

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

L'AMITIÉ CIVIQUE COMME PRINCIPE D'ÉQUILIBRE  
ENTRE  
INDIVIDUALISME MORAL ET SOLIDARITÉ POLITIQUE

PAR

RITHA COSSETTE

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE  
FACULTÉ DES ARTS ET DES SCIENCES

THÈSE PRÉSENTÉE À LA FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES  
EN VUE DE L'OBTENTION DU GRADE  
PHILOSOPHIAE DOCTOR (Ph.D)  
EN PHILOSOPHIE POLITIQUE

NOVEMBRE 2001



RITHA COSSETTE 2001

B  
29  
1154  
2002  
n. 008

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL  
FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES

CETTE THÈSE INTITULÉE

L'AMITIÉ CIVIQUE COMME PRINCIPE D'ÉQUILIBRE ENTRE  
INDIVIDUALISME MORAL ET SOLIDARITÉ POLITIQUE

PRÉSENTÉE PAR

RITHA COSSETTE

A ÉTÉ ÉVALUÉE PAR UN JURY COMPOSÉ DES PERSONNES SUIVANTES :

M. Jean Roy, président-rapporteur

M. Daniel Weinstock, directeur de recherche

M. Iain Macdonald, membre

M. Georges Leroux, examinateur externe (U.Q.A.M.)

M. Claude Sutto, représentant du doyen (Histoire)

THÈSE ACCEPTÉE LE ..... 9 mai 2002 .....

*4 juin 2002*

## *Sommaire*

La vie politique moderne oscille entre individualisme moral et droits fondamentaux d'une part, exigence de solidarité et protection des cultures d'appartenance, d'autre part. Aussi, le lien de citoyenneté se règle-t-il aujourd'hui sur la dynamique complexe de l'identification patriotique et de l'appropriation critique. C'est là soulever la question de l'unité et de la pluralité dans l'ordre politique et le problème, plus fondamental encore, de la liaison et de la déliaison au cœur même de la socialité humaine. Ce point de tension majeur structure, comme il faut s'y attendre, des représentations libérales ou communautariennes contradictoires du lien politique. Comment faire tenir ensemble les aspirations individualiste et communautaire tout en assurant l'intégrité morale du jugement si essentiel au développement de l'esprit civique?

Notre recherche examine les conditions philosophiques d'une socialité politique qui respecte le principe de l'individualisme moral et les exigences éthiques de solidarité propres aux démocraties modernes. Nous abordons cette double perspective sous l'angle du concept de l'amitié civique. Cette catégorie politique déjà ancienne est réintroduite dans le débat pour ce qui la lie au principe de la justice, central dans la philosophie libérale, et à celui de la solidarité politique, celui-là déterminant pour la pensée communautarienne. La thèse que nous développons présente l'amitié civique comme principe d'équilibre entre individualisme moral et solidarité politique. L'identification à une communauté politique est certes nécessaire et légitime dans la mesure où elle assure la sécurité ontologique nécessaire aux individus. Elle doit cependant s'inscrire dans une logique contraignante et entrer dans le monde hautement symbolique des normes. Le travail de distanciation critique dont il est question ici procède d'un acte révolutionnaire contractualiste qui, en même temps qu'il ordonne le vivre ensemble des hommes, structure l'esprit civique du citoyen. La position que nous adoptons se rapproche en définitive d'une représentation libérale de la communauté politique tout en conservant les forces agissantes du désir et des processus identitaires. Une éthique du désir accompagne donc le principe même de la citoyenneté au sens d'ailleurs déjà indiqué par Rousseau.

Nous avons trouvé dans la théorie de la justice de John Rawls le mode de pensée distancié comme d'ailleurs le cadre normatif minimaliste le plus pertinent à l'élaboration de principes communs. Une théorie qui articule, contre toute attente, le point de convergence que nous cherchions entre le principe libéral de la justice et celui de l'amitié civique - une certaine manière d'être ensemble dans l'ordre du politique - l'un et l'autre se renforçant mutuellement. L'amitié civique agit tout aussi bien sur la dynamique des désirs individuels que sur les conditions de l'expérience communautaire, allégeant le lien de citoyenneté de ses références identitaires immédiates. Aussi, la réactualisation du concept passe-t-elle par une révision du schéma de la fraternisation dans un premier temps fondée sur la loi de naissance. Ce sont là les effets décisifs de la révolution nietzschéenne du concept, éventuellement repris par Derrida, comme d'ailleurs, la figure de l'ennemi qui défie, depuis Schmitt notamment, toute pensée politique de l'amitié. Rationnelle dans sa forme la plus accomplie, l'amitié civique requiert la formation du jugement et repose, pour l'essentiel, sur le double principe du respect et de la juste distance.

Ainsi peut-on affirmer que la personnalité moderne a besoin d'un espace de liberté mais tout autant d'un monde commun. Ce monde commun, s'il prolonge l'histoire et la tradition à sa façon, n'est cependant pas fermé, ni même donné. Il est à refaire sans cesse et repose, comme pour la liberté elle-même, sur la condition humaine de pluralité grâce à laquelle des paroles toujours singulières s'élaborent et s'échangent. Ce lieu où toute parole n'est que parole parmi les autres sera dit politique avant tout. Nous nous tenons alors au plus près de la théorie arendtienne du monde commun dont il faut prendre soin, qu'il faut aimer pour ce qu'il est, comprendre et juger ensemble. Aussi, est-ce bien l'éros socratique – une forme d'amour principiel du monde - qui ouvre la pensée à l'expérience dialogique du monde et la dispose à des actes collectifs. Ce monde-là est fait d'événements et de récits et se soutient, en dernière instance, de l'engagement politique des citoyens. Il fait de chacun d'eux, pour le dire d'un mot, un réalisateur de relations et un obligé du monde.

Mots clé : amitié civique - individualisme moral - désir - jugement - distance - solidarité politique - justice - pluralité - espace public.

## Summary

Two factors shape modern politics: moral individualism and fundamental rights on one hand, social exigency in terms of solidarity and protecting particular cultures on the other. Furthermore, what binds citizens within a political community is established with respect to one's patriotic identification – which is often rooted in complex dynamics – and with respect to critical appropriation. The question raised here is the political problem of unity and plurality, and more fundamentally the problem of human sociality, of connecting and disconnecting, of attraction and repulsion, of love and hate. The tension between these extremes structures contradictory representations of political reality, namely liberal and communitarian representations. Can individualistic and communitarian aspirations be rendered compatible while ensuring the moral integrity of individual judgment, which of course is critical in the development publicly spirited or civically inclined individuals?

Our research examines the philosophical conditions of political sociality which satisfy the principle of moral individualism and the social exigency of solidarity, both being characteristic of modern democracies. The perspective of moral individualism and the perspective of social exigency of solidarity are considered with respect to the concept of civic friendship. This political category, which tends to be forgotten, is reintroduced here insofar as it is linked to both the principle of justice, which is central to liberal philosophy, and to the principle of political solidarity, central in communitarian thought. We argue that civic friendship establishes an equilibrium of sorts between moral individualism and political and social solidarity. One's identification to a political community is indeed necessary and legitimate insofar as it ensures the ontological security essential to each individual. However, this identification must respect an exacting logic and root itself in the highly symbolic realm of norms. The effort of critical distancing suggested here requires a revolutionary form of contractualism which both structures a citizen's mind frame and regulates social life. Our point of view resembles in fact a liberal representation while maintaining the vectors of desire and of identification processes. As with Rousseau, an ethics of desire accompanies here the principle of citizenship.

Insofar as elaborating common principles are concerned, we have found in Rawls' theory of justice the critical thinking and the minimalist normative framework best-suited to this task. This theory surprisingly establishes the link we were seeking between the liberal principle of justice and the principle of civic friendship – a certain way of being together politically - with each reinforcing the other. We have found that civic friendship shapes the dynamics of individual desires as well as the conditions of community life, allowing for a linkage in terms of citizenship rid of immediate identity references. Also, the reactualization of this concept requires mental updating insofar as fraternizing in ancient times was understood as something shaped by birth and genetics. In this sense, Nietzsche's revolutionary thinking had a decisive effect on the concept, which was later used by Derrida. In the same way, the figure of the enemy defies, since Schmitt, all political thought surrounding friendship. Rational in its most accomplished form, civic friendship requires training in terms of impartiality of judgment, and for the most part it is lies in a twofold foundation, namely the principles of respect and of just distance.

Thusly, we claim that modern personality requires a sphere of freedom as well as a common world. Even though a common world extends in its own way history and tradition, it is nevertheless neither closed nor given. It needs to be constantly rebuilt, and as with freedom, it rests upon the human condition of plurality and dialogue. This common world where words are but words among others is political. In this way, we stand in the midst of Arendt theory of a common world of which we must care for and love for what it is, understand and judge together. Also, it must be the Socratic Eros – the principle of a form of love of the world – which allows thought in terms of dialogical experience of the world and predisposes thought to collective actions. Such a world is made of events, narratives and roots itself political participation of citizens. In a word, such a world turns each citizen into a maker or creator of relations, an obligated of the world.

