Artiste qui découvre la diversité inépuisable du monde. C'est le bouleversant appel de Pindare, inscrit en exergue du *Mythe de Sisyphe* : « O mon âme, n'aspire pas à la vie immortelle, mais épuise le champ des possibles »... Le raisonnement absurde permet donc malgré tout de faire un choix : celui d'un « oui » inconditionnel, nietzschéen, de la vie telle qu'elle se présente à nous. Tel est le gai savoir de l'*Amor Fati*, telle est la joie de l'homme absurde qui envers et contre tout, comme l'Œdipe de Sophocle ou le Kirilov de Dostoïevski au soir de leurs vies tragiques, juge malgré tout que « tout est bien ». C'est Sisyphe qui remonte éternellement sa pierre au sommet de la montagne pour la

---

<sup>8</sup> « Toute expérience est bonne à vivre », enseignait déjà le Bouddha...

voir dévaler de l'autre côté, mais trouve néanmoins de la joie à cet effort absurde, jugeant qu'il vaut malgré tout la peine d'être accompli. Ainsi Camus conclut-il ce premier livre par ces mots célèbres : « la lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d'homme. Il faut imaginer Sisyphe heureux »...

### La Révolution métaphysique

*Le mythe de Sisyphe* conduit donc au « oui » total à ce qui est, à une affirmation de la vie pour la vie. Ce surhomme nietzschéen n'a plus besoin de valeurs pour donner un sens à sa vie, puisqu'il a renoncé à échapper à l'absurde : « là où la lucidité règne, l'échelle des valeurs devient inutile ». Mais déjà avec Dostoïevski résonne la terrible question du monde moderne : « si Dieu est mort, alors tout est permis »... On peut certes vivre sans valeur, mais au nom de quoi alors condamner le meurtre ? Pourtant, quelque chose en nous crie que le meurtre est intolérable. Au premier mouvement affirmatif succède alors un 2<sup>ième</sup> mouvement, de négation cette fois-ci, de refus : c'est la révolte d'Ivan Karamazov devant « les larmes des enfants », celle du docteur Rieux devant l'atroce agonie d'un enfant victime de la peste, l'indignation devant la souffrance injustifiée d'un innocent. L'homme absurde doit faire face à cette contradiction fondamentale : dans l'*Amor Fati* nietzschéen, il a choisi la vie telle qu'elle est, mais il découvre maintenant qu'une partie au moins de cette vie le révolte. Confronté au problème du Mal, il est ramené brutalement à la problématique des valeurs qu'il pensait

avoir surmontée dans sa première affirmation vitale. « Peut-on, loin du sacré et de ses valeurs absolues, trouver la règle d'une conduite ? Telle est la question posée par la révolte », et à laquelle Albert Camus tentera de répondre dans *L'homme révolté*.

Cette question s'est d'abord posée comme le problème du Mal permis ou voulu par Dieu<sup>9</sup>. L'homme aspire au Bien que Dieu exige de nous, mais le Créateur a voulu un monde injuste et cruel qui rend le Bien impuissant ou vain. La révolte de l'homme le pousse alors, dans sa souffrance, à défier Dieu en choisissant le Mal : le crime humain est la réponse au crime divin<sup>10</sup>, mais l'homme a au moins l'excuse de la souffrance et de l'innocence. Telle est la figure du Satan de Milton, du Maldoror de Lautréamont ; telle est la posture du romantique s'adonnant au Mal au nom de sa nostalgie du Bien ; telle est l'immoralité libertine du Marquis de Sade qui trouve son plaisir le plus intense dans la plus intense révolte contre Dieu, celle du meurtre sadique. Tel s'élèvera plus tard le cri de défi des surréalistes contre ce nouveau Dieu que sera devenu la Raison, eux pour qui, comme l'écrivait Breton, « l'acte surréaliste le plus simple consiste à descendre dans la rue, revolver au poing, et à tirer au hasard dans la foule ». Dans ce

<sup>9</sup> Tel est le problème de la « théodicée » (contradiction entre l'existence du Mal et la toute-puissante bonté attribuée à Dieu), auquel avaient déjà tenté de répondre Saint Augustin, Saint Thomas ou encore Leibnitz avec l'hypothèse du « libre-arbitre » de l'homme.

<sup>10</sup> Camus mentionne ici la terrible peste qui achevait le *De rerum natura* de Lucrèce, sans doute en écho à son propre roman *La peste* qui constituait le pendant romanesque de *L'homme révolté* (de même que *L'étranger* avait constitué le pendant romanesque du *Mythe de Sisyphe*).

nihilisme absolu du « révolté métaphysique », seul compte la pulsion instinctive, le mouvement de l'inconscient, le désir irrationnel : c'est une forme de libération primitive qui retrouve certains Mystères sacrés de l'Antiquité, une « mystique sans Dieu » qui apaise la soif d'absolu dans l'immédiateté de la transgression. Pourtant, dans sa jouissance morbide, le révolté métaphysique témoigne qu'il n'adhère pas véritablement à ce nihilisme total qu'il sait être une voie sans issue : au fond de lui, c'est encore à la vie et à l'ordre bourgeois de la Raison qu'il aspire. Ainsi Maldoror se lamente-t-il qu'« au cœur du vice, la vertu, la vie rangée, ont une odeur de nostalgie » ; ainsi dans ses *Poésies* Lautréamont passera-t-il, observe Camus, du « non » absolu au « oui » absolu d'un véritable « conformisme métaphysique », tout comme Rimbaud, poète de la révolte, manifestera par sa vie de trafiquant dans le Harrar l'appât le plus bourgeois pour la richesse matérielle<sup>11</sup> ; ainsi les surréalistes enfin, devant l'horreur de leur époque, appellèrent-ils en définitive de leurs vœux le retour, même provisoire, à la morale traditionnelle... Ces révoltés romantiques ne faisaient au fond que retrouver le véritable sens de la révolte, qui est d'abord révolte contre le meurtre et l'injustice : Satan, Sade ou Maldoror n'illustrent finalement pas l'extrémité terrifiante de la révolte, mais l'impasse nihiliste à laquelle mène sa trahison...

<sup>11</sup> On devine déjà, dans ce personnage du révolté romantique épousant dans les faits le plus parfait conformisme bourgeois, la figure du « bourgeois-bohème » analysée dans notre article sur le libéralisme (*Une brève histoire du Libéralisme*, première in X-Philo n°7, deuxième partie à paraître).

## La Révolution rationnelle

Un monde sans valeur est un monde invivable, comme le constate Ivan Karamazov qui, dans un véritable « attentat contre la nature et la procréation », acceptera, trahissant sa révolte initiale, de laisser tuer son père. Devant l'indécence d'un tel monde livré à l'irrationnel, la révolte, dans un mouvement semblable à un retour de balancier, devra alors rechercher les principes d'une morale pratique du côté de la Raison. Le bourgeois moderne, dans une véritable « Révolution métaphysique », substituera alors la Raison cartésienne à Dieu dans l'espoir d'y trouver la source d'une valeur profane justifiant la condamnation du meurtre. Avec Rousseau, la Raison se confond avec la Nature et se « divinise », au sens du divin comme source de la morale<sup>12</sup> ; se manifestant dans le monde par l'intermédiaire de la Volonté générale du Peuple, elle a le pouvoir de définir des normes objectives et universelles du Bien et du Mal permettant d'orienter l'humanité. Mais cette Volonté générale ne peut s'exprimer au travers du Peuple que si celui-ci est effectivement en état d'user de sa raison : la Raison universelle n'illuminera le siècle que lorsque les hommes seront émancipés des « tutelles », et notamment de la Religion, qui obscurcissaient jusqu'à présent leur intellect<sup>13</sup>. Dans l'attente, tant que les Lumières n'auront pas terminé leur patient travail contre l'obscurantisme, les hommes

<sup>12</sup> Aussi la Raison sera-t-elle pour les révolutionnaires de 1789 cet « Etre suprême » inspiré de Diderot et Voltaire, auquel un culte républicain devra être rendu.

<sup>13</sup> Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?* (1784).

resteront imparfaitement libres et éclairés, et la « volonté de tous » (celle qui se manifesterait dans un vote démocratique) ne pourra coïncider avec la « Volonté générale ». Mais le peuple ne peut avoir raison contre la Raison : aussi les commandements de la Raison devront-ils lui être imposés par la force de la loi promulguée par un petit nombre de citoyens « éclairés »<sup>14</sup>, voire, devant le manque de vertu civique des citoyens<sup>15</sup>, par celle de l'échafaud. « Ou les vertus ou la Terreur », s'écrie Saint Just : ce n'est qu'à ce prix qu'advindra enfin la Cité parfaite dont il rêvait, dans laquelle les hommes, spontanément, inclineront aux lois de la Volonté générale.

En définitive, l'imperfection de l'homme fait que la Raison n'offre dans l'immédiat aucune valeur pratique pour assurer la Justice : la Révolution ne peut que la promettre pour le futur, lorsque l'humanité sera enfin devenue vertueuse et raisonnable. Ce basculement de la réalité du présent dans la promesse d'un avenir radieux sera lourd de conséquence pour l'homme révolté : car si le meurtre sera à termes condamné, il ne l'est pas encore aujourd'hui ; au contraire, il peut s'avérer nécessaire pour « épurer » le peuple, c'est-à-dire le purifier de ce qu'il pourrait conserver de déraisonnable en son sein. La

---

<sup>14</sup> Voici pourquoi, chez Rousseau et ses héritiers Jacobins et plus tard Bolchéviques, la démocratie populaire laisse rapidement la place à la dictature d'État.

<sup>15</sup> La « vertu » était définie par les Révolutionnaires comme le fait de se conformer à la Nature, et donc à la loi de la République supposée exprimer la Volonté générale. C'est dans un sens similaire que Platon parlait déjà de la vertu de « tempérance » qui consistait pour les citoyens à se plier aux lois supposées divines ; mais on sait à quel point Platon influença Rousseau et les Jacobins.

Révolution justifie alors le « crime logique », le « meurtre philosophique », l'assassinat commis au nom même de la Raison. C'est pour le bien futur de tous les hommes qu'on devra se résoudre aujourd'hui à en tuer certains : « couper un petit nombre de tête pour en sauver un grand nombre », ainsi Marat justifiait-il la guillotine au nom de sa « philanthropie »...

### La Révolution historique

L'échec sanglant de Robespierre et des Jacobins, et plus tard de leurs héritiers Khmers Rouges ou maoïstes, montrera la folie de ce projet d'« homme nouveau ». Mais si l'homme ne peut être rendu parfaitement raisonnable, ou si tous ne le peuvent pas, si finalement « l'idéologie se heurte à la psychologie », alors la Raison perd sa légitimité divine à édicter des valeurs absolues et universelles, et donc à justifier la Révolution. Telle était pour Hegel l'erreur des révolutionnaires bourgeois de 1789 : fonder la Révolution sur des principes abstraits et théoriques, la Raison surplombant en quelque sorte les phénomènes, déconnectée du réel. Hegel va au contraire la faire redescendre dans le monde concret en l'identifiant désormais à tout ce qui est réel. Mais le réel est marqué par le devenir historique : la Raison n'est donc pas la propriété de ce qui est, mais de ce qui est en train de devenir sans être encore ; elle se déploie au fur et à mesure de l'Histoire, dont le « règne de l'Esprit » constituera la fin<sup>16</sup>. Appliquant la

---

<sup>16</sup> On peut voir dans ce passage de Rousseau à Hegel le même saut qu'entre Platon, pour lequel les Idées donnent forme au monde sensible, et Aristote, pour qui elles constituent les « causes finales » (et,

dialectique hégélienne à l'économie, Karl Marx trouvera le moteur de l'Histoire dans la lutte des classes, l'affrontement permanent d'antagonismes sociaux qui se dépassent successivement jusqu'à l'avènement de la classe unique du prolétariat, en laquelle toute « contradiction » aura été dépassée<sup>17</sup>. Mais dans cette dialectique historique, le monde présent ignore encore la nature de ces valeurs finales qui ne se dévoileront qu'avec la fin de l'Histoire. Ce n'est qu'alors que la morale et la justice régneront ; dans l'attente, nul jugement de valeur n'est possible, nul principe final ne peut être invoqué pour évaluer nos actions. Seul le compte le fait qu'une action soit « efficace », c'est-à-dire qu'elle s'inscrive dans le sens de l'Histoire et contribue à la Révolution. Dès lors, « la fin justifie les moyens », et tout sera permis à celui qui œuvre pour la Révolution, y compris, comme Saint Just, tuer pour le bien futur de l'humanité. Le révolutionnaire devient alors terroriste et, comme Netchaïev, argumente qu'il est justifié d'augmenter temporairement la souffrance du peuple pour le pousser à se révolter<sup>18</sup>. Rien, même la réticence à tuer, ne doit entraver la Révolution : « n'est pas révolutionnaire qui a pitié de quelque chose dans le monde »,

---

de fait, Rousseau admirait l'auteur de la *République* quand Hegel admirait celui de l'*Éthique à Nicomaque*...).