Key words : civic friendship – moral individualism – political solidarity – desire – distance – judgment – justice - plurality - public sphere

*Remerciements sincères à Monsieur Daniel Weinstock  
qui a su indiquer tout au long de ce parcours,  
incertain mais toujours passionnant,  
un sens civique profond  
de la juste distance.*



*À mes amours Hubert, Guillaume et Michaël  
À mon amie Paule*

## *Table des matières*

Énoncé de la problématique	6
Chapitre premier	
D'une éthique du désir au principe citoyen	17
<i>Un contentieux théorique majeur dans l'histoire de la philosophie</i>	18
<i>Attachement identitaire et engagement politique</i>	28
<i>L'engagement comme acte fondateur</i>	31
<i>Le concept irréductible du désir</i>	36
<i>L'aliénation fondatrice de la vie communautaire</i>	50
Chapitre deuxième	
La justice comme condition de l'amitié civique	62
<i>La position originelle: une mesure de désenchantement émotionnel</i>	62
<i>Le sens de la justice: point d'équilibre entre raison et sentiment</i>	76
<i>Le juste comme principe structurant de l'unité essentielle du moi</i>	85
<i>Sur l'effet corrosif de quelques passions sociales...</i>	92
<i>Du désir naturel de justice et de liberté</i>	95
<i>Le principe de fraternité et l'édification d'un patrimoine commun</i>	100
<i>Le principe aristotélicien et l'idéal moral de la personne</i>	107
<i>Les composantes sensibles et intellectuelles du phénomène moral</i>	118
<i>L'amitié civique : le fondement moral de la démocratie</i>	123
Chapitre troisième	
L'amitié civique : catégorie fondatrice du politique	133
<i>L'amitié éthique par souci de l'excellence humaine</i>	134
<i>Le principe contractuel de l'amitié politique</i>	137
<i>L'expérience contemporaine de l'amitié</i>	140
<i>Révolution dans le concept politique de l'amitié</i>	145
<i>Sur la figure de l'ennemi comme force structurante de l'espace politique...</i>	164
<i>L'idée de respect au fondement même de l'amitié civique</i>	172
Chapitre quatrième	
Amitié politique ou amour principiel du monde	182
<i>La fonction vitale du travail et la mise en oeuvre de l'artifice humain</i>	183
<i>Espace public de la parole et de l'action politique</i>	189
<i>L'érotisme du questionnement ...</i>	201
<i>La responsabilité de soi</i>	215
Conclusion	221
Bibliographie	230

*«C'est parce que nous avons à défendre  
le droit à la solitude de chacun  
que nous ne serons plus jamais solitaires».*  
*(Albert Camus, Le témoin de la liberté.)*

### *Énoncé de la problématique*

La consécration moderne des droits individuels s'accompagne de l'exaltation, en apparence paradoxale, d'une mystique du sol natal et des histoires nationales. Aussi, l'individu se voit-il doublement convoqué puisque, fixé à demeure à la langue et à l'histoire nationales, il doit assumer simultanément les libertés constitutives de la citoyenneté moderne. Or, l'identification à une culture particulière pose problème dans la mesure précisément où, procédant d'une spontanéité ethniciste, elle disposerait à l'intolérance et au refus éventuel de la différence. Elle favoriserait, pour le dire autrement, le rétrécissement de l'esprit civique et, à terme, l'aliénation redoutable du jugement politique. Qu'une certaine modalité politique de l'identification ait été effectivement problématique à certaines périodes de notre histoire suffit-il cependant à justifier le discrédit jeté sur l'identification à une communauté politique, l'autre nom ici de l'identification patriotique? Peut-on même croire que l'homme, être de mémoire essentiellement, puisse s'affranchir du lien communautaire et testamentaire, en vertu duquel s'accomplit toute forme de socialité politique? Comment, enfin, le citoyen peut-il s'émanciper de cet ordre culturel familial et en vertu de quel principe, surtout, voudrait-on opérer une désensibilisation humaine en regard de l'histoire commune?

La seule observation des faits ne cesse pourtant de nous convaincre de l'extrême sensibilité historique des hommes ou des communautés politiques. Aussi, la question de l'identification politique double-t-elle celle plus cruciale encore, de l'espace public dans un monde désenchanté, et marqué, pourrait-on dire, d'une profonde mutation dans l'expérience même de l'appartenance et du partage communautaire. Le phénomène associatif dans son ensemble se restructure en effet d'une façon apparemment inédite induisant, à terme, la dissolution même des réseaux de solidarités; l'État-nation n'opère d'ailleurs plus cette influence décisive qu'il avait dans les références modernes précédentes et paraît maintenant impuissant à construire les ponts entre les morales individuelles et les principes collectifs. Il n'aurait plus, en d'autres

mots, ce pouvoir transformateur de la volonté de tous en volonté générale. Le problème de la citoyenneté moderne se présente donc dans les termes d'un équilibre instable et particulièrement délicat entre l'autorité publique qu'incarne aujourd'hui la nation, et l'individualisme moral au fondement même des démocraties modernes. Problématique, encore là, l'idée de *nation moderne* puisque s'affirmant à l'origine comme vecteur d'une originalité historique, essentiellement communautaire. Peut-être s'agit-il alors d'une formation atypique et anachronique pour penser cette citoyenneté moderne essentiellement individualiste. C'est pourquoi, sans doute, la problématique de l'inscription dans une communauté historique particulière est devenue centrale pour la philosophie contemporaine. Or, si nous référons aux termes de la discussion philosophique qui a cours présentement autour de ces questions, deux positions extrêmes s'offrent à nous : ou en finir avec le sentiment national ou l'identification patriotique qui, en raison du retentissement émotionnel qu'il provoque et nourrit, compromet le procès tout à fait légitime d'appropriation critique; ou au contraire, maintenir le principe de protection d'une culture d'appartenance sans laquelle l'homme s'expose à la plus troublante déréliction.

L'enjeu théorique apparaît d'autant plus pertinent à ce moment-ci que l'individualisme moral et les exigences éthiques de la solidarité propres aux sociétés modernes, s'inscrivent dorénavant dans le cadre d'un nouveau paradigme mondialiste, phénomène inquiétant par son caractère global et systématique; un phénomène dominateur qui, s'imposant verticalement au monde et aux nations, met à mal, non seulement les nationalismes historiques, mais l'organisation même de la vie et de la mémoire collective. Version moderne en quelque sorte du destin ou de la fatalité, il ne s'atteste, pour s'accomplir, d'aucun consentement juridique ou d'une quelconque forme de contrat social. Il prend la structure à plusieurs égards d'un nouveau diktat idéologique et impersonnel s'autorisant de sa seule logique accapareuse et du désir de conquête intégrale des marchés. Mouvement planétaire d'ailleurs suffisamment puissant pour infléchir la contestation citoyenne et exproprier à la faveur de fragiles promesses de prospérité mondiale, la question morale dans son ensemble. Juxtée à cette réalité sociologique de la mondialisation, celle de la

surpopulation planétaire prévisible et le développement inédit de vastes mouvements migratoires qui accompagneront vraisemblablement l'esprit affairiste dominant, mais aussi bien provoqués par l'incapacité de certains États à assurer la survie élémentaire des populations locales. La philosophie politique contemporaine doit donc, sous la pression de cette nouvelle donne géopolitique, reprendre les termes de la problématique générale du «vivre ensemble» concernant des personnes et des groupes à qui il ne fût pas encore donné de partager une même histoire politique. Elle doit, une fois admise l'exigence anthropologique d'histoire et de gouvernance propre à la vie humaine, identifier sinon renforcer un cadre normatif qui permette de combiner les libertés citoyennes et le respect des identités culturelles, d'une part, et fixer, d'autre part, les termes de l'engagement politique dans les communautés particulières. Aussi, la réflexion qui s'engage ici gravitera-t-elle pour l'essentiel autour de la problématique générale de l'appartenance citoyenne contemporaine et de la signification politique, non seulement du sentiment patriotique, mais de la limite normative de cette identification.

Des efforts d'élucidation de la nature des rapports politiques souhaitables entre les membres d'une même communauté politique sont évidemment largement déployés dans les philosophies libérales et communautariennes d'où émergent d'ailleurs certaines conceptions normatives de la socialité politique. Que peut-on alors opposer à la conception communautaire de la démocratie qui recouvre parfois une forme oppressante de dictature du groupe d'appartenance, ou à la conception libérale qui ne saurait apparemment garantir, ni l'égalité des chances, ni la lutte contre l'exclusion? L'individualisme moral et l'idée d'une raison publique affranchie de l'autorité de la tradition et des appels récurrents aux mythes fondateurs, principes déterminants de la théorie libérale, comme nous savons, sont-ils à ce point incompatibles avec toute forme d'identification patriotique? Notre préoccupation centrale interroge en définitive les conditions philosophiques d'une socialité politique qui puisse admettre le double principe de l'individualisme moral et des identifications communautaires légitimes.

Force est d'admettre, à ce propos, la double dynamique d'identification politique et d'appropriation critique à la base même du lien de citoyenneté. Sans doute faut-il rapprocher la philosophie politique d'une perspective plus équilibrée et réhabiliter, dans le sillage de Hume pour qui la tradition contractualiste surcharge la théorie d'un rationalisme excessif, le statut philosophique du sentiment comme instance suprême de l'action qui toujours impulse la conduite individuelle et la vie historique des communautés. Le monde humain n'est pas neutre assurément et l'élucidation d'ailleurs de cette relation intentionnelle au monde, devrait jeter un éclairage plus lucide sur l'expérience de l'appartenance politique. Nous insisterons donc sur une conception de la socialité politique qui reconnaît, d'une part, le statut central de la dynamique identitaire qui, quoi qu'il arrive, détermine clandestinement la vie communautaire et l'esprit solidaire, mais nous réaffirmerons, d'autre part, le nécessaire dépassement de la conscience grégaire et fraternelle pour qu'advienne une communauté politique ordonnée sur le principe de justice ou d'un égal respect des individus. Nous aimerions ainsi développer une position qui, tout en se rapprochant d'une représentation libérale de la communauté politique, en annexe dans une certaine mesure les références identitaires.