<sup>17</sup> La dialectique suppose que la confrontation de deux termes opposés conduit à une « synthèse » qui les dépasse. Mais le nouveau terme rencontre à son tour son contraire : une nouvelle synthèse se produit alors, et ainsi de suite.

<sup>18</sup> Netchaïev inspirera à Dostoïevski le personnage de Chigalev dans *Les démons* (1871), qui a son tour donnera son nom au « chigalevisme » (doctrine prônant l'asservissement du peuple comme seul moyen de faire son bien).

écrira ce grand inspirateur de Lénine<sup>19</sup> et des Bolchéviques...

Mais il y a plus grave : en effet, la dialectique hégélienne ne peut logiquement jamais s'arrêter d'elle-même, car il n'y a aucune raison pour qu'à un moment particulier le terme d'une synthèse ne rencontre pas lui-même son antagonisme. La seule façon de justifier la fin de la dialectique, c'est d'imposer arbitrairement de l'extérieur qu'un stade particulier du développement historique soit le dernier<sup>20</sup>. Mais alors la fin de l'Histoire vers laquelle se dirige, de synthèse en synthèse, le développement dialectique, n'est plus une fin objective dictée par la Raison, mais un dogme subjectif décidé *a priori* par les Révolutionnaires. La Révolution nécessite néanmoins que le peuple adhère objectivement à ce dogme subjectif : cette objectivisation nécessite que l'Etat révolutionnaire, après Dieu et la Raison, se divinise à son tour comme source normative du Bien et du Mal. Sera objectivement Mal ce que condamnera l'Etat : la Révolution se transforme alors en un angoissant « univers du procès »<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Pour qui la misère ouvrière, finalement, est acceptable dès lors qu'elle est la condition de la révolution communiste (*Que faire*, 1902).

<sup>20</sup> C'est ainsi que pour Marx, explicite Camus, la société féodale fondée sur des « ordres » a laissé la place à une société sans ordre, mais avec des « classes ». Le communisme annonce certes l'avènement d'une société sans classe, mais rien ne prouve qu'un nouvel antagonisme, encore imprévisible, n'apparaîtra pas (par exemple, entre races, sexes, « genres »...). En fait, la seule façon, à la rigueur, de justifier l'arrêt des antagonismes dialectiques, c'est de parvenir à une humanité parfaitement homogènes sur tous les aspects : c'est-à-dire une société de clones génétiques et idéologiques (voir notre article sur le libéralisme, *option citée*).

<sup>21</sup> Illustré par les Procès de Moscou des années 30, que Camus fut, après Koestler, l'un des premiers à



totalitaire et absurde, déjà pressenti par Kafka dans *Le procès* (auquel Camus consacre une analyse en appendice du *Mythe de Sisyphe*). Le dogme révolutionnaire, à son tour, n'a aucune valeur en lui-même et ne vaut que par son efficacité à amorcer et entretenir la Révolution dont il est supposé constituer la fin radieuse<sup>22</sup>. Cette fin arbitraire ne vaut en définitive qu'en tant que moyen de justification de la Révolution : dès lors, c'est la Révolution elle-même qui est sa propre fin. Le bonheur futur de l'Humanité n'est plus l'objectif : l'homme lui-même n'est plus une fin mais un moyen, non plus une personne, dirait Kant, mais une « chose », un simple combustible pour alimenter ce monstre vivant qu'est devenue la Révolution...

### De la Révolte au suicide

Si l'Histoire n'est plus rationnelle, alors elle est irrationnelle : le révolutionnaire, dans un nouveau mouvement de balancier, retrouve l'origine de la révolte métaphysique, l'exaltation du Mal et de la pulsion vitale par dépit du Bien et de la Raison. L'anarchiste Bakounine, reniant Marx, embrasse la révolte romantique, celle de Satan et des surréalistes : sa révolution sans principes moraux, actuels ou futurs, n'est qu'une révolte pour la révolte, un idéal de liberté pure, la manifestation brute de la Volonté de

---

dénoncer, quand Sartre et sa revue *Les Temps Modernes* les justifiaient au nom de la Révolution.

<sup>22</sup> Ainsi ce dogme révolutionnaire n'hésitera-t-il pas, pour susciter l'adhésion, à promettre, explicitement ou implicitement, les perspectives les plus extraordinaires, comme l'abolition du travail ou des contraintes environnementales...

puissance. La révolte se fait à nouveau nietzschéenne : Dieu est mort, mais la morale aussi, le socialisme n'est qu'un christianisme sans Dieu, la manifestation du ressentiment de l'homme qui veut s'évader d'une réalité absurde qu'il ne peut accepter. Par-delà le Bien et le Mal, l'homme révolté doit vivre sans arrière-pensée coupable ce qui lui est donné de vivre, dans l'absolu consentement au devenir, en « assentiment à la totalité de l'expérience humaine ». Mais « dire oui à tout suppose qu'on dise oui au meurtre », rappelle Camus : dans *l'Amor Fati*, l'homme accepte le Mal, qui n'est qu'une composante du devenir, une forme de manifestation de la Volonté de puissance. La seule justice est que le supérieur l'emporte sur l'inférieur, que la puissance affirmative domine la puissance réactive ou passive : le meurtre est alors justifié comme une loi parfaitement neutre de la nature, au même titre que la sélection darwinienne passe par l'élimination déterministe des plus faibles par les plus forts.

C'est de cette révolte sans autre valeur que la victoire du puissant que naîtra le nazisme. Certes, écrit Camus, Nietzsche n'a pas voulu le nazisme, et méprisait ouvertement les antisémites de son temps ; mais « le mouvement même qui aboutit à Nietzsche, et qui le porte, a ses lois et sa logique », et celles-ci amènent à Hitler. Les Nazis, en effet, ont déifié l'irrationnel comme les révolutionnaires de 1789 avaient déifié la Raison ; quand ces derniers et Hegel plaçaient la Révolution sous le signe des valeurs supérieures de l'Esprit, ils l'abaissèrent, comme Maldoror, au niveau le plus bas de la vie,

le biologique, le sang, la sélection naturelle des races. Les premiers, ils ont édifié un Etat reposant sur l'absence de sens et de principes, sur la Volonté de puissance aveugle : c'est ainsi que Rosenberg, le principal idéologue du parti national-socialiste, définissait la vie comme « une colonne en marche, et peu importe vers quelle destination et pour quelle fin »<sup>23</sup>. Ce faisant, observe Camus, le nazisme renonça à l'universel : Hitler ne voulait pas la libération de tous les hommes, mais seulement la domination de la race supérieure aryenne ; il ne prophétisait pas la fin de l'Histoire, mais seulement un Reich de mille ans. Le nazisme n'était pas une révolution, ce ne fut qu'un « hurlement primitif », un accès de violence irrationnelle sans avenir. La domination totale de la race aryenne était en effet matériellement impossible ; mais seul le succès valant comme critère de valeur, la défaite signifiait qu'elle ne méritait pas de vivre. Aussi Hitler préféra-t-il l'anéantissement de l'Allemagne à la capitulation et, n'ayant pu éviter celle-ci, choisit de mettre fin à ses jours, comme de nombreux autres dignitaires nazis. Avec Hitler et le nazisme, la révolte irrationnelle retrouve le nihilisme le plus absolu, auquel même Satan et Sade ne s'étaient pas résolus : celui du suicide...

### **L'absurde contre le meurtre**

Au terme d'un mouvement de balancier conduisant du meurtre irrationnel de Sade

<sup>23</sup> Métaphore certes peu élégante, mais qui retrouve exactement la conclusion que nous avons tirée de notre analyse du « sens de la vie » chez Nietzsche : « le sens de sa vie, littéralement, c'est la direction qu'il s'est choisie lui-même, et selon laquelle toute sa volonté est désormais tendue ».

au meurtre rationnel des Jacobins et des Bolchéviques, puis de nouveau au meurtre irrationnel des Nazis, le « oui » absolu, nietzschéen, qui concluait *Le mythe de Sisyphe* ramène au « non » absolu du suicide. L'affirmation joyeuse de l'homme absurde face au monde conduit au crime ; la révolte, quelque direction qu'elle prenne, conduit à justifier l'assassinat contre lequel elle s'élevait pourtant dans son mouvement premier. Le révolté est pressé de toute part, au nom de sa révolte, d'accepter cet état de fait : tout semble lui dire que la mort d'un innocent fait partie de l'ordre (ou du désordre) naturel des choses, que le meurtrier est donc innocent de ses actes, qu'il ne peut être condamné au nom de nulle valeur absolue. Pourtant, au fond de lui, le révolté ne peut faire taire sa révolte originelle : quelque chose lui crie encore que rien ne peut justifier de s'en prendre à l'enfant innocent. C'est ainsi que « le jour où le crime se pare des dépouilles de l'innocence, par un curieux renversement qui est propre à notre temps, c'est l'innocence qui est sommée de fournir ses justifications », écrit Camus : « l'ambition de cet essai serait d'accepter et d'examiner cet étrange déficit ». Au fond de lui, l'homme révolté, s'il refuse le nihilisme du nazisme ou du bolchévisme, devra donc trouver une raison à l'innocence, un argument contre le meurtre, une valeur à opposer au nihilisme moderne de Staline et Hitler.

Et cette valeur, c'est en revenant à l'origine de sa révolte que Camus va la trouver : dans le choix de l'homme absurde contre la mort, ce refus du suicide qui concluait *Le mythe de Sisyphe*. Car refuser de se suicider, c'est estimer que sa vie vaut

la peine d'être vécue : comment, dès lors, refuser ce droit aux autres ? « On ne peut donner une cohérence au meurtre si on la refuse au suicide », constate Camus. Par l'acte même du refus initial de son suicide, le révolté refuse également, inconditionnellement, le meurtre d'autrui : pour lui, l'assassinat d'un seul homme ne peut se justifier, même au nom du bonheur à venir d'autres hommes. Le révolté affirme que la fin ne justifie pas n'importe quel moyen, mais que les moyens sont aussi là pour justifier ou non une fin ; et une fin qui passe par le meurtre n'est pas une fin qui mérite qu'on se batte pour elle. Mais dans cette affirmation, le révolté découvre un principe commun à tous les hommes : celui de vouloir être considérés comme une fin, et non comme un moyen. L'homme se refuse à cette « chosification » qui ferait de lui un simple outil, un simple matériau : alors que la Révolution postulait l'infinie « plasticité » de l'être humain, le révolté découvre que quelque chose en lui résiste à la fabrication d'un « homme nouveau ». C'est donc qu'il existe bien une « nature humaine », universelle et irréductible : donnant raison aux Grecs contre les Modernes, la révolte met à jour un principe commun au genre humain, un plus petit dénominateur partagé par tous, qui s'oppose à la volonté de transformation totale de la Révolution. Cette unité du genre humain met chacun à égalité devant la mort : aucune vie n'a plus de prix qu'une autre, aucune ne mérite d'être sacrifiée pour une autre<sup>24</sup>. Cette

<sup>24</sup> Tel est déjà ce qu'affirmait le terroriste Kaliayev qui ne pouvait concevoir d'assassiner le Grand Duc Serge de Russie sans donner sa propre vie, et triomphe donc, au moment même de son exécution, du nihilisme de la Révolution. Ce personnage historique apparaissait d'ailleurs déjà dans la pièce

unité fonde aussi une solidarité entre hommes, une « texture commune » qui est la « reconnaissance mutuelle » d'une même aspiration à la vie. « Dans la révolte, l'homme se dépasse en autrui et, de ce point de vue, la solidarité humaine est métaphysique », dit Camus : « Je me révolte, donc nous sommes »...

### La philosophie de la limite

La révolte du premier mouvement, animée par l'indignation devant la mort d'un innocent, mène pourtant au meurtre lorsqu'elle va au bout de sa logique ; il faut alors qu'un autre mouvement de révolte, animé par une logique inverse, ramène dans l'autre direction ; mais ce mouvement à son tour conduira au meurtre ou au suicide. C'est ainsi que la révolte, « lorsqu'elle est dérégulée, oscille de l'anéantissement des autres à la destruction de soi » : dans ce mouvement de balancier, la révolte est amenée à se nier si elle n'est pas contrebalancée, passée une certaine limite, par une révolte opposée. « Le révolté, au sens étymologique, fait volte-face », rappelle Camus : la véritable révolte, celle qui reste cohérente avec son refus premier du meurtre et du suicide, est d'être en permanence en lutte contre elle-même et ses excès potentiels, dans un effort incessant pour ne pas dépasser la

---

de Camus, *Les justes* (1949). Une première fois, il refusa de lancer une bombe car deux enfants se trouvaient dans la calèche du Grand-Duc, s'attirant en cela les foudres de son complice Stephan (incarnation de la position défendue par Sartre l'année précédente dans *Les mains sales*) pour qui la vie de deux enfants « riches » méritait d'être sacrifiée pour le salut d'enfants « pauvres » (alors que pour Kaliayev-Camus, « un enfant est un enfant »...).

limite. « La révolte est un pendule dérégulé qui court aux amplitudes les plus folles parce qu'il cherche son rythme profond », écrit-il ; « mais ce dérèglement n'est pas complet. Il s'accomplit autour d'un pivot ». Ce « pivot », c'est précisément cette position d'équilibre autour de laquelle balance la révolte et qui définit son « rythme profond », ce point d'attraction qui ramène inlassablement le révolté en arrière lorsqu'il sent qu'il est allé trop loin. Ce qui définit l'esprit de révolte, dès lors, ce n'est pas l'un ou l'autre de ces mouvements dérégulés qui conduit au meurtre, ce n'est pas non plus le mouvement de balancier dans son ensemble, c'est la reconnaissance même que ce balancement s'effectue autour d'une position d'équilibre, et que celle-ci est préférable aux extrêmes. Cette pensée des limites et de l'équilibre, c'est là encore à l'origine de la révolte, au cœur de l'absurde, que Camus la retrouve : dans *Le mythe de Sisyphe*, au bout de son raisonnement absurde, il concluait que le monde n'était pas absolument rationnel, mais que cela ne justifiait pas pour autant le « saut » de Chestov ou de Kierkegaard dans l'irrationnel absolu du religieux. Déjà, à ce moment-là, se révélait cette valeur essentielle de « juste milieu » entre deux extrêmes : « l'absurde, c'est la raison lucide qui constate ses limites », concluait-il, dressant la trame à venir de *L'homme révolté*.

Cette logique de l'équilibre entre rationnel et irrationnel s'applique de la même façon aux autres antinomies de la pensée révoltée que sont, par exemple, la Liberté et la Justice (la liberté totale détruisant toute valeur partagée, donc la justice, de même

que la justice absolue détruit la liberté, puisqu'il n'est pas concevable de s'y opposer), le Bien et le Mal (l'imperfectibilité de l'homme ne signifiant pas, comme le crurent les Romantiques ou les Révolutionnaires jacobins, qu'il fut entièrement mauvais au point qu'il fallût le mépriser ou le détruire), la Nature et l'Histoire (reconnaître comme Marx que l'homme se définit par son travail sur la nature ne justifiant pas de réduire celle-ci à l'état de « matière première », de même que la contemplation païenne de la nature ne signifie pas, comme pour Nietzsche et les Nazis, qu'il faille en accepter tous les déterministes biologiques), le Réalisme et la Morale (la vertu pure étant tout aussi meurtrière que le cynisme) - ou encore, pour rejoindre la conclusion de notre article sur le totalitarisme, l'Individu et le Groupe <sup>25</sup>. La confrontation des antagonistes, chez Camus, ne fuit pas indéfiniment en avant, comme dans la

---

<sup>25</sup> Ou, en matière artistique, le « réalisme » et le « formalisme ». Camus consacre ainsi tout un chapitre de *L'homme révolté* à cette analogie entre l'art et sa conception de la révolte : l'art nécessite en effet, pour créer de la beauté, à la fois d'accepter le réel et d'en exalter certains aspects. Ce que l'artiste conserve de la réalité dans son œuvre marque son consentement au monde, mais la façon dont il le met en forme exprime son aspiration à la beauté. Le principe même de l'art définit ainsi la démarche de la révolte : la Révolution veut créer un monde nouveau, l'*Amor Fati* accepte le monde tel qu'il est, mais la révolte veut rendre plus beau le monde actuel. « Il en est de la création comme de la civilisation », écrit Camus : « elle suppose une tension ininterrompue entre la forme et la matière, le devenir et l'esprit, l'histoire et les valeurs. Si l'équilibre est rompu, il y a dictature ou anarchie ». Le « style » de la révolte, comme celui de l'artiste authentique, est entre ces deux dérives : d'ailleurs, observe-t-il, le réalisme artistique, qui veut capter la totalité du monde, fut justement l'art officiel des révolutions totalitaires (tandis que le pur formalisme d'un certain art contemporain peut être vu comme le symptôme d'un nihilisme grandissant et désespéré...).

dialectique hégélienne ou marxiste, vers une valeur hypothétique, elle tourne autour d'une limite fixe qui fait office de « première valeur ». Ce faisant, la révolte affirme la vie mais refuse le meurtre : elle n'est ni le « non » absolu des romantiques, ni le « oui » absolu de Nietzsche, elle approuve et conteste à la fois ce qui est, elle veut améliorer le monde mais pas à n'importe quel prix, pas dans n'importe quelle mesure. Or dire à la fois « oui » et « non », c'est poser une limite, une frontière ; c'est donc affirmer une valeur, admettre l'existence d'une échelle de mesure universelle, même inconsciente, qui fonde le sentiment que certaines choses « ne se font pas », que, même sans Dieu, tout n'est pas permis<sup>26</sup>. Ce faisant, le révolté ne fait que retrouver le sens aigu que les Grecs avaient du danger de la « démesure », le seul véritable crime qu'ils concevaient contre la Nature : à mi-chemin entre le rationnel et l'irrationnel, entre Hegel et Nietzsche, entre Apollon et Dionysos, l'homme révolté se consacre à Némésis, déesse de l'équilibre, fatale à la démesure...

Ainsi Albert Camus nous invite-t-il, à l'issue de cette histoire du nihilisme moderne, à retrouver la source de la révolte où « refus et consentement, singularité et universel, individu et histoire, s'équilibrent dans la tension la plus dure ». La pensée de Camus est bien une sagesse de l'équilibre,

---

<sup>26</sup> Il y a certainement un rapprochement à faire également avec la *common decency* d'Orwell, chère à Jean-Claude Michéa, qui est le sentiment intuitif de l'« homme de la rue », d'où qu'il soit, que certaines choses « ne se font pas ». Et, de fait, on retrouve chez Orwell et Camus ce même refus du confort intellectuel, cette même vigilance contre tout ce qui prétend attenter à l'homme au prétexte de le sauver...

une « philosophie des limites », la recherche inlassable du « juste milieu » aristotélien, c'est-à-dire de la justice et de l'éthique<sup>27</sup> ; c'est une « pensée solaire », la « pensée de midi » qui voit comme idéal le soleil méditerranéen à l'équilibre de son zénith<sup>28</sup>. Mais c'est aussi cette « tension la plus dure » qui ne nous permet pas le moindre relâchement. Car si de la révolte naît un mouvement vers l'équilibre, ce mouvement ne peut que le dépasser : l'équilibre central est instable, le pendule ne pourra jamais s'y immobiliser, la force naturelle l'attire au contraire vers les extrêmes. Le révolté est comme le barreur d'un voilier qui doit sans cesse jouer de son gouvernail pour conserver le cap entre les courants marins et les alizés. La révolte, « intransigeance exténuante de la mesure », est donc indissociable d'une vigilance permanente qui interdit au révolté le repos

---

<sup>27</sup> « La vertu est donc une sorte de moyenne, puisque le but qu'elle se propose est un équilibre entre deux extrêmes. [...] Elle tient la juste moyenne entre deux extrémités fâcheuses, l'une par excès, l'autre par défaut. » (Aristote, *Ethique à Nicomaque*). On pourrait rapprocher cette pensée de la « voie du milieu » enseignée par le bouddhisme, ou de l'équilibre *tàijí* dans le taoïsme – autant de systèmes de pensées qui visent, justement, à concilier harmonieusement nos aspirations contradictoires au lieu de vouloir les supprimer dans le « travail du négatif » de la dialectique hégélienne. On retrouvera également cette pensée de l'équilibre dans le « monisme dialectique » d'un Joseph Proudhon, qui influencera tout un courant de pensée (George Sorel, Edouard Berth, Michel Clouscard, Alain de Benoist, Jean-Claude Michéa, Alain Soral...) soucieuse de trouver une « 3<sup>ème</sup> voie » entre les extrêmes du libéralisme et du marxisme scientifique (Alain de Benoist, *Edouard Berth ou le socialisme héroïque*, 2013).

<sup>28</sup> C'est finalement, dit Camus, la pensée originelle des Grecs reposant sur la mesure et l'harmonie de l'homme avec la Nature, qu'il oppose à l'idéologie germanique de la démesure, celle d'Hegel, de Marx et de Nietzsche (ce qui ne l'empêche pas de voir dans le modèle scandinave, alliant monarchie constitutionnelle et syndicalisme démocratique, la meilleure « approximation » d'une société juste).

moral de la bien-pensance, cette certitude partagée par tous les extrémistes d'être dans le « camp du Bien »<sup>29</sup>. La valeur d'équilibre « qui le tient debout », le révolté doit lutter en permanence pour ne pas la trahir, pour la maintenir vivante en lui : le révolté authentique « ne peut trouver le repos », sa vie restera un « déchirement », une « interminable tension ». Davantage qu'un pendule, paradigme de l'équilibre stable, c'est l'image d'une boule au sommet d'une ligne de crête, surplombant le vide, qui représenterait le mieux l'esprit de révolte<sup>30</sup> : aussi voyons-nous apparaître, à la fin de *L'homme révolté*, une autre signification au destin absurde de Sisyphe. « La lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d'homme », écrivait Camus en conclusion du *Mythe de Sisyphe* ; et Sisyphe, inlassablement, s'épuise à remonter sa pierre au sommet de la montagne, vers cet équilibre instable dont elle dévalera à nouveau. Pourtant, seul compte pour lui ce sommet, et l'effort incessant pour y retourner encore et encore, refusant fièrement, dans sa révolte, le repos de la vallée où sa pierre s'arrête pourtant, immobile. Voici pourquoi l'homme révolté peut trouver de la joie dans cette lutte éternelle vers l'équilibre, voilà pourquoi, envers et contre tout, « il faut imaginer Sisyphe heureux »...