Ce schéma anthropologique de la politique, nous obligerait cependant à abandonner, dans la voie ouverte par Aristote, l'idée d'une individualité pouvant être réalisée en soi-même intégralement et à ratifier le principe d'une structure à double renvoi entre l'individu et sa communauté politique. Et sans doute pourra-t-on alors comprendre l'idée d'individu et de communauté comme deux symbolismes indissociables bien que irréductibles l'un à l'autre. Mais il faudra, pour cela, affranchir la réflexion de l'alternative étroite dans laquelle elle semble enfermée : ou le holisme sociologique ou l'individualisme méthodologique. Notre compréhension générale est, nous semble-t-il, appauvrie par cette alternative théorique étroite représentant l'individu moderne, soit dans une forme aliénée au collectif, soit dans une version toute aussi déformée d'un être désancré, indépendant, et par conséquent, virtuellement désengagé de la chose publique. Nous soutiendrons donc l'idée selon laquelle l'individualité a besoin pour s'accomplir de critères collectifs de jugement, d'un

espace commun d'où pourront être élaborés une culture vivante, des symboles, une mémoire et des règles normatives nécessaires à l'effectuation des libertés proprement humaines; qu'à terme, cette élaboration du collectif, d'une sphère supra-individuelle, ne présente aucune incompatibilité logique ni même pratique, avec l'idée d'autonomie morale.

Penser la complexité des rapports entre les individus et leur société politique commune conduira alors à reconnaître que la synergie engendrée, par delà le libre jeu des rapports sociaux, produit quelque chose d'inédit que les expériences individuelles ne sauraient jamais simplement récapituler. L'ordre collectif, pour le dire autrement, transcende les pures individualités agissantes et déborde largement leurs capacités intrinsèques. Il faut faire retour, par conséquent, sur une théorie de l'individualité et de la communauté politique qui déborde, d'une part, le schéma humaniste de l'homme abstrait, sujet théorique de droits essentiellement, et le schéma, d'autre part, tout aussi réducteur d'une métaphysique du sujet national trop fortement adossé à la charge du passé. S'agissant alors de poser l'individu et la communauté historique comme deux puissances mutuellement concernées, nous soutiendrons que l'individualité renvoie nécessairement à une culture d'appartenance mais que les institutions sociales et historiques, à l'inverse, réclament des individus moralement autonomes qui les actualisent et en motivent la pérennité. Nous évoquerons ainsi la singulière analyse de Nietzsche, quant à la relation profonde entre l'histoire et la vie proprement humaine et admettrons la pertinence du souci généalogique comme une catégorie irréductible de l'anthropologie philosophique faisant de l'homme un être politique et à ce titre historique.

Nous réaffirmerons ainsi la prégnance d'un monde familier fourni par une communauté primordiale et douée de cohésion tout en reconnaissant, cependant, que le processus historico-culturel est problématique dans la mesure où, en même temps qu'il forme, menace tout à la fois l'individualité. Une trop longue tradition et un esprit grégaire risquent en effet d'appauvrir la vie individuelle et collective, d'affaiblir aussi les possibilités d'agir au présent et d'ouvrir l'avenir. Il est donc



légitime d'espérer un détachement de la tradition de façon précisément à ce que cette individualité puisse renouveler ou réorienter les forces conservatrices tout en préservant l'intégrité morale des individus. Ce qui devrait reconduire à terme le postulat contractuel par quoi l'individu dispose d'une capacité interne de s'affranchir de toute surdétermination historique et de construire, ce faisant, une communauté proprement politique. Nous croyons que la tension entre les visées communautarienne et libérale de la vie en société serait atténuée si nous disposions d'une théorie du lien politique qui affirme la citoyenneté toujours déjà «située» mais sans l'abdication du jugement politique et l'abandon de l'individu au déterminisme historique.

Or, le relâchement souhaitable des crispations identitaires renvoie, d'entrée de jeu, à la nécessité logique du principe citoyen. Nous examinerons donc la portée philosophique du passage de l'identité individuelle et communautaire au principe citoyen en référence, dans un premier temps, à la théorie rousseauiste de la citoyenneté et de la socialité politique. Nous regagnerons ainsi une philosophie éminemment sociale de l'homme réalisateur de relations et associé des autres hommes dont le principal enjeu paraît bien être celui de lier l'aspiration individualiste à un idéal de solidarité communautaire. Seules l'idée de citoyenneté, comme personnalité juridique, et l'idée d'un être collectif formellement construit peuvent encore, nous semble-t-il, opérer ce rapport structurant entre individualité et communauté pour peu que nous saisissons les propriétés générales de l'engagement politique propre à la citoyenneté moderne et leur rattachement à certaines structures fondamentales de l'être humain.

Cette catégorie politique en quoi consiste la citoyenneté au fondement de la sociabilité politique moderne, sera abordée dans sa dimension essentiellement normative, dans la mesure où elle autorise, en son principe même, la dé-ethnisation relative d'un espace délibératif, impose au jugement pratique et à la parole publique les normes contraignantes de l'impartialité assurant ainsi les conditions d'élargissement de la mentalité historico-culturelle. Nous ne saurions certes nier le

caractère incompressible des passions à la base du lien humain, voire même l'idée d'une pathologie originaire dans la relation sociale elle-même. Cependant, l'éventualité du différend irréductible entre les hommes n'enlève rien à l'importance du lien délibératif de la citoyenneté à défaut duquel il semble difficile sinon impossible de procéder au nécessaire renouvellement des cadres de vie communautaires et d'ouvrir l'esprit au principe fondamental de l'égalité morale. Nous ferons voir aussi bien, dans le prolongement même du principe citoyen, la puissance pratique d'une perspective impartiale essentielle à la régénération continue de l'espace public et à la réinterprétation toujours inachevée des récits identitaires.

Ce qu'il faut établir, en fait, c'est un point de convergence entre l'identification patriotique et l'esprit civique en retournant l'idée d'une démocratie ethnolinguistique, vers une idée régulatrice de la justice comme principe organisateur du lien social dans sa dimension politique, celle-ci participant aussi bien de la raison que du sentiment. Il nous semble, à cet égard, que l'idée de l'amitié civique toujours déjà ordonnée au paradigme égalitaire établit ce lien nécessaire entre les principes de la justice et la socialité humaine à proprement parler; elle intègre le caractère foncièrement communautaire de la vie humaine qui a certainement besoin de cohésion interne mais qui demande à entrer, par ailleurs, dans l'univers hautement symbolique des normes.

L'idée de l'amitié civique, carrefour en quelque sorte du sentiment et de la personnalité citoyenne, juridique et individualiste essentiellement, s'inscrit déjà dans une longue tradition philosophique. Catégorie politique qui a reçu ses premières formulations canoniques des Anciens et d'Aristote principalement, elle réapparaît sous des formes renouvelées dans la théorie contemporaine de l'espace public, lieu symbolique de la parole et de la raison publique, dans les travaux notamment de Arendt et de Rawls. La réactualisation du concept de l'amitié civique devient alors une tâche centrale dans notre réflexion philosophique sur la nature du lien moral et politique que la nation moderne pourrait légitimement instituer. Réflexion ordonnée cependant à une conception dynamique de la faculté de désirer dans le sens déjà indiqué par Spinoza.

Nous tenterons de démontrer que la catégorie politique de l'amitié civique, parce que devant procéder d'un accord public sur le principe régulateur de la justice est encore éminemment utile pour dépandre l'idée démocratique de son enracinement culturel immédiat et repenser autrement le problème philosophique de l'attachement. Aussi reprendrons-nous par le détail la théorie de John Rawls pour qui l'amitié civique appelle une théorie explicite de la justice et ferons voir en quoi ce dernier reprend, tout en le modernisant, le principe aristotélicien de l'amitié civique capable d'ordonner le système des désirs, d'orienter la décision et l'action publiques. Sa théorie de la justice qui dégage le jugement de la gangue des préjugés et des intérêts immédiats, fait cependant l'économie d'une certaine analytique de l'amitié civique. C'est pourquoi nous examinerons la thèse derridienne qui affronte radicalement ce concept clé de la modernité politique, ses ambivalences et ses possibles contradictions. De même, et à rebours, la révolution conceptuelle de Nietzsche en rupture avec la grammaire aristotélicienne de l'amitié, qui donnera lieu à une déontologie de l'amitié plus près de la vie et de la liberté des modernes.

Nous établirons alors que l'amitié civique qui se soutient du principe de justice exige et justifie en raison la condition humaine de pluralité. Récusant les deux logiques communautariste et strictement individualiste, celle-ci n'a plus à voir avec l'identité communautaire mais avec l'action publique et l'idée de citoyenneté. Cette référence à un espace pluriel et au problème philosophique du jugement formeront une autre pièce majeure de notre argumentation. La théorie arendtienne de l'action politique qui radicalise, en quelque sorte, la réflexion spinoziste quant au rôle démesuré de la raison stratégique, nous intéressera particulièrement, en ce qu'elle permet de penser le droit à la pluralité, comme fondement de tous les autres droits. L'homme isolé, sorti de la communauté politique, est un homme exposé à toute forme de danger, dont le danger totalitaire. Et c'est bien le droit inaugural d'être citoyen, comme l'a fait comprendre Arendt, qui permet d'éviter l'écrasement des hommes sous la puissance unifiée d'une masse informe ou des nationalismes barbares. Reconnaissance nécessaire donc du droit à la pluralité induisant la nécessité à la fois logique et psychologique de l'expérience politique de la juste distance. Certes, l'éthique formelle des Droits de l'homme peut

servir à structurer le politique, à baliser la liberté citoyenne et les droits correspondants, mais, il apparaît impossible de dissocier droits de l'homme et l'établissement des droits politiques nationaux. Nation qu'il faut penser cependant dans les termes d'une communauté politique, seule instance véritablement habilitée à reconnaître et protéger le droit d'avoir des droits. Nous soupèserons donc cette exigence anthropologique d'appartenance à une communauté structurée garante du statut civique et de la personnalité juridique en quoi consiste fondamentalement la citoyenneté nationale.