<sup>29</sup> Cette intransigeance, ce refus du confort moral de l'extrémisme, lui valut les plus vives attaques de Breton et des surréalistes, tout comme de Sartre et des intellectuels marxistes (qui n'hésitèrent pas, sous prétexte qu'il critiquait aussi durement le communisme, à accuser Camus de tendance « fasciste »). Dans cette violente polémique, Camus ne trouva guère de soutien, à l'exception notable de George Bataille.

<sup>30</sup> Dans l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote qualifiait déjà le « juste milieu », non pas tant de « moyenne » que de « sommet ».

## De la Révolte à l'Amour ?

La révolte de Camus n'offre donc aucune utopie, aucune fin de l'histoire, aucun véritable sens à la vie : quoi que nous fassions, l'injustice ne disparaîtra jamais de ce monde, des enfants innocents continueront de mourir, et le « pourquoi » de Dimitri Karamazov continuera de nous déchirer le cœur. Mais tant que nous continuerons de souffrir de la mort d'un innocent au lieu de nous y résoudre, tant que, comme Tarrou dans *La peste*, nous déciderons de « refuser tout ce qui de près ou de loin, pour de bonnes ou de mauvaises raisons, fait mourir ou justifie qu'on fasse mourir », tant que le déchirement de la révolte sera vivant en nous, alors, au moins, serons-nous en mesure de faire « diminuer arithmétiquement la douleur »... Est-ce pour autant le dernier mot de Camus ? On sait qu'il projetait, après l'Absurde et la Révolte<sup>31</sup>, un 3<sup>ième</sup> cycle de son œuvre consacré à l'Amour. L'Amour, en effet, est la négation la plus forte des tentations du nihilisme : celui qui reconnaît l'unité de l'humanité ne peut qu'aimer les autres comme ses frères, et celui qui aime son frère ne peut le tuer ; celui qui aime une autre personne l'aime aussi dans le présent, tel qu'elle est, et non tel qu'il voudrait qu'elle soit dans l'avenir. L'amour est un sentiment d'immédiateté qui condamne toute révolution, tout meurtre logique. Camus esquisse cette piste dans *L'homme révolté*, rendant hommage à Breton pour

<sup>31</sup> A chacun des essais philosophiques de Camus correspondent, en effet, un roman et une pièce de théâtre : ainsi, *Caligula* (1938) et *L'étranger* (1942) illustrent le thème de l'absurde abordé dans *Le mythe de Sisyphe*, tandis que *La peste* (1947) et *Les justes* (1949) annoncent *L'homme révolté*.

avoir, à la fin de sa vie, au bout des excès de l'irrationnel absolu du surréalisme et du rationnel absolu du marxisme, fait le choix de l'amour : Breton, dont « la nuit splendide où il se complait, pendant que la raison, passée à l'action, fait déferler ses

armées sur le monde, annonce peut-être en effet des aurores qui n'ont pas lui ». Hélas, Camus trouvera la mort, absurdement, dans un accident de voiture, avant d'avoir le temps, sans doute, de livrer son dernier mot...

Marc Muller (X 97)<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Marc Muller est associé de NODALIS CONSEIL, société de conseil en matière de développement et gestion d'infrastructures de service public dans les pays émergents et en voie de développement. Il s'intéresse à l'histoire des idées, et en particulier au contexte historique, social et mental de l'origine et de l'évolution des systèmes philosophiques.

# Quand sommes-nous libres ?

Comment peut-on concilier la liberté de pensée à laquelle nous aspirons et l'impression que nous avons par ailleurs de l'enracinement de la pensée dans notre corps biologique soumis aux lois de la chimie? L'article de Marc Muller publié dans la lettre n° 4 a décrit de manière très claire et documentée, l'embarras dans lequel se sont débattus les philosophes, de l'antiquité à nos jours, face à cette question.

Cet "éternel problème" arrive aujourd'hui à une conclusion possible qui est, en quelque sorte, une "victoire du libre-arbitre".

Le but de cet article est d'explicitier plus clairement ce point de vue et, au-delà de la question initiale, d'identifier les autres limites auxquelles pourrait se heurter le libre-arbitre.

Pour développer commodément l'argumentation, il convient de rappeler quelques connaissances que nous avons, aujourd'hui, sur le fonctionnement de l'esprit humain.

## 1 - Quelques jalons dans le processus du développement de l'esprit

Nous savons aujourd'hui que l'organe dans lequel s'élabore la pensée est le cerveau. Il est cependant assez différent des autres organes, en ce sens que son schéma fonctionnel n'est pas fixe. Le "câblage" de notre cerveau à l'âge de 40 ans est différent de celui qu'il avait lorsque nous avions 20 ans. Alors s'agit-il encore de la même personne? Nous répondons oui sans hésiter, en considérant qu'il y a évolution dans la continuité. (Un peu comme un tourbillon se déplaçant dans l'eau que nous pouvons suivre bien que les molécules d'eau participant au mouvement se renouvellent sans cesse).

Notre cerveau présente des analogies avec un ordinateur mais aussi des différences substantielles. En effet, s'il traite des entrées de type informationnel comme les signaux envoyés par nos organes des sens, il est également affecté par des entrées de nature différente, comme le taux de diverses hormones dans le sang. Leur influence diffuse n'a pas vraiment d'équivalent dans le domaine informatique.



- Le câblage avant toute programmation

Avant la naissance du bébé et en vue des besoins ultérieurs de l'individu, la sélection naturelle a déjà mis en place les sensations de plaisir et de douleur. A un stade précoce, il n'y a pas de liaison structurée entre les entrées et les sorties de ce système cybernétique en cours de constitution. Les entrées sont connectées à des récepteurs (organes des sens) selon un schéma préétabli. Quant aux sorties, elles se déclenchent dans un chaos à peu près aléatoire.

- Premières connexions entre entrées et sorties

A la naissance de l'enfant, un processus déjà amorcé plus tôt prend une accélération considérable. C'est celui de la découverte des liens de cause à effet. En gigotant dans son berceau, le bébé provoque un son qui lui plait (celui d'un hochet accroché au berceau). Au hasard de ces mouvements, il constate que cette association est systématique. A partir de ce stade, l'agitation du berceau ne sera plus déclenchée par hasard, mais dans l'intention de provoquer du plaisir. Des connexions s'auto-organisent entre les entrées venant des organes des sens et les sorties vers les muscles. Le plaisir en est le fil directeur.

Le cerveau commence ainsi, à partir de cette période, à remplir une de ses fonctions primordiales qui est de déclencher les actes qui maximisent le plaisir (et minimisent la douleur).

C'est aussi à ce stade qu'intervient une "prise de conscience" fondamentale. Lorsqu'il touche ses pieds, le bébé se rend compte qu'il éprouve exactement la même sensation qu'en d'autres circonstances (par exemple si c'est sa maman qui les touche). Mais il y a pourtant une différence qu'il devient indispensable de faire. C'est que la première sensation est provoquée par lui et quand il le veut, alors que la seconde échappe à son initiative. Ceci veut dire qu'il y a deux choses différentes : lui et le monde extérieur.

Bien plus tard il sera amené à rattacher son propre corps à la catégorie "monde extérieur" (c'est-à-dire extérieur à son psychisme). On voit ainsi que la distinction corps-esprit a des racines extrêmement profondes dans la structuration de notre mental.

- Première représentation du monde

La suite de l'activité intellectuelle du bébé le conduit à échafauder une première représentation de ce monde extérieur. Elle consiste à considérer qu'il est formé par des "êtres". Le concept d'être s'élabore progressivement. Une étape importante est de concevoir qu'un ensemble de stimuli se reproduisent dans des configurations répétitives et forment ce que nous, adultes, appellerions un hochet par exemple. Une seconde étape consiste à faire le saut intellectuel qu'entre deux apparitions successives, le hochet continue à exister. On peut dès lors légitimement employer le mot "être".

L'observation des enfants (par Piaget en particulier) a précisé les attributs de ce

concept. Il apparaît que l'enfant projette sur lui les caractéristiques de son propre psychisme. Ainsi pour lui les êtres sont dotés d'intentionnalité, même s'il s'agit d'objets. S'il n'arrive pas à soulever un objet, il interprète que l'objet ne veut pas se soumettre à sa volonté.

- Saut de performance avec le langage

Lorsque ce stade de maturation du cerveau est atteint, un saut de performance devient possible. C'est grâce au langage. La fonctionnalité du langage est certainement implantée dans le cerveau de manière génétique. En effet des enfants que les hasards de la vie ont fait grandir sans aucun contact avec des personnes pratiquant un langage (enfants élevés par des muets par exemple) inventent un langage ex nihilo pour communiquer entre eux. Grâce au langage, l'enfant peut communiquer avec les adultes et peut progresser beaucoup plus vite dans sa compréhension du monde. Il n'est plus limité à ses découvertes personnelles, faites par expérimentation. Demander les choses aux parents est beaucoup plus efficace que tâtonner seul. A travers eux, il a même accès au patrimoine de connaissances collectif. Il incorporera par exemple dans sa vision du monde que la terre est une énorme boule, ce qui n'apparaît pas au premier coup d'œil.

- Activation des autres fonctions spécifiques d'animal social

Les fonctions du cerveau considérées jusqu'à ce point conduisent toutes à une amélioration de sa performance dans le déclenchement des actes et comportements

augmentant le plaisir et minimisant la douleur. Quand on note par ailleurs que le plaisir est associé à l'alimentation (nécessaire à la survie de l'individu) et à la sexualité (nécessaire à la survie de l'espèce), on comprend bien que la sélection naturelle ait fait en sorte que ces fonctions apparaissent.

Mais l'homme fait partie des mammifères qui ont pris l'option d'une vie en société. La maximisation du plaisir des individus ne suffit pas pour assurer la performance du groupe. Parallèlement au développement du langage (dont l'utilité pour une vie en groupe est bien sûr évidente) se mettent en place d'autres fonctionnalités cérébrales spécifiques à la vie en société.

L'une d'elles joue un rôle important dans les sociétés animales. C'est le couple de pulsions domination-soumission. Elle existe aussi chez l'homme. Ce point sera ré-abordé plus loin.

L'autre probablement spécifique à l'homme est le "surmoi" au sens freudien du terme. C'est le dépositaire de la conscience morale, la partie du cerveau où, sous l'effet de l'éducation (et avec l'appui de la pulsion d'amour), s'inscrivent les valeurs de la société, autrement dit, le bien et le mal.

Avec ces nouvelles fonctionnalités, la tâche du cerveau se complexifie. L'optimisation qu'il doit faire ne porte plus seulement sur le couple plaisir-douleur, mais s'y ajoute le couple bien-mal.

- Passage à l'âge adulte

Au moment de l'adolescence, s'opère une vaste restructuration du cerveau. Tout ce

qui a été absorbé en vrac pendant l'enfance est réorganisé, confronté au réel, soumis à un examen de cohérence. L'adulte en émerge et certaines potentialités antérieures se ferment ou se réduisent. L'apprentissage de nouvelles langues reste possible mais est devenu beaucoup plus difficile. Quant au surmoi, il reste pratiquement verrouillé pour la vie.

## **2 - Nous sommes fondamentalement libres**

Gardons à l'esprit ces divers acquis de la connaissance contemporaine et venons-en maintenant à la question du libre-arbitre.

Prenons deux exemples d'actions concrètes que la plupart des adultes ont probablement vécues. L'une est de faire une déclaration d'amour, l'autre est de faire une brusque bifurcation comportementale au moment d'être témoin d'une injustice manifeste. Nous savons bien que dans le premier cas notre cerveau est fortement influencé par la teneur de notre sang en différentes hormones. Dans le second cas l'élément déterminant est constitué par les valeurs culturelles qui ont été imprimées dans notre surmoi durant notre enfance.

Est-ce que ces convictions de causalité doivent nous faire dire que nous ne sommes pas libres? Tout est question de définition. Si nous définissons la liberté comme le fait de ne pas être soumis aux lois de la nature, alors nous ne sommes pas libres. Mais que nous apporte une telle définition? L'affirmation de non liberté se réduit à une simple tautologie qui n'apporte rien dans l'intelligence du monde.