Aussi, réaffirmerons-nous, dans la voie ouverte par Arendt, une conception de l'égalité citoyenne indissociable d'un espace public institué pour la parole et l'action politiques, soucieux de protéger aussi bien l'intégrité morale des personnes que les solidarités communautaires. Tels qu'en font foi, d'ailleurs, les différentes éthiques de la discussion et autres dispositifs de régulation des rapports sociaux s'élaborant, nous semble-t-il, sur la base de ce mobile fondamental. Aussi, est-ce à ce point précis où se rencontrent deux formes de vulnérabilité, celle des personnes et des communautés, que s'insinue le jugement comme fonction structurante du sens communautaire. Une théorie de la citoyenneté s'annexe donc ainsi à une théorie du jugement et de la socialité politique qui permet de reconduire la part encore signifiante du passé et d'ouvrir à la pensée et à l'action de nouvelles perspectives d'avenir. Ce mouvement individualiste d'appropriation critique reste donc foncièrement vital mais fondamentalement concerné par les impératifs de la solidarité communautaire.

Plus concrètement, le premier chapitre de notre recherche accorde le désir humain au principe même de la citoyenneté, les deux vérités conjointes, l'une psychologique, l'autre politique, qui ordonnent le vivre-ensemble des hommes dans sa dimension proprement politique. Cette réhabilitation préalable du statut philosophique du désir dans la question du lien de citoyenneté impliquera la reprise de la théorie spinoziste du désir puis celle de Rousseau qui permet de marquer le passage de l'homme privé au citoyen. La mutation ainsi opérée à l'intérieur même de la conscience civique sera jaugée à partir de la notion d'engagement politique qu'il faut distinguer de l'attachement identitaire. Deux notions irréductibles l'une à l'autre qui permettront de

clarifier, pour peut-être les résoudre, certains malentendus entre libéraux et communautariens quant à la nature du lien politique que toute communauté authentiquement démocratique cherche à instituer. Ce premier chapitre arrimera donc explicitement une éthique du désir au principe citoyen.

Il apparaîtra assez tôt dans notre raisonnement que le paradigme le plus pertinent pour penser la citoyenneté moderne est celui de l'amitié civique. Or une théorie – libérale et contractuelle en l'occurrence – met déjà à disposition un schéma théorique et normatif qui permet d'associer la justice comme valeur libérale déterminante et l'amitié civique dans sa version aristotélicienne modernisée. La théorie de la justice de John Rawls sur laquelle nous revenons insiste sur la position originelle comme mesure de désenchantement émotionnel et la justice, comme point d'équilibre entre raison et sentiment. L'idée de justice qui ordonne la stratégie argumentative de l'auteur implique la disjonction de l'idée du bien dans l'élaboration la plus impartiale possible des principes de vie commune. Une idée régulatrice qui trouve cependant tout son sens de l'idée de l'amitié qu'elle seule rend possible. La justice donc comme condition de l'amitié civique.

Le troisième chapitre porte sur l'amitié civique comme catégorie du politique. Nous rappellerons dans ses grandes lignes la conception aristotélicienne de l'amitié civique qui a fourni, dans une très large mesure, les matériaux conceptuels de la théorie rawlsienne. Nous soupèserons alors la pertinence d'importer dans la philosophie politique contemporaine ce concept, certes éminent, mais des temps déjà lointains. Ce sera le moment proprement nietzschéen de ce concept au destin historique sinueux et incertain. Nietzsche installe la solitude et l'indépendance d'esprit, l'indépendance tout court, au sein même de l'amitié. Rupture de réciprocité et éclatement du schéma de la fraternisation qui avait toujours accompagné l'idée de l'amitié. Derrida prend acte de cette révolution conceptuelle et engage une déconstruction de la politique et de la figure du frère en démocratie. La figure de l'ennemi aussi, l'envers de la question que nous ne saurions négliger. Schmitt, ce penseur lucide du phénomène hostile, tourmente sans toutefois l'invalider, la théorisation sur l'amitié concevable

pour l'essentiel comme distance convenable. La distance, plus que la proximité, convient mieux à l'expérience contemporaine de l'amitié. Ainsi verra-t-on apparaître l'idée du respect au fondement même de l'amitié civique et, contre le règne de l'Un, l'idée d'un espace de pluralité. Cet espace sera politique avant tout, là où les hommes viennent jouer, non pas leur vie, mais leur parole singulière et leur liberté.

Le quatrième et dernier chapitre ressaisira le concept de l'amitié civique comme amour du monde - socratique en l'occurrence - qui dispose la pensée à la perplexité et l'ouvre à la richesse du monde. Mais un monde qui se soutient des paroles échangées et des actions communes, qui exige d'être compris et jugé par ceux et celles qui l'habitent. Nous ferons alors référence à Hannah Arendt, pour qui les liens de citoyenneté s'instituent depuis la puissance de la multitude et passent par la préservation de la distance convenable. Une pensée de la pluralité et une parole publique qui, loin d'exclure l'adversité, permet de la reconnaître, de la comprendre et de la traiter sans hostilité et sans désespérance.

***Chapitre premier***  
***D'une éthique du désir au principe citoyen.***

*«La communauté stagne sans l'impulsion de l'individu,  
l'impulsion s'éteint sans le soutien de la communauté»  
William James*

La discussion actuelle entre libéraux et communautariens prolonge en fait le débat plus ancien entre Romantisme et Lumières qui déjà opposait la force particulière de l'identification et du sentiment au pouvoir universel de la raison. Elle a resurgi en réponse à la formulation libérale de la moralité politique, et notamment, à la théorie contractualiste de Rawls. Le nouveau paradigme libéral alors mis de l'avant relativement au statut ontologique de l'individu comme sujet de droits essentiellement et quant au type de rapport qu'il devrait entretenir avec sa communauté historique, fait depuis l'objet de critiques soutenues de la part des communautariens. Cette critique inquiète de l'individualisme et de la priorité du juste sur le bien dépose principalement grief contre la raison en ce qu'elle prétend à l'universalité des normes et engage l'esprit dans un rapport instrumental à la société. L'anthropologie communautarienne défend l'idée essentiellement sociale de l'individu et, supposant la nécessité de relier l'être humain à ses racines culturelles particulières, réaffirme la puissance et la pertinence des normes communautaires. Les termes de cette querelle philosophique nous offre, en définitive, un chassé-croisé d'interprétations complexe quant au sens à donner à la citoyenneté moderne et à la nature des liens d'engagement politique qu'il est possible d'espérer. La controverse qui oppose Sandel à Rawls paraît d'ailleurs fort révélatrice des enjeux éthiques et politiques en présence. L'imbroglie est cependant plus redoutable qu'il n'y paraît, désespérant à plusieurs égards, en raison notamment de la fragilité et de la complexité des concepts d'*attachement identitaire* et d'*engagement politique* mis en débat. Nous entendons rappeler, dans un premier temps, les termes de ce contentieux théorique et dissiper, ce faisant, certains malentendus conceptuels.

*Un contentieux théorique majeur dans l'histoire de la philosophie politique.*

L'examen à grands traits des théories libérales et communautariennes de la socialité politique dévoile une série d'antagonismes apparemment irréductibles. Ou bien, comme le pensent généralement les libéraux, l'individu ne saurait être défini depuis ses appartenances culturelles, ou, comme l'affirment les communautariens, les contenus culturels devancent l'individu et structurent l'ensemble de sa démarche identitaire.

L'une enchâsse, clôture en quelque sorte, les êtres dans le monde social; l'autre les immunise ou les protège contre les tyrannies de l'intimité communautaire. La première arrime l'identité à une entreprise historique commune; la seconde installe les conditions de dépassement des décrets traditionnels. Le communautarisme présente l'identification patriotique du citoyen comme condition essentielle d'une société politiquement libre; le libéralisme pose plutôt la citoyenneté dans les termes d'un rapport instrumental à l'État ou à la communauté politique. L'une défend la participation comme composante essentielle de la capacité citoyenne alors que l'autre se préoccupe davantage des remparts juridiques ou normatifs pour le respect des droits individuels et de l'égal traitement des individus. Bref, les libéraux affirment les vertus politiques d'un individualisme méthodologique alors que les communautariens articulent une position ontologique de type holiste ou collectiviste. Ces derniers rejettent l'anthropologie libérale et sa morale du détachement et considèrent que l'individu a besoin pour s'authentifier lui-même d'un cadre de référence axiologique. Mais les libéraux, même s'ils s'accommodent de cette conception communautaire de l'identité, maintiennent la nécessité intrinsèque pour l'être humain d'une appropriation critique, voire d'un détachement de ces références identitaires primordiales.

Pour les communautariens, contrairement à la position libérale, le problème de l'identité demeure central puisque le jugement pratique en dépend directement. L'identité individuelle exige, selon eux, un espace social de reconnaissance réciproque et le jugement pratique, dépossédé d'une pleine maîtrise identitaire, s'affirme comme



découverte herméneutique du soi. Ce qu'il faut pour assurer l'émergence de sens et de nouvelles valeurs, pensent les communautariens contre les philosophies du Cogito, c'est un déjà là, un arrière plan en fonction duquel il pourra précisément se situer. *L'être situé* des communautariens ne procède donc pas d'un vide axiologique et historique et l'appropriation des valeurs n'est véritablement possible qu'en adhérant simultanément à une communauté de sens. Cette conception établit ainsi une nécessité conceptuelle entre raison pratique et herméneutique historique.

De même s'affrontent, sur le plan normatif cette fois, deux conceptions de la liberté et de la citoyenneté, le principe moral suprême étant chez les libéraux l'individualisme moral. Héritage kantien qui pense l'autonomie dans les termes d'une conscience auto-législatrice se donnant à elle-même ses propres valeurs et finalités particulières. Chez les communautariens cependant, le principe de la liberté individuelle, sans être éliminé, se voit déclassé pour faire place prioritairement au principe moral du bien commun. Cette position normative légitimera donc plus facilement les contraintes imposées dans la mesure où elles contribueront à qualifier le lien social et politique. Cette opposition de principe demande bien sûr à être nuancée, puisqu'en effet, les libéraux n'excluent pas la référence au bien commun pour la pratique politique. La divergence réside plutôt dans des définitions divergentes du bien commun.

La conception communautarienne du bien apparaîtra donc dans une version beaucoup plus substantielle. Définissant le mode de vie privilégié de la communauté, elle offre une conception plus positive de la liberté. Liberté comme auto-accomplissement, uniquement réalisable dans un contexte social et un ordre politique structurés en conséquence. La conception libérale, contre toute forme de violence axiologique, définit au contraire la liberté dans sa dimension davantage négative, affranchie le plus possible des contraintes sociales et des déterminismes historiques. Héritage cartésien venu consacrer l'activité autonome de la pensée mais repoussé toutefois, pour son caractère par trop égologique. Alors que les uns préfèrent à cette vision communautarienne, la position de détachement critique, les autres réaffirment que cet idéal d'autonomie est vide sur le plan axiologique. Pire, il serait moralement

destructeur en ce sens que la position normative libérale autoriserait des rapports indésirables de domination. Des modes de vie, de ce point de vue, seraient plus authentiques que d'autres, moins aliénants, la vie authentique passant précisément par la participation à une communauté historique particulière. Mais les libéraux rejettent cette compréhension perfectionniste de la politique pour le motif bien connu que les sociétés modernes sont pluralistes et que, dans ce contexte, il ne saurait être question de préférer et d'imposer certaines conceptions de la vie bonne, assignant plutôt à l'État un rôle neutre.

Les positions sont tout aussi tranchées sur le plan sociologique. L'État libéral deviendrait garant d'une certaine approche contractualiste négociée et sans cesse reconduite entre des individus moralement autonomes. La réplique communautarienne à cette perspective atomiste et instrumentale du lien social s'articule alors autour de la nécessité de surmonter l'égoïsme foncier de l'individu. Le lien social ne saurait être maintenu, surtout en temps de crise, à défaut d'une base normative solide et partagée. La proposition contractualiste libérale ne souhaite pas tant cependant que l'on élimine tout recours à des valeurs communautaires. Ce qui est en jeu c'est l'institution, au delà des références identitaires, d'une communauté politique démocratique. La société libérale suppose une conception minimale commune de la justice, donc le partage d'une même fin politique. Ce qu'il faut éviter c'est qu'une doctrine morale ne vienne miner le travail de justification publique des principes ou des institutions. Le lien politique doit donc plutôt s'en tenir aux limites rigoureuses du consensus. La critique communautarienne accuse alors le libéralisme, non seulement de ne pouvoir assurer les conditions sociologiques de sa propre légitimité, mais d'être de surcroît, lui-même responsable des inégalités et des aliénations culturelles. Les sociétés libérales et l'individualisme juridique qu'elles privilégient dénaturent, en ce sens, les identités culturelles, désagréant, à toute fin pratique, la solidarité sociale. Le principe d'une égale liberté, prétendent les communautariens, ne peut être honoré si les citoyens ne sont pas concernés par une forme politique de bien commun. Les communautariens prétendront, contre les libéraux, que l'identification patriotique est d'autant plus

nécessaire que l'assentiment démocratique requiert précisément un sens politique partagé du bien commun.

Le contentieux théorique qui oppose libéraux et communautariens quant au statut du sujet moral et au rôle de la tradition dans le développement de son identité, réfère donc à un ensemble de postulats ontologiques et des solutions normatives manifestement irréconciliables. Mais l'examen plus précis et plus insistant des termes problématiques de cette controverse, témoigne, nous semble-t-il, d'une incompréhension foncière de ce qui est en jeu. Incompréhension et malentendus sémantiques vérifiables à partir notamment de la critique que Sandel développe dans *La république procédurale et le moi désengagé*<sup>1</sup> contre l'éthique libérale de la justice étayée, selon lui, sur une vision déformée de nous-mêmes.

La théorie libérale est, affirme Sandel, porteuse d'une conception de la personne qui inspire mais fait aussi bien échouer l'éthique libérale dès lors qu'elle postule l'idée d'une indépendance foncière du moi moral. Postulat libéral contestable, selon lui, qui se présente ainsi: «*En général, les désirs et les fins varient selon les individus. Par conséquent tout principe qui dérive d'eux ne peut qu'être contingent. Or, il faut à la loi morale un fondement catégorique et inconditionnel et non pas un fondement contingent*».<sup>2</sup> Le concept de liberté qui s'en dégage placerait ainsi les hommes dans un redoutable rapport d'extériorité les uns à l'égard des autres et peut-être à l'égard d'eux-mêmes. Et le problème philosophique reste entier, selon Sandel, quant au fondement de la loi morale qui ne saurait se trouver dans le sujet autonome, législateur et rationnel de la raison pratique. Ce serait une erreur, en d'autres mots, d'endosser les grandes lignes d'une anthropologie philosophique présentant le sujet moral comme la source unique des maximes de son action, affranchi des inclinations sociales et psychologiques, capable de transcender son être empirique. Cette conception erronée de la personnalité

---

<sup>1</sup> Tiré de *Libéraux et communautariens*. Textes réunis par André Berten, Pablo Da Silveira et Hervé Pourtois. Philosophie morale. Presse Universitaire de France, 1994, p. 255 à 274. La synthèse globale du débat entre libéraux et communautariens est d'ailleurs largement inspirée de cet ouvrage.

<sup>2</sup> Ibid, p. 258;

conduirait ainsi la théorie à expulser du domaine de l'éthique le désir d'objet et la détermination contingente ou pulsionnelle.

Transposée à l'ordre politique, cette conception foncièrement kantienne de la liberté fait primer le sujet moral sur les fins empiriques établissant ainsi une primauté problématique du juste sur le bien. Question de cohérence logique. Sandel voit d'ailleurs dans la théorie de la justice de Rawls, qu'il étudie comme un développement exemplaire de la pensée libérale, une tentative pour dépasser la conception kantienne du sujet transcendantal : «*John Rawls veut à la fois conserver la primauté du juste et la soustraire à l'opacité du sujet transcendantal. La métaphysique idéaliste de Kant, malgré ses indéniables avantages politiques et moraux, cède trop de terrain au transcendant et ne donne à la justice ses lettres de noblesse qu'au prix d'un désaveu de la situation humaine*». <sup>3</sup> Le dispositif rawlsien s'installerait ainsi en lieu et place de la métaphysique idéaliste kantienne, *métaphysique apprivoisée* plus susceptible d'offrir à la réflexion le fondement immanent nécessaire à la vie politique.

Sandel considère toutefois hautement problématique le passage du sujet transcendantal à un *Moi désengagé* qu'il croit repérer dans le raisonnement de Rawls relativement à l'adoption des principes éthiques en position originelle: «*Ce que ces principes présupposent en fait, c'est une certaine conception de la personne, de la manière dont nous devons nous comporter, si nous sommes des êtres pour lesquels la justice est la première vertu. C'est la conception d'un moi désengagé, un moi conçu comme antérieur et affranchi de tout but ou fin*». <sup>4</sup> Le *moi désengagé* qu'appellerait de tous ses vœux la position originelle tiendrait de la pathologie, tenaillant la personne dans une infernale dialectique de l'avoir et de l'être. Il exprime, nous dit Sandel, «*la différence qui existe toujours entre les valeurs que j'ai et la personne que je suis. L'identification du moindre de mes buts, caractéristiques, ambitions, désirs, etc., requiert toujours de poser préalablement un sujet, un moi qui se tient derrière ces attributs, à une certaine*

---

<sup>3</sup> Ibid, p. 261

<sup>4</sup> Ibid, p. 262

distance, et dont les contours doivent leur préexister. Cette distance est l'occasion pour le moi lui-même de se placer au-delà de son champ d'expérience, de manière à mettre, une fois pour toutes, son identité en sécurité».<sup>5</sup> Mais peut-être Sandel force-t-il l'interprétation lorsqu'il conclut en l'incompatibilité philosophique de la position originelle et de l'idée de projet de vie personnel; que ce qui prime alors c'est bien davantage la capacité de choisir que les buts fondamentaux poursuivis par chacun des partenaires. Pour lui, en effet, c'est bien la priorité du moi sur ses propres fins - qu'on ne peut d'ailleurs, selon nous, déduire du propos rawlsien - qui viendrait garantir la priorité du juste sur le bien. Cela vaudrait, s'il était vrai que Rawls scinde le sujet moral en deux : ce qu'il est ou son identité, d'une part, et ses attributs ou ce qu'il a, d'autre part. Se placer dans la position originelle de l'impartialité du jugement, est-ce nécessairement se dédoubler? L'impartialité en quoi consiste le fait de réfléchir sans parti pris, inscrit-elle le sujet moral dans un rapport d'étrangeté avec lui-même? La démonstration paraît en définitive peu convaincante.