D'ailleurs où existerait-il une liberté, avec une telle définition? Abandonnons donc cette définition. Et puisque le mot "libre" existe bien dans le langage, cherchons empiriquement à cerner son sens ordinaire.

Essayons d'analyser ce qui se passe dans notre esprit, au moment où s'élaborent les actes que j'ai pris comme exemple. N'avons-nous pas la conviction qu'au moment où nous engageons dans ces actes (déclaration d'amour, réaction devant l'injustice) ce sont les éléments les plus profonds, les plus authentiques de notre personnalité qui s'expriment? Qu'est ce qui pourrait être ressenti comme une restriction à notre liberté? Cela pourrait être par exemple une loi interdisant les relations avec une personne de race ou de religion différente. Ce serait donc quelque chose venant de l'extérieur de nous. Mais pour toute la pensée que, dans ces exemples, nous avons élaborée à l'intérieur de notre cerveau, il n'y a pas d'utilité pour un concept de restriction du libre-arbitre.

Concluons donc que le mode de fonctionnement fondamental (ou normal) du cerveau doit être considéré comme libre au sens courant de ce terme et qu'il n'y a pas de raison identifiée de construire un sens spécifique du mot pour lequel cette propriété ne serait plus vérifiée.

Notre embarras (et celui des philosophes) par rapport à cette vision des choses s'explique lorsqu'on réexamine le processus de construction de notre cerveau avec la toute première différenciation conceptuelle qui est celle entre "nous" et "le monde", le "nous" ainsi conceptualisé l'est comme échappant aux lois du monde. Il nous est alors très difficile de casser

cette conceptualisation et d'accepter que "nous" fait partie du monde.

Ce qui augmente la difficulté de l'opération, c'est l'existence de la sensation couramment appelée "conscience". Il se trouve en effet qu'elle est quelque peu différente des autres sensations constituant les entrées classiques du cerveau (la faim, la vue, le toucher, etc...). Son origine est en effet interne au cerveau. Le cerveau "perçoit" une partie de son propre fonctionnement. Mais y-a-t-il plus de difficulté logique à conceptualiser le phénomène de sensation pour des faits d'origine externe comme la vue, que pour des faits d'origine interne comme la pensée?

Voici à titre d'hypothèse un mécanisme qui justifierait une assimilation des deux types de sensations: on peut imaginer que les organes des sens ainsi que le cerveau pendant son fonctionnement produisent une quantité d'information démesurée par rapport aux besoins des activités principales; il est alors utile qu'à chaque instant, il y ait un mécanisme de tri et de mise en mémoire des informations qu'il faut conserver pour pouvoir les récupérer dans la suite des processus; on peut dès lors imaginer que la sensation de conscience soit une sorte de marqueur des informations appelant un traitement prioritaire dans le fonctionnement massivement parallèle du cerveau; ce sera par exemple le fait qu'un raisonnement est en cours et doit être poursuivi au-delà du point déjà atteint; cela pourra aussi être la perception d'une information d'origine externe mettant en évidence un changement dans l'environnement susceptible d'être source de danger et

méritant donc attention; ces deux exemples justifient qu'il y ait un marqueur de priorité.

Quoi qu'il en soit, il y a néanmoins perception d'une spécificité de la conscience d'origine interne et comme par ailleurs il y a une dichotomie de base entre le concept "nous" et "le monde", il se fait une assimilation naturelle entre ce "nous" et la sensation de conscience. Ce concept plus global a, selon les circonstances, été appelé "âme" ou "conscience" ou "homoncule à l'intérieur de l'homme". Une conception fréquente du libre-arbitre consistait à dire que cet homoncule ne serait pas dépendant des lois de la nature et jouirait d'une liberté "fondamentale".

L'état actuel des connaissances nous impose me semble-t-il de faire dans le domaine philosophique une restructuration toute simple qui consiste à intégrer dans notre vision du monde que l'esprit humain en constitue une petite partie et est soumis à ses lois. C'est sûrement moins difficile, sur le plan intellectuel, que d'accepter la relativité du temps et de l'espace, mais cela peut être plus troublant, dans la mesure où cela implique plus fortement la vision que nous avons de nous-mêmes.

### **3 - Paradoxes**

Poursuivons quelques instants la comparaison avec la théorie de la relativité. Le changement de paradigme y a généré des paradoxes que la littérature de vulgarisation a abondamment commentés: par exemple le fait que deux voyageurs

faisant des parcours différents ne vieillissent pas de la même manière.

Considérer que nous sommes fondamentalement libres exige, de manière similaire, que nous fassions quelques adaptations collatérales dans notre vision du monde.

Imaginons d'abord que nous ayons une vision déterministe du monde. (Elle est aujourd'hui caduque, mais commencer par là facilite une présentation progressive). Nous savons que les décisions que nous prenons vont modifier le déroulement des choses. Il peut par exemple arriver que nous sachions que, si nous prenons la décision A, il en résultera du bien et que si nous prenons l'alternative B, il en résultera du mal. Par ailleurs, puisque nous sommes dans un monde déterministe, tout ce qui se produira peut être prédit à partir d'une connaissance exhaustive du monde à n'importe quel moment. Donc au commencement du monde, il existe virtuellement un "grand livre" dans lequel est écrit tout ce qui arrivera dans le futur. Donc si nous prenons la décision A, il aura été écrit de tous temps qu'il arriverait du bien, et si nous prenons la décision B, c'est le mal qui aura été annoncé. Quel pouvoir nous détenons ! Quelle responsabilité nous avons !

Imaginons maintenant que nous ayons une vision quantique des choses, c'est-à-dire d'un monde dont la prévisibilité est fondamentalement limitée par des aléas. Si nous prenons la décision A, les aléas quantiques antérieurs feront donc venir le bien et inversement pour la décision B. C'est aux aléas quantiques que nous commandons maintenant!

Plaçons-nous enfin dans une perspective religieuse. Dans les religions monothéistes, Dieu est le créateur du monde et tout ce qui s'y produit résulte de sa volonté. Si nous prenons la décision A, Dieu aura donc voulu qu'il arrive du bien. Lui avons-nous imposé sa volonté ou est-ce l'inverse? Ou sommes-nous un morceau de Dieu? Ces questions sont perturbantes. Sont-elles simplement la conséquence du fait que nos concepts seraient provisoirement mal adaptés à une réalité que nous n'avons pas fini de maîtriser intellectuellement? Ou s'agit-il de "mystères" qui resteront toujours hors de portée de l'intelligence humaine?

Nous ne répondrons pas ici à ces interrogations. Cependant le fait qu'il subsiste soit des paradoxes soit des mystères ne justifie pas la remise en cause de la conclusion principale, à savoir que, dans les situations normales, nous sommes des êtres libres. (sauf à donner au mot libre une signification spéciale, différente du sens commun et ne présentant pas d'intérêt pour la pensée)

#### **4- Les exceptions**

Voyons maintenant un certain nombre de situation où le travail spontané du cerveau conduit à des intentions d'actes que nous qualifions de non-libres, même si aucun obstacle ne s'introduit entre l'intention de l'acte et sa réalisation.

- *Alcool et drogue*

Nous n'avons guère d'hésitation pour dire qu'une personne imbibée d'alcool ne jouit pas de son libre-arbitre. On est tout proche

de la situation où une cause externe empêchait la volonté librement élaborée de se transformer en acte. Ici la cause est également externe mais ses conséquences s'expriment plus en amont, à savoir dans le fonctionnement du cerveau qui se trouve empêché d'avoir son fonctionnement normal.

- Troubles psychiatriques

Dans le cas de troubles psychiatriques, il peut n'y avoir aucun facteur particulier d'origine externe. Mais là aussi dans les situations bien caractérisées, on n'a pas d'hésitation à considérer que la personne ne dispose pas de son libre-arbitre. Qu'est ce qui valide cette appréciation? C'est le constat que le cerveau de la personne ne fonctionne pas de manière normale. Et qu'est-ce qu'un cerveau qui fonctionne normalement? C'est en premier lieu un cerveau qui, à partir des informations qu'il reçoit, élabore des décisions qui conduisent à des conduites maximisant le plaisir et minimisant la souffrance. Lorsque l'activité cérébrale débouche manifestement sur de la souffrance, la situation justifie qu'on cherche à y porter remède, qu'il y ait ou non, chez l'intéressé, sentiment de liberté. Mais de fait, très souvent les personnes atteintes de troubles psychiatriques ont un sentiment de non liberté. Elles disent par exemple "Je sens en moi une force irréprouvable qui me pousse à faire telle ou telle action".

- Sectes

Les personnes qui se retrouvent embrigadées dans des sectes sont, elles aussi, dans une situation de non-liberté. Bien qu'il puisse y avoir des

prédispositions de fragilité, il n'y a généralement pas, dans ces situations, de disfonctionnement du cerveau. La situation résulte, le plus souvent, de l'activation par un dominateur, d'un instinct de soumission normalement présent dans nos cerveaux mais qui, dans les circonstances normales de notre culture, reste en sommeil.

- Soumission

L'instinct de soumission peut également s'activer quelque fois sans qu'il y ait comportement de domination caractérisé. En fait dans ce registre il y a toute une gradation avec une infinité de nuances. La vie en société actuelle nécessite qu'il y ait des leaders politiques, des chefs d'entreprises, des directeurs d'administrations et des personnes qui leur sont subordonnées. La relation que ces dernières établissent avec les premiers peut se baser psychiquement sur trois ressorts différents. Dans un premier cas les subordonnés considèrent que la discipline est techniquement nécessaire, qu'ils l'ont par exemple acceptée dans leur contrat de travail, qu'ils la respectent donc, mais qu'ils gardent leur autonomie de jugement et n'adhèrent pas forcément aux orientations données. Dans un second cas, ils exercent leur jugement et se trouvent en phase avec les orientations. Enfin dans le dernier cas, ils ne cherchent pas à construire leur propre jugement et adoptent d'emblée l'orientation du chef. Ce dernier cas est l'activation spontanée de l'instinct de soumission et donc une forme d'abandon de liberté.

Le poids relatif des trois modes de comportement dépend beaucoup des civilisations. Comme indiqué plus haut, le

jeu combiné des pulsions de domination et de soumission dans le monde des animaux vivant en société est un facteur majeur de la cohésion du groupe. Cela a probablement aussi été le cas pour les sociétés humaines primitives. Mais il me semble qu'on peut affirmer que, dans notre civilisation occidentale contemporaine, notre culture tend à réduire fortement le ressort « soumission » au profit des deux autres, « adhésion » et « discipline ».

Cet examen des comportements de soumission fait ouvrir le registre de la vie en société. La nature a doté notre cerveau d'un autre compartiment qui joue un rôle majeur dans la cohérence de la société, c'est le surmoi. Il mérite un examen spécifique.

## 5- Surmoi et liberté

Le terme de surmoi a été introduit par Freud pour décrire le fonctionnement de l'esprit, à un niveau de globalité élevé. Freud a distingué trois fonctions en interaction et constituant ensemble le fonctionnement de l'esprit: le "ça", le "moi" et le "surmoi". Le ça est l'ensemble des pulsions comme la faim ou la sexualité qui génèrent plaisir, insatisfaction, besoin d'assouvissement. Le surmoi est le corpus de valeurs morales imprimées dans le cerveau avec une qualification de bien ou de mal, le bien appelant à réalisation et le mal à évitement. Le moi, enfin, est la fonction qui élabore les comportements et cherche à les optimiser pour maximiser à la fois les plaisirs dont les racines sont dans le ça, et le bien dont les racines sont dans le surmoi. C'est bien entendu dans le moi

que sont utilisées au plus haut point les capacités d'opérations logiques du cerveau.

Freud n'a pas donné de nom particulier à l'assemblage de ces trois fonctions. Plus haut, le mot "nous" a été employé pour parler globalement de la personnalité. Par commodité, ce même mot désignera donc aussi l'assemblage du ça, du moi et du surmoi (la différence entre moi et nous n'est donc pas basée sur l'opposition singulier-pluriel mais sur l'opposition partie-globalité).

Venons-en maintenant à la question de la liberté dans les actions pour lesquelles le surmoi entre en jeu. Dans les situations où le moi a simplement à trouver un optimum entre des scénarios qui diffèrent simplement parce qu'ils jouent sur des valeurs différentes enregistrées dans le surmoi (par exemple fidélité à la parole donnée et traitement équitable), il n'y a rien de particulier à dire. Par contre imaginons qu'il y ait lieu de choisir entre un scénario qui va nous procurer grand plaisir mais que nous trouvons moralement mauvais et un scénario inverse, moralement bon mais associé à du déplaisir. Supposons qu'*in fine* nous choisissons le scénario moralement bon. Aurons-nous agi librement?

Si nous faisons un peu d'introspection, il est clair que nous avons un sentiment de restriction de liberté. Nous dirons facilement que nous avons agi par "devoir". D'ailleurs le mot même choisi par Freud "surmoi" évoque un rapport d'autorité, du haut vers le bas, du surmoi vers le moi. On pourrait aussi dire que, dans l'évolution qui a mené à l'homme, le ça et le moi sont présents depuis bien longtemps et ont une pratique

immémoriale de coopération. L'arrivée du surmoi est une intrusion tardive. De plus le surmoi a manifestement des racines externes alors que le ça et le moi nous défendent contre l'extérieur. Tout ceci peut expliquer le sentiment de restriction de liberté que nous ressentons. Peut-on en déduire que "nous" ne sommes pas vraiment libres ? Peut-il y avoir une différence entre le ressenti et une vérité plus profonde ?

La raison d'être de l'existence du surmoi est l'amélioration de la performance de la vie en société. Il peut donc être intéressant de regarder quel sens prend le vocabulaire "liberté" dans le contexte de la vie sociale.

Le mot « liberté » s'oppose à « despotisme » et est, en première approximation, interchangeable avec démocratie. Quelle est la différence entre démocratie et despotisme ? Dans les deux cas, il y a des règles à respecter obligatoirement; la différence est que, dans le cas de la démocratie, le citoyen participe à l'élaboration des règles alors que dans le despotisme elles lui sont imposées de l'extérieur. Transposons au surmoi. Dans la présentation habituelle, les valeurs morales ont été inscrites dans le cerveau de l'enfant, sans lui demander son avis. On serait tenté de conclure. Mais n'allons pas trop vite.

Reprenons l'exemple d'absence de libre-arbitre, celui de la maladie mentale où un dysfonctionnement du cerveau fait qu'il n'assure plus la fonction de maximisation des plaisirs et de minimisation des souffrances. Il peut y avoir toutes sortes de dysfonctionnements ; ils peuvent notamment se situer au niveau du hardware, du software, ou des jeux de

données. En restant sur ce dernier registre, on pourrait aussi imaginer qu'il y ait des défauts dans le corpus de valeurs morales transcrites dans le surmoi. Un "défaut" serait le fait que le respect des valeurs ne conduirait pas aux rapports sociaux apportant aux membres de la société le plus de plaisir (bonheur) et le moins de souffrance. Or cette hypothèse n'a rien de fantaisiste. On peut en effet fort bien imaginer que les meilleures valeurs morales, dans le domaine de la sexualité par exemple, ne soient pas les mêmes dans une société qui sait maîtriser la procréation que dans une société qui n'a pas cette maîtrise. Il faudrait donc parfois faire évoluer le corpus de valeurs morales. Freud disait qu'il était figé et se reproduisait de génération en génération. Est-ce si sûr ?

A l'évidence historique, le corpus de valeurs d'une civilisation évolue. L'esclavage ou la loi du talion voient, dans notre civilisation occidentale, leur légitimité se réduire au fil des siècles. Comment cela se produit-il ? A la surface des choses, il y a des actes qui prennent une grande visibilité (l'abolition de l'esclavage par un parlement). Mais l'évolution de fond se fait dans les profondeurs de la société par l'interaction entre les citoyens.

Il apparaît donc que, s'il y a bien une sensation de restriction de liberté liée au surmoi, il y a aussi quelque chose d'autre qui doit être exprimé. C'est le fait que l'homme, à travers l'interaction sociale, peut agir, s'il le veut, sur le surmoi dont il ressent une domination et le faire évoluer. Il y a donc là une liberté. Elle est similaire à celle qui se trouve derrière le mot



démocratie. Elle en diffère cependant par le fait qu'elle ne s'exerce pas dans le champ

politique mais dans le champ culturel et civilisationnel.

André Lauer (X 61)<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> André Lauer est ingénieur général honoraire des ponts et chaussées. Il a publié, sous le nom d'auteur André Reval, l'ouvrage "Religion ou athéisme: faux problème".

# Libéralisme, morale et société

De nos jours, il n'est pas bon de se dire libéral. Je parle bien sûr du libéralisme au sens originel du mot, et non au sens anglo-saxon, dévoyé au point d'en être presque l'exact contraire. Pour la droite comme pour la gauche en passant par le centre, le libéralisme est le mal absolu, en vertu d'un raisonnement simple dont trop d'« intellectuels » français sont coutumiers : prendre tout ce qu'ils n'aiment pas pour une raison ou pour une autre, y ajouter quelques concepts à la mode en se gardant bien de les définir, secouer le tout, appeler ça libéralisme, y accoler le préfixe néo ou ultra pour faire bon poids, et en déduire que le libéralisme, c'est vraiment très mal, CQFD.

Tant que les adversaires du libéralisme voudront le définir à la place des libéraux, il sera impossible d'avoir autre chose qu'un dialogue de sourds. Pour critiquer valablement une doctrine, il faut partir de cette doctrine elle-même telle que la définissent ses partisans, et non d'une caricature *ad hoc* bricolée pour l'occasion. C'est pourquoi, en préalable à toute discussion sérieuse, il reste indispensable de rappeler inlassablement ce qu'est le libéralisme, et surtout ce qu'il n'est pas.

## Les fondements du libéralisme

Le libéralisme se résume à un principe très simple, qui a été exprimé à plusieurs reprises par des auteurs très différents. Sa forme la plus connue en France est sans doute celle de la Déclaration des Droits de l'Homme de 1789 : « *Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits* », reprise de la Déclaration d'indépendance des Etats-Unis de 1776 (« *We hold these truths to be self-evident: that all men are created equal, ...* », elle-même inspirée par John Locke: « *chaque Homme a la Propriété de sa propre Personne. Sur cela, personne n'a aucun droit, que lui-même.* » (Deuxième Traité du gouvernement civil, 1690), qui l'avait lui-même trouvée chez l'obscur Richard Overton : « *A chaque individu dans la nature, la nature donne une propriété individuelle, qu'aucun ne peut envahir ni usurper ; car chacun tel qu'il est lui-même a la propriété de lui-même, sinon il ne serait pas lui-même.* » (Une flèche contre tous les Tyrans, 1646).

Ce principe a deux faces indissociables, comme l'expriment les formulations d'Overton et de Locke : si tous les hommes sont égaux, aucun n'a de droits sur aucun autre, et donc aucun être humain n'a le droit d'exercer une contrainte sur un autre

être humain. Le même principe de liberté peut donc s'énoncer sous forme négative : « aucun être humain n'a le droit de priver un autre être humain de sa liberté d'agir comme il l'entend conformément à ses aspirations, à sa situation et à ses capacités ». Ainsi formulé, ce principe d'égalité de liberté prend un sens opérationnel, celui d'une éthique de l'action qui reste valable même si, comme l'enseigne Spinoza, notre liberté n'était qu'une illusion.

Cette idée est au cœur de la pensée chrétienne, de l'humanisme de la Renaissance et de la philosophie des Lumières. Diderot l'a résumée dans l'article « Autorité » de l'Encyclopédie en : « *aucun homme n'a reçu de la nature le droit de commander aux autres* ».

Sous ses deux formes, positive et négative, le principe libéral a valeur de dogme. Il n'a pas à être démontré et n'admet pas d'exceptions. Comme dit la Déclaration d'indépendance des Etats-Unis : « *nous tenons ces vérités pour évidentes* » (« *self-evident* »). C'est un principe éthique universel que les humains doivent respecter en toutes circonstances et quelles qu'en soient les conséquences. Mais ce principe purement négatif n'est pas en lui-même une solution à quoi que ce soit (pas plus par exemple que le principe « tu ne tueras point »). Le libéralisme est une position déontologique et non conséquentialiste.

Etre libéral, c'est accepter ce principe et en assumer les conséquences, dans son comportement individuel et dans les principes d'organisation de la société qu'on défend, notamment dans la place

qu'on accorde à l'Etat.

Notons bien que ce n'est pas de « l'Homme » abstrait que parle cette philosophie, mais de chaque être humain individuel concret. Elle ne se contente pas de dire *in abstracto* : « l'Homme est libre » ; le Principe de Liberté qu'elle énonce est : « chaque être humain est libre d'agir comme il l'entend conformément à ses aspirations, à sa situation et à ses capacités. »

Elle ne parle pas non plus de liberté dans un quelconque sens métaphysique absolu, mais comme de la faculté pour chaque être humain particulier de choisir entre plusieurs actions possibles dans une situation donnée. Chacun de nos choix est soumis à des contraintes, mais il serait absurde de dire que les lois physico-chimiques qui gouvernent les phénomènes du monde sensible sont des obstacles à notre liberté. Un homme seul au monde serait aussi totalement libre qu'il lui est possible de l'être, et pourtant il resterait soumis aux lois de la nature. Il ne serait toujours pas « libre » de voler en battant des bras.

### **L'éthique individuelle**

Au niveau individuel, le principe libéral ne prescrit aucun comportement particulier, pas plus l'égoïsme que l'altruisme, le matérialisme que l'idéalisme, l'athéisme que la religion. Il se borne à interdire l'usage de la contrainte en matière religieuse ou morale, comme dans toutes les autres matières. Dans l'ensemble de règles que chacun de nous suit dans son

comportement individuel, le libéralisme n'en introduit qu'une seule : tu n'exerceras aucune contrainte envers autrui. C'est en quelque sorte une morale minimale de tolérance qui permet à chacun de choisir librement les autres règles qu'il veut suivre, une simple éthique de l'action qui dit qu'un certain moyen, la contrainte sur les autres, est inacceptable, mais qui laisse chacun totalement libre de choisir ses fins et les autres moyens de les atteindre. C'est une version généralisée du principe de laïcité.

C'est aussi un principe de non-violence, que les auteurs libéraux appellent plutôt « principe de non-agression », car il admettent l'usage de la violence pour défendre ses droits légitimes. Cette règle claire et ferme sur des interdits (la violence et la contrainte) implique l'interdiction du meurtre, du vol, de la tromperie, de l'esclavage sous toutes ses formes, de toute forme de tyrannie y compris le nazisme. Elle s'exprime sous une forme très ramassée, mais ses conséquences sont nombreuses et contraignantes, et définissent clairement le mal, à défaut de définir le bien.

Réduite à son principe fondateur, l'éthique libérale accepte comme légitime des éthiques et des comportements très divers, dont certains sont réprouvés par la morale populaire ou par certaines écoles de pensée philosophiques ou religieuses. Chacun peut donc compléter son éthique personnelle par d'autres règles qui lui interdisent ou lui imposent telle ou telle action, mais sur lesquelles le libéralisme ne se prononce pas. En revanche, si la règle libérale s'abstient de prescrire une morale individuelle, elle n'en intervient pas moins

en tant qu'éthique essentialiste de l'action : je m'interdis de te contraindre à agir comme je crois que tu devrais le faire ou de t'empêcher par la force d'agir comme tu crois devoir le faire, que ce soit directement ou en demandant l'intervention de l'État, et j'estime que tu as les mêmes obligations envers moi.