La distinction que Sandel introduit dans sa critique du libéralisme politique entre communauté constitutive et communauté coopérative révèle encore une mésinterprétation importante. La première suppose la préexistence de liens moraux à toute procédure contractuelle; la seconde serait faite d'associations volontairement consenties et essentiellement fondées sur le principe du lien coopératif. Il est vrai que Rawls insiste sur les exigences incontournables de la coopération sociale mais élimine-t-il pour autant l'idée des «liens moraux antécédents au choix»? L'insistance qu'il met à rattacher les principes de justice à l'amitié civique n'informe-t-elle pas cette théorie faussement désignée du *Moi désengagé*? Sandel paraît en outre excessif quand il affirme ceci : «*Pris ensemble, le moi désengagé et l'éthique qu'il inspire amorcent une vision émancipatrice du moi. Délivré des diktats de la nature et de la pesanteur des rôles sociaux, le sujet humain est installé comme souverain, promu au rang d'auteur des seules significations morales qui puissent exister*»<sup>6</sup>. Affirmer, comme le fait Rawls, que nous sommes à nous-mêmes nos propres sources de prétentions valides, revient-il à

---

<sup>5</sup> Ibid, p. 262

<sup>6</sup> Ibid, p. 264.

dire qu'ainsi, le moi se désengage de la vie communautaire? N'est-ce pas liquider à peu de frais le mobile fondamental de la théorie rawlsienne qui est celui d'aménager une qualité de vie communautaire respectable pour les individus autonomes qui en sont membres et se savent être tels? Ne dit-il pas dans *Théorie de la justice*: «*Dans une justice vue comme équité les hommes acceptent de partager le destin des autres*». <sup>7</sup> L'autodétermination par le jugement est-elle, en d'autres mots, à ce point incompatible avec l'engagement communautaire?

Sandel croit d'ailleurs trouver une autre confirmation de l'idée d'un moi désengagé dans l'examen qu'il fait des deux principes de la justice, à savoir, les libertés égales pour tous et le principe de la différence. Pour lui encore «*la priorité accordée au juste, le déni du mérite et le moi désengagé sont étroitement corrélés*» <sup>8</sup> et conclut donc à l'incohérence du principe de la différence : «*Le principe de la différence naît avec l'idée, conforme au moi désengagé, que les atouts dont je jouis sont miens de manière accidentelle. Mais il s'achève par la supposition que ces atouts sont, par conséquent, des atouts collectifs et que la société peut prétendre par priorité aux fruits de leur exploitation*». <sup>9</sup> Autre preuve donc que l'image du moi que convoquerait la théorie rawlsienne, ne peut donner aucun sens à la morale et à la politique. Il fait erreur cependant, nous semble-t-il, lorsqu'il prétend que la position rawlsienne sur la question du mérite, d'entrée de jeu ordonnée sur les atouts naturels ou sociaux, suggère la mise en service des dons au profit de la collectivité sans retombée aucune sur les projets de vie individuels dont parle pourtant abondamment Rawls. Le principe aristotélicien qu'il reprend à son compte définit en effet clairement le bien rationnel ultime des individus comme relevant de l'accomplissement des potentialités individuelles.

Rawls est le premier à admettre que le principe de la différence est directement lié au principe du partage des fruits de la coopération. Il serait lui-même vraisemblablement d'accord avec cette affirmation de Sandel : «*En d'autres termes, le principe de différence, comme l'utilitarisme, est un principe de partage. Comme tel, il doit*

---

<sup>7</sup> RAWLS, John : *Théorie de la justice*, Seuil, 1971, p. 101-102;

<sup>8</sup> Ibid, p. 266.

<sup>9</sup> Ibid, p. 266-267;

*présupposer un lien moral antécédent qui unit ceux dont il envisage d'employer les atouts et de faire converger les efforts dans une entreprise commune*».<sup>10</sup> Les liens moraux sont là en effet et préexistent à la délibération. Ce qui est neutralisé, ce sont les conceptions particulières du bien. Le désintéressement stratégique auquel la position originelle invite ne saurait être confondu au désengagement puisqu'elle est, à sa face même, impensable sans l'engagement dans un processus délibératif. L'adoption de la position originelle, pour le dire autrement, est l'expression directe du *souci* de construire des cadres de vie communautaires indispensables à la qualité de vie proprement humaine. Mais Rawls ne défend pas, croyons-nous, une conception exclusivement coopérative de la communauté. L'idée de coopération est associée au désir de justice et d'égal respect des libertés. Il semble donc inapproprié de voir dans les principes de justice conçus comme supports conceptuels normatifs de la coopération sociale, *«une atteinte à la diversité et à la singularité des individus»*?<sup>11</sup> Loin s'en faut.

Le concept de communauté constitutive est pour Sandel étroitement lié à l'idée d'attachement, tout le contraire en somme, d'une collectivité agglomérée. Attachement en vertu duquel les autres sont abordés comme *compagnons partageant un mode de vie* et auquel se rattache l'identité humaine. La communauté constitutive en est une d'appartenance identitaire, *«une manière de nous appréhender comme mutuellement redevables et moralement tenus d'engager un mouvement de réciprocité»*<sup>12</sup>. Sandel croit que le principe de la différence s'invalidé de lui-même dans la mesure où les identités communautaires ne disposent d'aucun arrière-plan axiologique. Nous vivons, croit-il, de nos allégeances sans lesquelles *«il est impossible de nous comprendre nous-mêmes comme des personnes singulières – c'est-à-dire comme les membres de cette famille, de cette communauté, de cette nation, comme porteurs de cette histoire ou comme citoyen de cette république. Ces allégeances sont davantage des valeurs que j'ai et que je tiens à une certaine distance. Elles vont au-delà des obligations auxquelles je souscris volontairement et des devoirs naturels que je dois aux êtres humains comme tels. Que je puisse me sentir redevable à certaines personnes plus que*

---

<sup>10</sup> Ibid, p. 267;

<sup>11</sup> Ibid, p. 267

<sup>12</sup> Ibid, p. 268;

*ce que la justice exige ou même autorise ne s'explique pas par des accords librement consentis mais par ces attachements et ces engagements plus ou moins persistants qui, pris dans leur ensemble, définissent partiellement la personne que je suis*».<sup>13</sup>

Et pour Sandel encore, l'édification même de la république procédurale qu'il définit en termes de vie publique ordonnée selon les principes libéraux et par l'image du moi désengagé a besoin pour s'accomplir du sens communautaire et national. Si procédurale soit-elle, en d'autres mots, elle doit poursuivre une politique du bien commun. Il prend à témoin le cas américain: *«Cette république ne concevait pas la nation comme un cadre neutre, servant de terrain aux jeux pour les intérêts concurrents, mais comme communauté formative, soucieuse de façonner une vie commune, adaptée à l'échelle des structures économiques et sociales modernes*».<sup>14</sup> Le passage d'une philosophie politique communautaire, propre à la jeune république, à une approche procédurale s'expliquerait par la trop forte étendue du cadre national *«trop vaste pour cultiver cette commune compréhension de soi nécessaire à une communauté constitutive et formative*».<sup>15</sup> Sandel prétend, en fait, que la liberté est précisément fonction des cadres de vie démocratiques, c'est-à-dire, communautaires<sup>16</sup>.

Aussi, conclut-il, aux effets indésirables d'une «migration des cadres locaux» vers le cadre national, centralisé et plus universel confinant, à terme, à l'impuissance citoyenne. L'État libéral qui joue ainsi les libertés individuelles contre la démocratie communautaire contraint au respect des droits sans pouvoir susciter l'implication ou l'engagement : *«C'est comme si le Moi désengagé, postulé par l'éthique libérale, était devenu réalité et se découvrait moins libéré que réduit à l'impuissance, pris dans un réseau d'obligations et d'engagements auxquels il n'a nullement souscrit et qui, de surcroît, ne sont plus médiatisés par ces identifications communes ou ces définitions de soi chaleureuses qui les rendraient supportables*».<sup>17</sup> La fragmentation des identités collectives rend ainsi impossible la poursuite du bien commun. Cependant le moi, non

---

<sup>13</sup> Ibid, p. 268;

<sup>14</sup> Ibid, p. 272;

<sup>15</sup> Ibid, p. 272;

<sup>16</sup> Ibid, p. 273;

<sup>17</sup> Ibid, p. 274;



pas désengagé, mais détaché de ses déterminations immédiates, est-il vraiment dans la position originelle, expulsé au-delà du champ de son expérience, de la délibération et de la réflexion, comme le prétend Sandel? Le façonnement d'une vie commune doit-il en passer nécessairement par l'attachement identitaire et l'idée d'une communauté constitutive? Est-il juste de dire, d'autre part, que la vision libérale parasite une notion de communauté qu'elle rejette par ailleurs?

Une confusion conceptuelle se dégage en fait de la critique que Sandel adresse à cette théorie libérale, entre le moi impartial et le moi désengagé, entre les notions d'attachement et d'engagement. L'être détaché et désengagé, ce qui revient au même pour Sandel, se voit ainsi privé de profondeur morale. C'est précisément cette évacuation de l'idée de l'engagement et son assimilation à l'idée d'attachement qui le conduit à ce constat aussi peu rassurant. Mais Rawls lui-même serait d'accord avec Sandel pour dire que : *«avoir une personnalité, c'est savoir que je m'inscris dans une histoire que je ne demande ni ne commande et qui, néanmoins, a des conséquences sur mes choix et ma conduite. Elle m'amène à me sentir plus proche des uns, plus loin des autres. Elle me fait voir certains buts comme plus désirables que d'autres. En tant que sujet auto-interprétant, je suis capable de méditer ma propre histoire, de prendre distance à son égard, mais la distance s'avère toujours fragile et provisoire, la réflexivité ne prend jamais pied hors de l'expérience elle-même»*<sup>18</sup>. Le concepteur de la position originelle réaffirme cependant la perspective déjà ouverte par Benjamin Constant : *«Pour défendre le système que l'on veut établir, ce n'est pas l'identité de l'intérêt, c'est l'universalité du désintéressement qu'il faut démontrer»*.<sup>19</sup>

À y regarder de près, il semble donc tout à fait possible de justifier, du double point de vue philosophique et anthropologique, la position impartiale du voile d'ignorance pour peu que nous distinguions les notions d'attachement identitaire et d'engagement politique. S'agissant de liens sociaux de nature différente, il faut éviter de faire correspondre point par point une éthique du détachement à une éthique du

---

<sup>18</sup> Ibid, p. 272;

<sup>19</sup> CONSTANT, Benjamin: *Écrits politiques*, Gallimard, 1997, p. 226

désengagement. Si bien que résister à un trop fort déterminisme communautaire n'équivaut certainement pas à se désengager de la vie politique commune. Certaines clarifications sémantiques s'imposent donc quant aux deux notions d'attachement identitaire et d'engagement politique que nous empruntons pour l'essentiel à la théorie du lien social de Norbert Élias et à l'analyse conceptuelle qu'en a faite Jean Ladrière.

### *Attachement identitaire et engagement politique.*

La mise à distance de soi-même et des autres que semble requérir la position originelle est plus fictive que réelle. Ainsi, le travail de distanciation qui semble s'y accomplir ne peut être assimilé, croyons-nous, à une posture psychologique et intellectuelle d'aliénation. Et sans doute faudrait-il convenir avec Norbert Elias<sup>20</sup>, que les hommes parvenus à un certain degré d'intégration peuvent, doivent même, pratiquer le désenchantement émotionnel. Et non seulement sont-ils aptes à opérer ce désenchantement mais la dynamique de certaines configurations spécifiques influence-t-elle les individus d'une façon contraignante et irrésistible.

Le voile d'ignorance revient, si nous transposons ce processus cognitif au niveau de la psychologie individuelle, à une diminution de l'émotivité, et par conséquent, à un renforcement des raisonnements critiques. Élias parle alors d'une véritable conquête de la distanciation qu'il associe d'ailleurs directement au déploiement du procès de civilisation. Ce qui est en jeu, du point de vue des personnalités individuelles, c'est l'institution d'un contrôle des représentations émotionnelles et angoissées des phénomènes. L'affaiblissement de l'implication ou de «l'engagement» affectif semble aller de pair, pour le dire autrement, avec le renforcement de l'aptitude à penser sur un mode distancié. Le contrôle des affects, vers quoi tend la coexistence humaine, est donc ainsi socialement réglé ou élaboré. Processus laborieux et manifestement inévitable : *«Ici l'impulsion primaire des êtres humains, celle de parvenir par les voies les plus courtes à la satisfaction rapide d'un besoin fortement ressenti, a été soumise à des*

---

<sup>20</sup> ELIAS, Norbert, *Engagement et distanciation*. Agora, Fayard, 1983;

*règles de comportement relativement strictes qui exigent un cheminement plus long*».<sup>21</sup> Élias parle alors d'une «trinité des contrôles fondamentaux» portant notamment sur la saisie théorique des phénomènes naturels, sur la coexistence humaine et sur le maniement des forces naturelles. Et ce qui est applicable à la compréhension du monde naturel s'applique vraisemblablement au monde humain dont la sécurité fondamentale et la diminution du risque agressif s'obtiennent du contrôle émotionnel et du mode de penser distancié.

Élias transpose en fait au monde humain le processus de contrôle à distance qui s'effectue dans les rapports des hommes à la nature : *«Vulnérables et sans protection comme ils le sont dans ces conditions, les hommes ne peuvent prendre de distance et contempler tranquillement, en observateurs détachés, le cours pris des événements sociaux qu'ils ont certes déclenchés mais de manière non délibérée. On rencontre donc ici sur un autre plan où n'est pas encore maîtrisé, à savoir celui des relations interpersonnelles, ce même cercle vicieux dont les hommes, dans leurs rapports aux phénomènes naturels, ont été prisonniers pendant des millénaires et dont ils ont déjà brisé une large part de contraintes. D'une part, il est difficile pour les hommes de mieux contrôler la force de leurs propres émotions face à ces événements qui menacent d'entraîner de graves conséquences pour leur vie. Ils ne peuvent guère non plus adopter une attitude plus distanciée vis-à-vis de ces événements aussi longtemps que leur pouvoir d'en contrôler le cours demeure réduit. D'autre part, il leur est difficile d'étendre leur compréhension et leur maîtrise de ces événements tant qu'ils ne prennent pas plus de distance vis-à-vis d'eux et ne maîtrisent pas mieux leur manière passionnelle de les vivre.»*<sup>22</sup> La théorie sociologique du *double lien* qu'a développée Élias affirme, en substance, que plus les êtres humains sont subjugués par leurs affects, moins ils sont aptes à saisir les éléments objectifs d'une situation critique diminuant d'autant leurs capacités d'adaptation et de contrôle de la situation; moins ils la contrôlent et plus ils sont dominés par leurs propres affects. Et ainsi de suite selon une

---

<sup>21</sup> Ibid, p. 14;

<sup>22</sup> Ibid, p. 21-22

spirale infernale qui les enfonce toujours plus profondément dans l'ordre imaginaire.<sup>23</sup> Le processus de contrôle par distanciation est moins accusé en ce qui a trait aux phénomènes sociaux. Comme si les hommes étaient encore dépourvus ou privés d'un dispositif efficace à cet égard. Aussi, les mobiles d'action tiennent-ils à des images, des mythes et des projections fantasmatiques de leur propre valeur et celle de leur groupe d'appartenance qui y trouve alors le principe de sa cohésion interne: *«Une image plus réaliste lorsqu'elle est mise sur la place publique risque d'affaiblir la cohésion du groupe auquel on appartient, son sentiment de solidarité et, par là même, sa capacité de survie. Il y a en fait dans ces groupes un niveau de distanciation qu'aucun de ses membres ne peut dépasser sans passer aux yeux de son groupe pour hérétique, même si ses représentations ou théories concordent avec les faits observés et se rapprochent de ce que nous appelons la vérité»*.<sup>24</sup> La complexité des réseaux humains et la dépendance réciproque forçant, à toute fin pratique, le lien coopératif fixent les termes du défi de la distanciation, laquelle devient par ailleurs risquée pour toute forme de pensée dissidente ou distanciée. Et peut-être devrait-on concevoir le dispositif rawlsien comme une réponse conséquente au problème de la régulation des affects et du rééquilibrage constant des rapports sociaux.

Élias a défini l'engagement en termes d'implication émotionnelle sans le distinguer toutefois du concept d'attachement. Il inscrit l'engagement sur un continuum à deux termes, engagement affectif à une extrémité, distanciation critique à l'autre. L'esprit humain oscille selon les individus et les époques, de la pensée mythique ou idéologique au mode de pensée critique ou proprement philosophique. Nous croyons pourtant utile de marquer aux fins du débat qui nous occupe, une différence d'évolution entre attachement et engagement de façon à dégager une problématique générale de l'engagement.

---

<sup>23</sup> Cette théorie du *double lien* est inspirée de concept de «double bind» développé par Grégory Bateson dans le domaine de la psychiatrie américaine. Élias retravaille en profondeur ce concept qu'il utilise pour expliquer l'évolution ontogénétique et phylogénétique des processus mentaux.

<sup>24</sup> Ibid, p. 27;

### *L'engagement comme acte fondateur.*

De l'idée d'attachement se dégage celle d'une proximité affective étroite<sup>25</sup>. L'attachement retient auprès de l'autre, fixe ensemble les consciences en une entité quelconque. Adjonction et association étroite, communauté d'esprit, pourrait-on dire. L'attachement est à tout bien considérer une catégorie de la vie affective alors que la catégorie de l'engagement est plus près manifestement de l'éthique et de la psychologie morale. Aussi, cette notion réfère-t-elle, non plus à un état psychoaffectif, mais à l'idée d'une action d'engager, de s'engager par un acte. Ainsi peut-on parler de faire honneur à ses engagements, et par extension, de tenir ses promesses. Le lien d'engagement est foncièrement contractuel en ce sens qu'il se prend, se contracte, ordonne et oblige à l'action, engage l'avenir. Il fait intervenir la volonté qui alors choisit une direction, un projet de vie. L'individu qui s'engage, s'oblige volontairement, consciemment, à l'encontre même parfois de ses inclinations et de ses attachements. Prendre un engagement c'est «*entrer dans une condition où l'on est tenu de rester*»<sup>26</sup>; il atteste que quelque chose de *nouveau* vient de commencer, un acte de liberté qui fait entrer dans quelque sentiment ou situation morale. Le sentiment qui pourrait alors faire l'objet d'un engagement dans son trait fondamental d'être librement contracté serait celui de la justice, catégorie fondamentale de l'éthique.

Nous concevons donc pour le bénéfice de notre recherche, l'idée de l'engagement politique dans les termes définis par Jean Ladrière: «*L'engagement peut être entendu au sens de conduite ou au sens d'acte de décision, selon qu'il désigne un mode d'existence dans et par lequel l'individu est impliqué activement dans le cours du monde, s'éprouve responsable de ce qui arrive, ouvre un avenir à l'action, ou qu'il désigne un acte par lequel un individu se lie lui-même dans son être futur, à propos soit de certaines démarches à accomplir, soit d'une forme d'activité, soit même de sa propre vie*».<sup>27</sup> Aussi, l'analyse du problème philosophique de l'engagement doit-elle rapporter ses propriétés générales à certaines structures fondamentales de l'être

---

<sup>25</sup> LITTRÉ, Émile. Dictionnaire de la langue française, Tome 1, Encyclopaedia Britannica, 1987;

<sup>26</sup> Ibid, p. 2045;

<sup>27</sup> LADRIERE, Jean: *Engagement* dans Encyclopaedia Universalis. Paris, 1989. Corpus 8, p. 368;

humain, engagement pensé à la fois comme *conduite* ou mode d'existence et comme *acte*. Voyons l'un et l'autre trait fondamental de l'engagement.