Il s'ensuit que toutes les controverses sur les différentes règles morales ou les différents comportements individuels sont sans incidence sur la règle libérale elle-même. Dire « il faut se comporter de telle façon » n'autorise personne à y contraindre quiconque, quel que soit le bien-fondé de ce précepte et le nombre de ceux qui y adhèrent. La règle libérale est ainsi compatible avec toutes les autres règles, qu'elles soient éthiques, philosophiques ou religieuses, tant qu'elles ne commandent pas d'exercer une contrainte sur d'autres êtres humains, quel que soit le prétexte donné pour cela. Elle transcende les autres règles et leur est indifférente en les admettant toutes. Par rapport aux principes libéraux, les controverses éthiques (comme d'ailleurs les controverses économiques) sont hors sujet. Condamner le libéralisme en condamnant certaines des pratiques qu'il autorise, c'est se tromper de cible.

Néanmoins, en reconnaissant l'infinie diversité des motivations et des comportements humains, les libéraux sont réalistes. Tous les auteurs libéraux insistent sur le fait que l'homme est un être profondément social, et que chacun naît dans un environnement socialement structuré et est totalement dépendant de cet environnement pour survivre. A part des cas ultra-minoritaires, chacun sait que la société de ses semblables est le moyen par

excellence de sa propre survie et de sa propre satisfaction. Chacune de ses actions tient compte de son rapport à la communauté, donc le laisser agir librement est cohérent avec l'intérêt de la société.

Réciproquement, il est naturellement attentif aux sentiments et au bien-être de ses semblables et leur vient spontanément en aide. La doctrine libérale ne dit pas du tout que la solidarité doit être rejetée de ce monde, comme le prétendent certains ignorants. Elle dit seulement que personne n'a le droit de l'imposer par la contrainte. Mais on peut parfaitement être libéral et décider, à titre individuel, de consacrer sa vie à servir les autres, ou à tout autre but collectif.

Le genre humain ne serait pas devenu ce qu'il est si le comportement spontané des êtres humains et de leurs lointains prédécesseurs, même si on peut choisir de l'appeler égoïste, n'était pas le plus souvent cohérent avec l'intérêt du groupe social. Adam Smith l'avait déjà noté dans son *Traité des sentiments moraux*. Ludwig von Mises, l'un des plus libéraux parmi les libéraux, a écrit : « *L'action humaine tend par elle-même vers la coopération et l'association ; l'homme devient un être social non pas en sacrifiant ses propres intérêts à ceux d'un Moloch mythique appelé la Société, mais en visant à améliorer son propre bien-être* » (L'Action humaine, 1949). Par-dessus deux siècles, il rejoint Montesquieu : « *Il se trouve que chacun va au bien commun, croyant aller à ses intérêts particuliers* » (De l'esprit des lois, 1748)

## **Le collectif**

Rien dans les principes libéraux ne s'oppose à l'action collective, bien au contraire. Puisqu'ils posent que chaque être humain est libre d'agir comme il l'entend, à condition de ne pas empêcher les autres d'en faire autant, ils considèrent qu'il est en particulier libre de s'associer avec qui il veut pour atteindre les buts qu'il s'est choisis, à condition de ne pas chercher à contraindre les autres en quoi que ce soit. A cette restriction près, toutes les actions collectives sont possibles.

Depuis la nuit des temps, pour atteindre des objectifs qu'ils ne peuvent pas atteindre seuls, les humains s'associent pour agir ensemble dans le sens qu'ils jugent approprié, sans qu'il soit besoin de les y contraindre, mais à condition qu'on ne les en empêche pas. Les projets de quelque importance trouveront un ou des promoteurs qui en prendront l'initiative, puis d'autres y adhéreront et rassembleront assez de partisans pour que le projet soit mis en œuvre. A l'inverse, chaque projet particulier ne doit pas nécessairement recueillir l'adhésion de la majorité, mais seulement d'un nombre suffisant pour être mené à bien. Si un projet ne peut être réalisé que sous la contrainte, en particulier celle de l'État, c'est que le nombre d'hommes qui adhèrent à ce projet n'est pas suffisant pour qu'il puisse être mis en œuvre, ce qui suffit à prouver que, dans leur ensemble, les hommes préfèrent se consacrer à autre chose.

Au total, une société libérale ne serait pas, comme le prétendent ses détracteurs, une juxtaposition d'individus égoïstes étrangers les uns aux autres, mais plutôt un

enchevêtrement d'associations volontaires de toutes natures à travers lesquelles chacun pourrait travailler aux fins qu'il se donne, en coopérant avec ceux qui partagent tel ou tel de ses idéaux, et en s'abstenant de participer aux actions qu'il désapprouve. Et la conjonction de ces actions spontanées tendra vraisemblablement à améliorer la condition de l'humanité, mieux que ne saurait le faire un seul individu, ou un petit groupe qui imposerait sa volonté aux autres.

Bien entendu, le principe libéral « nul n'a le droit de priver un être humain de sa liberté d'agir comme il l'entend conformément à ses aspirations, à sa situation et à ses capacités », s'applique à la fois aux relations entre chaque association et ses membres, entre associations distinctes et entre une association et ceux qui n'en font pas partie. Chacun a le droit sans restrictions d'adhérer ou non à telle ou telle collectivité ou communauté, et de s'en séparer librement à tout moment. Une association n'a pas le droit d'imposer quoi que ce soit, autrement que par l'exemple, la persuasion et le contrat librement consenti. A cette restriction près, toutes les actions collectives sont possibles, et chaque association, comme chaque individu, peut se donner les règles de juste conduite qu'elle estime nécessaires, dans la mesure où elles sont librement acceptées par ses membres.

Les libéraux refusent d'opposer un niveau collectif à un niveau individuel. Ils pensent que ce qu'on appelle « l'homme » n'a pas d'existence en tant qu'être concret agissant, et ne peut donc se doter de buts ni de lois. Ce qui existe concrètement, c'est

une multitude d'êtres humains différents, et le problème est de trouver un moyen concret d'intégrer leurs volontés et leurs actions sans attenter à la dignité d'aucun d'entre eux. Le libéralisme dit que le seul moyen acceptable est la confrontation permanente des libres propositions des uns avec les libres réactions des autres, ce qui s'oppose en effet au constructivisme où quelques-uns qui prétendent parler au nom de « l'homme » ou de « la société » veulent imposer leurs objectifs, leurs règles et leurs décisions à tous les autres.

En plus du « débat démocratique » préalable à l'action, les libéraux préconisent une construction progressive concrète par l'action, qui peut parfaitement suivre une réflexion préalable. Sur les fins visées et les moyens à mettre en œuvre, le libéralisme admet tous les débats et toutes les positions substantielles. Mais quelle que soit la forme, l'ampleur et la durée des débats, il est exclu qu'on arrive à l'unanimité. Il arrive forcément un moment où il faut répondre par oui ou par non à la question : « un groupe d'hommes a-t-il le droit d'imposer à d'autres hommes d'agir contrairement à leurs convictions et à leurs aspirations ? ». C'est sur cette seule question que le libéralisme prend position en répondant non.

De plus, il ne suffit pas de dire quels états de la société seraient préférables à tels autres. Il faut s'interroger sur les actions qui pourraient les faire advenir. Sont-elles possibles ? Sont-elles acceptables du point de vue moral ? Quels peuvent en être les auteurs ? Quels effets, voulus ou non, peuvent-elles entraîner ? Sur chaque sujet, il y aura toujours des minorités et des dissidents. Comment les traite-t-on ?

Quelles règles méritent d'être imposées à tous, au besoin par la contrainte ?

Sur ces questions, la règle libérale intervient en tant qu'éthique de l'action : je m'interdis de te contraindre à agir comme je crois que tu devrais le faire, quelles que soient mes raisons de le croire. Je m'interdis aussi de t'empêcher par la force d'agir comme tu crois devoir le faire, que ce soit directement ou en demandant l'intervention d'un tiers (par exemple l'Etat), et j'estime que tu as les mêmes obligations envers moi. La règle libérale bannit la violence et la contrainte des moyens acceptables, quelles que soient les fins visées et les intermédiaires éventuellement utilisés.

C'est une grave erreur de croire que les libéraux prêchent l'égoïsme, le repli sur soi ou l'effacement des liens sociaux, et refusent toute forme d'action collective. Ce qu'ils refusent, c'est la violence et la contrainte dans les relations sociales. Ils prônent en revanche un authentique individualisme au sens positif du mot : ne juger chacun de nos semblables qu'à ses actes en tant qu'individu, sans faire intervenir son appartenance (réelle ou supposée) à telle ou telle collectivité, qu'elle soit religieuse, ethnique ou autre.

Ce que les libéraux refusent aussi, c'est le constructivisme : l'idée selon laquelle il serait légitime pour certains hommes investis d'un pouvoir particulier d'imposer des règles sociales qu'ils auraient préalablement définies par le raisonnement. Pour un libéral, tout acte social, quelque élémentaire qu'il soit, doit être soumis aux autres membres de la société, qui peuvent individuellement s'y

associer ou le refuser. Les structures sociales ne peuvent légitimement résulter que d'un « ordre spontané » où toutes les initiatives sont possibles, mais doivent être validées en permanence par les libres actions de l'ensemble des individus qui forment la société.

### **L'Etat**

L'Etat est la cible privilégiée de la critique libérale, parce qu'il se pose justement comme exempt de toutes les contraintes que le libéralisme impose aux organisations collectives. Il s'autorise à utiliser la contrainte sur tous ceux qui appartiennent à la collectivité nationale au seul motif qu'ils sont nés ou qu'ils vivent sur un certain territoire.

Or appliquer rigoureusement le principe libéral : « aucun être humain n'a le droit de priver un autre être humain de sa liberté d'agir comme il l'entend », conduit à refuser non seulement le gouvernement par une minorité, mais aussi la règle majoritaire sur laquelle les gouvernements démocratiques prétendent fonder leur autorité. Puisqu'un être humain ne peut avoir de droits sur un autre que si ce dernier y consent librement, un chef n'a d'autorité légitime que sur ceux qui ont librement choisi de lui obéir. Il en va de même des dirigeants politiques. Même s'ils sont démocratiquement élus, leur autorité ne s'étend qu'à ceux qui ont voté pour eux.

De la même façon qu'il doit être interdit à un plus fort d'imposer sa volonté à un plus faible, il doit être interdit à un plus grand nombre d'individus d'imposer leur volonté

à un plus petit nombre. Les décisions d'une majorité ne s'appliquent qu'aux membres de cette majorité, qui ne peut en aucune façon les imposer aux autres, même si c'est par l'entremise d'une organisation *ad hoc* appelée État. La vraie démocratie, ce n'est pas faire régner la loi de la majorité, mais au contraire protéger la liberté des individus et des minorités contre les plus forts et les plus nombreux.

Pour les plus libéraux, il n'y a pas de différence sur ce point entre ceux qui se réclament du service de l'État et les autres. Une action est morale ou immorale, légitime ou illégitime, indépendamment de la personne ou du groupe qui l'entreprend. Les gens de l'État n'ont pas plus le droit que les autres d'exercer la contrainte sur leurs congénères ; l'État ne peut pas plus que toute autre organisation humaine recourir à la violence contre les citoyens, quel qu'en soit le prétexte, intérêt général, « régulation », « justice sociale » ou autre.

Cette logique difficilement réfutable conduit à contester toute légitimité à l'État, dans la mesure où celui-ci se caractérise justement par l'usage de la contrainte sur toute une population, consentante ou non. C'est la position dite « libertarienne » proposée par Gustave de Molinari et développée par des auteurs comme Lysander Spooner et Murray Rothbard. Quelque choquante qu'elle soit pour nos esprits formés depuis des siècles à accepter l'État comme une donnée de fait, cette position n'en est pas moins la position la plus simple. Est-il permis de dire, en suivant Guillaume d'Occam : « et donc la plus satisfaisante » ? Pour la réfuter, il faut ou bien montrer la faille logique dans le raisonnement qui va du principe de liberté

au refus de l'État, ou refuser le principe lui-même.

Au contraire, les libéraux classiques, à la suite de Locke, Montesquieu et Benjamin Constant, admettent la nécessité d'un État. Ils reconnaissent que le monde n'est pas un Eden où tout le monde serait beau et gentil. Les hommes sont ce qu'ils sont : tantôt ils s'entraident, tantôt ils se combattent. Il y a parmi eux des philanthropes et des voleurs, des redresseurs de torts et des assassins, des saints et des monstres. Chacun d'entre nous agit tantôt de façon égoïste, tantôt de façon altruiste. Il y a dans les sociétés humaines assez de tendance à la coopération pour qu'on fasse confiance, mais aussi assez de tendance à la violence pour qu'on cherche à s'en préserver.

Qu'est-ce qui peut arrêter la violence ? Fondamentalement le droit de légitime défense, considéré comme un droit naturel de tout être humain. Mais alors les faibles resteraient à la merci des plus forts, et un petit groupe d'honnêtes gens resterait à la merci d'une troupe de brigands plus nombreuse et mieux armée. Seule peut arrêter la violence une force plus puissante que celle de la troupe la plus nombreuse et la plus forte, qui ne peut être que la force de la société toute entière, matérialisée par une organisation qu'on appelle l'État. Chacun doit renoncer à utiliser la violence et confier à l'État le monopole de l'exercice de la force, au service de la protection de chacun contre tous les autres.

Mais cet État est une organisation humaine comme les autres. Et puisque cette organisation a le monopole de la violence, le risque que les hommes qui la composent en abusent est permanent. L'État est à la



fois dans la théorie le garant des libertés et dans la réalité la plus grave menace pour ces mêmes libertés qu'il est censé garantir. L'histoire comme la simple observation du monde contemporain montrent hélas amplement que les gouvernements oppriment et affament leurs peuples infiniment plus souvent qu'ils ne les protègent ou ne les servent.

Par conséquent, l'action de l'État doit être strictement limitée à la défense des libertés individuelles qui est sa raison d'être. Lui accorder le monopole de la violence légitime a pour contrepartie nécessaire de limiter son domaine d'action de façon rigoureuse, en l'enfermant dans des limites étroites par des institutions appropriées comme la démocratie et la séparation des pouvoirs. Si on laisse aux hommes de l'État la possibilité de décider où et quand ils doivent intervenir, ils finiront par intervenir toujours et partout, non parce qu'ils sont nécessairement plus mauvais que les autres, mais parce qu'ils ont le pouvoir d'imposer leur intervention, souvent avec la conviction de bien faire. Et l'approbation de la majorité ne fait qu'aggraver le danger.

En refusant de faire une distinction entre les citoyens ordinaires et d'autres qui échapperaient à cette interdiction sous un quelconque prétexte – force supérieure, droit divin ou onction majoritaire – le libéralisme n'accorde à l'État qu'une place aussi limitée que possible, lui demande et en attend le moins possible, et ce dans tous les domaines. Pour cette raison, il est évidemment honni par les politiques de tous bords, dont le pouvoir est la raison d'être quelle que soit l'idéologie dont ils se réclament, et par ceux, économistes ou

autres, qui font profession de les conseiller.

Selon cette thèse, le seul rôle légitime de l'État est de permettre aux humains de vivre ensemble, même s'ils ne sont d'accord sur rien d'autre que cette volonté de vivre ensemble. L'État doit être neutre, sans opinion et sans projet autre que celui de faire régner un ordre impersonnel permettant à chacun d'exercer sa liberté au maximum et de vivre conformément à ses préférences, et non imposer à tous des options qui ne sont jamais que celles de quelques-uns, même s'ils sont en majorité. Précisément parce que les citoyens confient à l'État des pouvoirs exorbitants dans certains domaines, il doit lui être interdit d'utiliser ces pouvoirs dans d'autres domaines, par exemple la vie privée, la morale, la religion, et ... l'économie.

### **L'économie**

On présente souvent le libéralisme philosophique, le libéralisme politique et le libéralisme économique comme trois doctrines indépendantes, quand même on ne les oppose pas. En réalité, les deux derniers, de même que le libéralisme religieux ou laïcité, ne sont que l'application rigoureuse du principe fondateur du libéralisme (philosophique) à certaines classes d'actions humaines, pour autant d'ailleurs qu'il soit possible de les séparer des autres.

Les critiques du libéralisme économique relèvent le plus souvent du registre utilitariste : laisser les acteurs économiques agir librement entraîne telles ou telles

conséquences jugées néfastes ; par exemple, pour les économistes de la tradition néoclassique dominante, ce « laissez-faire » ne conduit pas à l'optimum économique. Or, dans notre monde réel, cette notion d'optimum économique est vide de sens. L'immense majorité des économistes (sauf les marxistes) est d'accord pour dire que la valeur ou l'utilité sont le résultat non mesurable de jugements individuels, ce qui interdit à la fois les comparaisons interpersonnelles d'utilité et la sommation des valeurs ou des utilités sur une population. Les économistes néoclassiques sont incohérents avec leurs propres principes quand ils parlent d'optimum, ou plus exactement quand ils croient que l'optimum de la construction walrasienne peut concerner le monde réel. Tout raisonnement qui fait référence à un état « optimum » est invalide.

A partir du moment où on admet que la notion d'optimum économique est vide de sens, il ne reste rien d'autre que la confrontation effectivement réalisée des actions des uns et des autres, ce qui est la définition du marché : la confrontation permanente des libres propositions des uns avec les libres réactions des autres, dans le domaine particulier de la production et des échanges. Contrairement à ce qu'implique le discours courant, le marché n'est pas un acteur en soi. Ce n'est qu'un dispositif technique d'intégration des actes humains. Le marché n'a aucun « pouvoir » autre que celui des humains qui l'utilisent.

Il est tout à fait clair que le marché n'est pas « parfait » (un exemple d'expression vide de sens) et qu'il ne donne pas satisfaction à tout le monde, ce qui n'est au

pouvoir d'aucun système. On ne peut rien dire d'autre quant aux résultats que « c'est ce qui résulte des libres décisions des êtres humains ». Pas question d'optimum ni même de « satisfaction générale ». Il n'existe pas d'autre moyen de savoir si un état du monde réel est objectivement « meilleur » qu'un autre que de savoir s'il résulte bien de la volonté en actes de l'ensemble des êtres humains. Et si le progrès n'est pas mesurable, c'est que la satisfaction collective n'est pas mesurable, dans quelque système économique qu'on se trouve. Le volet économique de la thèse libérale ajoute quand même quelque chose : c'est en jouissant du maximum de liberté que chacun peut naviguer dans ces contraintes au mieux de ses intérêts, et se sortir des situations difficiles auxquelles il est confronté.

En revanche, chacun peut avoir son idée de l'intérêt général, et chacun peut avoir des idées (subjectives) d'actions qui amélioreraient la situation, et est évidemment libre d'entreprendre ces actions tant qu'elles n'impliquent pas d'exercer une contrainte sur les autres. Mais puisqu'il ne peut pas imposer aux autres d'agir conformément à lui, cette idée n'a pas de valeur opérationnelle ou normative, sauf en cas très improbable d'unanimité.

Une fois de plus, la position libérale (du moins autrichienne) n'est pas de nature utilitariste (est recommandée toute action qui, selon la théorie, produit un certain résultat considéré comme souhaitable, par exemple ici l'optimum de Pareto), mais de nature éthique (est interdite toute action qui contrevient aux droits naturels des individus). Que l'analyse économique

reposant sur le paradigme néoclassique ne montre pas que l'échange volontaire est toujours avantageux pour tous les participants est sans rapport. Le principe libéral est une profession de foi qui prime sur toute autre considération, notamment économique. S'il devait y avoir conflit, les libéraux authentiques placeraient l'exigence éthique de liberté au-dessus du souci d'efficacité économique.

### **En résumé**

Il reste quand même un grand mystère : pourquoi tant de gens vomissent-ils le libéralisme, alors que ce n'est que la mise en application rigoureuse, à tous les êtres humains, dans tous leurs domaines d'activité et dans toutes les circonstances, de la première phrase de l'article premier de la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen à laquelle presque tous souscrivent, et que toute personne douée de raison devrait en accepter les conséquences logiques.

Ce paradoxe s'explique facilement chez les politiques : ils veulent justifier leur action et avoir les mains libres, et ils dénoncent donc comme « ultralibérale » la moindre allusion à une légère réduction de leurs prérogatives, Il n'y a pas de libéraux chez les hommes politiques, même parmi les rares qui utilisent cette étiquette.

Mais chez tous les autres, les citoyens de base qui devraient en bonne logique partager l'amour de la liberté et la méfiance envers le pouvoir qui caractérisent le libéralisme, cette « tentation totalitaire », comme disait Jean-

François Revel, est plus surprenante. Certes, les politiques s'y emploient. Puisque nous avons l'imprudence de leur donner le pouvoir, ils l'utilisent en particulier pour nous convaincre que c'est nécessaire. C'est l'« effet d'exposition » bien connu des psychologues : à force d'entendre répéter quelque chose, on finit par croire que c'est vrai, et même ceux qui le répètent finissent par y croire eux-mêmes.

Cette « servitude volontaire », dénoncée par Étienne de la Boétie dès 1549, semble tellement contre nature qu'elle doit avoir une explication profonde de nature en quelque sorte freudienne. Dans notre petite enfance, nous avons besoin de croire que nos parents sont tout-puissants et infiniment bienveillants, et qu'ils assureront notre bien-être au prix de notre obéissance. Puis, au fur et à mesure que nous constatons que nos parents réels sont différents de nos parents rêvés, nous nous fabriquons des mythes protecteurs de substitution, nous inventons des puissances de nature supérieure que nous appelons Dieu et l'État, que nous implorons quand nous rencontrons des problèmes qui nous dépassent.

Pour le plus grand nombre, l'État a remplacé nos parents, puis Dieu dans ce rôle ; la simple perception d'un problème est prise comme une justification de l'action de l'État. Les politiciens essaient de nous convaincre que, pour que l'État par définition bienveillant soit en mesure de résoudre tous les problèmes, nous devons lui accorder des pouvoirs supérieurs aux nôtres, ce que notre profond désir de Providence nous conditionne pour accepter. A l'autorité parentale ou à la

volonté divine, ils substituent l'intérêt général et la volonté générale. C'est ainsi que la majorité d'entre nous croit que la société ne peut pas fonctionner sans un pouvoir, et même un pouvoir fort.

Mais l'État réel est bien différent de l'État rêvé : ses gens ne sont que des humains comme vous et moi. S'ils étaient comme nous les rêvons, bienveillants et infaillibles, peut-être auraient-ils la possibilité de résoudre nos problèmes ; mais la plupart ne sont mus que par la volonté de conserver le pouvoir quant ils y sont, ou celui de le conquérir quand ils n'y sont pas, et ils ne sont pas plus omniscients

ni plus infaillibles que vous et moi. Constaté des problèmes ne suffit pas pour demander à l'État de les résoudre.

Même au vu de l'expérience, la plupart d'entre nous s'accrochent à leurs rêves et reportent jusqu'au bout sur l'État leur besoin infantile de Providence en le chargeant de tous les problèmes qu'ils ne peuvent pas résoudre. Et quand l'État ne répond pas à leurs attentes, ils croient naïvement que la solution consiste à changer les titulaires actuels du pouvoir. Rares sont ceux qui finissent quand même par devenir enfin adultes en politique, c'est-à-dire libéraux.

Gérard Dréan (X 54)<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Gérard Dréan s'intéresse aux théories économiques, notamment à l'épistémologie et à la méthodologie de la discipline économique, et en particulier à l'école dite "autrichienne" et plus généralement à la philosophie libérale. Il a publié "L'industrie économique - structure, économie, perspectives" (Masson, 1996), "Abrégé de l'Action Humaine de Ludwig von Mises" (Les Belles Lettres, 2004) et "B.A.BA d'économie" (autoédition, Amazon, 2012).