L'analyse de *l'engagement comme conduite*, précise encore Ladrière, est «*un type d'attitude qui consiste à assumer activement une situation, un état de choses, une entreprise, une action en cours*»<sup>28</sup>. Elle s'oppose en cela à l'indifférence ou au retrait social. L'implication d'un individu concomitante à l'engagement revient à dire qu'il se sent et déclare être concerné par une situation. L'individu ainsi engagé «*inscrit de façon active son être dans la situation et, en même temps, il l'assume dans le mouvement de sa propre existence, lui prêtant pour ainsi dire sa substance et faisant désormais dépendre son sort de ce qui adviendra du destin extérieur qu'il a pris en charge*»<sup>29</sup>. L'implication par l'engagement indique le recouvrement de plusieurs existences qui alors s'influencent mutuellement. Elle revient à assumer un passé déjà là qui déborde la simple conduite et à préparer un avenir conjoint. L'engagement comme conduite amène paradoxalement à se perdre jusqu'à un certain point, à se rendre dépendant par effet de solidarité avec d'autres destins. Cette perte relative est cependant largement compensée, puisqu'en effet, «*en insérant sa vie dans une trame qui s'était déjà constituée sans lui, il apporte comme une chance nouvelle à ceux auxquels il prête son concours, et il donne à sa propre existence une ampleur qu'elle n'aurait pu avoir sans cette sorte de chiasme des destinées*»<sup>30</sup>.

L'engagement ainsi entendu a partie liée manifestement avec la question de la responsabilité. S'engager revient à se déclarer responsable de ce qui se passe, du cours de l'action, accepter d'en répondre éventuellement. Cela paradoxalement, même si celui ou celle qui s'engage assume une situation largement héritée : «*...le sens de la conduite d'engagement est bien d'affirmer une responsabilité réelle à l'égard de la situation sous toutes ses dimensions, aussi bien par conséquent à l'égard de ce qui en elle est déjà déterminé qu'à l'égard de ce qui reste indéterminé et indéterminable*»<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> Ibid, p. 368;

<sup>29</sup> Ibid, p. 368;

<sup>30</sup> Ibid, p. 368;

<sup>31</sup> Ibid, p. 368;

Forcément ouverte sur l'avenir, la conduite d'engagement révisé, voire façonne le passé et ouvre des possibilités nouvelles. L'engagement responsable relance en quelque sorte la vie du sens : *«La vertu de l'engagement, c'est d'empêcher la situation de se durcir, d'enfermer l'existence dans le cercle des fatalités, c'est de ressaisir le mouvement du sens au sein même de ce qui pourrait en menacer la permanence, et de maintenir en somme l'existence ouverte sur son avenir. La conduite d'engagement est donc anticipatrice; en imprimant la marque d'une volonté dans les événements, elle restitue ceux-ci à leur signification humaine et annonce une figure encore à venir»*.<sup>32</sup>

*L'engagement comme acte de décision* est davantage contractuel et se joue, contrairement à l'engagement comme style de comportement, sur un mode essentiellement déterminé. Ladrière indique, à ce propos, que l'engagement contractuel revient à *«se modifier conformément à un certain projet»*.<sup>33</sup> Modification qualitative de l'être de celui qui décide et s'engage. Qu'il s'agisse de l'engagement dans une organisation, dans un parti politique ou dans une profession, l'engagement annonce l'intention de servir des buts spécifiques plus ou moins élevés, plus ou moins globaux. Concernant une personne, il prend la forme de la promesse et de la parole donnée, ou le choix simplement d'un état de vie qui alors met en relation celui qui décide avec lui-même : *«Dans une décision de ce genre, il y a comme une saisie globale de l'existence, une prise de distance à l'égard de soi qui est en même temps une détermination globale de l'existence. C'est un acte qui introduit dans une vie un principe radical de continuité et de cohérence, qui façonne en quelque sorte à l'avance la figure d'un destin qui prescrit une fois pour toutes le type de cheminement auquel une vie entend se lier»*<sup>34</sup>. Le phénomène de la promesse repose sur l'idée d'une constance au delà des modifications prévisibles de la personnalité et des circonstances. Il réfère, comme le soulignait déjà Ricoeur, à l'élaboration graduelle *«d'une constitution qui culmine avec la capacité de tenir parole»*<sup>35</sup>. Il met aussi parfois en balance des idéaux personnels explicites et des attachements profonds : *«Très proche de ce cas est, celui de*

---

<sup>32</sup> Ibid, p. 369;

<sup>33</sup> Ibid, p. 369;

<sup>34</sup> Ibid, p. 369;

<sup>35</sup> RICOEUR, Paul: *Le respect*; Éditions Autrement, sous la direction de Catherine Audart, 1993, p. 92;

*l'engagement à l'égard d'une valeur, de la justice par exemple. Un tel engagement ne peut évidemment être une attitude simplement intellectuelle ou simplement affective; il n'est réel que s'il se traduit par des démarches effectives, qui peuvent prendre une forme politique, mais d'autres formes aussi. Il ne s'agit pas simplement de reconnaître le prix de la valeur assumée, mais de se dévouer à la cause de sa réalisation. Et pour que l'on puisse vraiment parler d'engagement, il faut que ce dévouement prenne une forme inconditionnelle, qu'il ne comporte aucune limitation fixée à l'avance ou invoquée au gré des circonstances».*<sup>36</sup>

La question de l'engagement réfère donc à ce qu'il convient d'appeler la structure même de la temporalité spécifique à l'esprit humain : *«Dans le présent humain, il y a une réelle action du passé et du futur, et en même temps il y a modification du passé et prédétermination du futur».*<sup>37</sup> Le présent chargé de passé peut ainsi préparer ce qui est encore à venir. L'être humain dans ce rapport problématique au temps peut être alors compris comme soumis à une double tendance à l'unification et à la dispersion. Moi dispersé d'abord puisque soumis passivement à une série d'états successifs, exclusifs les uns des autres; Moi unifié en tant qu'il devient capable de contrecarrer ce relâchement de l'être, de reprendre à son compte un «déjà là» et d'anticiper un «à venir». Cette modalité, nous dit Ladrière, *«se manifeste par un comportement actif, responsable, qui tend à imprimer sa marque aux événements, à modeler le cours des choses et à se façonner lui-même à partir de ses propres initiatives. L'engagement est évidemment du côté de la modalité unificatrice. En assumant son être futur, le moi qui se décide convoque dans l'instant de la décision tout ce qu'il est déjà devenu, toutes les puissances dont il dispose, et place d'avance sous l'empire de sa décision ce qu'il deviendra, les possibilités qu'il est encore appelé à se créer»*<sup>38</sup>.

L'unification de la personnalité humaine passe donc par ce travail de reprise et d'anticipation, de retour sur elle-même, mais aussi par l'engagement d'une volonté autonome assujettie originellement à aucune limite intrinsèque. Elle devra pourtant se

---

<sup>36</sup> Ibid, p. 369;

<sup>37</sup> Ibid, p. 369;

<sup>38</sup> Ibid, p. 370;



réfracter et se contraindre au régime de la finitude. L'engagement est cette mesure indispensable, précisément, pour définir ce tracé que devra emprunter la personnalité. La volonté ne peut en effet s'installer à demeure dans l'indéfini et l'indéterminé. *Centre d'initiative absolu*, certes au point de départ, elle doit néanmoins s'inscrire dans l'ordre contingent des déterminations empiriques : *«L'action humaine est soumise au régime de la finitude; elle n'est action que dans la mesure où elle s'inscrit dans les conditions du monde, dans l'espace et dans le temps, dans la trame des événements réels, dans le contexte des processus naturels, dans le réseau des interactions dont le destin complexe constitue l'histoire»*<sup>39</sup>.

L'engagement dans sa communauté politique, comme toute autre forme d'engagement, est soumis aux structures de temporalité et de finitude de l'existence humaine qui, pour s'accomplir, doit procéder à des découpages dans l'ordre du possible. Ce qui nous intéresse particulièrement ici, ce sont, outre la source volontaire de l'engagement, les effets qu'il convoque ou provoque. C'est alors qu'il faut voir l'engagement comme acte fondateur. Des conduites d'attachement sont toujours possibles voire consubstantielles à la croissance humaine, mais cela ne suffit ni à l'unification nécessaire de la vie individuelle ni à la cohésion minimale de la vie collective. Il faut y ajouter *«l'opération de la volonté qui donne à l'affectivité sa totale envergure, lui permet de libérer ses puissances, lui donne d'être réellement féconde, d'être créatrice des personnes»*<sup>40</sup>. C'est à cette seule condition apparemment que l'espace public, lieu de rencontre des idéaux et finalités multiples, des motivations ou des passions identitaires notamment, deviendra un espace stabilisé et relativement permanent. L'engagement est fondateur précisément dans la mesure où il établit des liens entre ceux qu'il conjoint. Il fait exister *«un milieu créateur dans lequel d'autres vies trouvent à la fois leur espace de sustentation et la source à partir de laquelle elles peuvent s'édifier elles-mêmes, aller à leur tour, par les voies qui sont les leurs, vers leur propre vocation»*<sup>41</sup>. Nous pourrions associer l'engagement à l'idée d'un sujet en mesure de se désigner lui-même comme responsable de ses pensées et de ses actes : *«Or ces capacités ont besoin de la*

---

<sup>39</sup> Ibid, p. 370;

<sup>40</sup> Ibid, p. 371;

<sup>41</sup> Ibid, p. 371;

*médiation continue d'institutions sociales et politiques pour devenir des pouvoirs. Ce qui mérite estime et respect ce sont des capacités et des potentialités»<sup>42</sup>. Le devenir citoyen requiert précisément la médiation de ces institutions comme d'ailleurs l'idée d'un sujet de droits tire tout son sens de cette nécessité anthropologique.*

Le paradigme de l'engagement convient donc à une théorie moderne de la socialité politique, en ce qu'il intègre les deux exigences éthiques de la liberté et de la solidarité. Il reste pourtant problématique dans la mesure où il actualise une dynamique motivationnelle, au demeurant naturelle et spontanée; il évoque la question d'un milieu de vie communautaire qui, pour autant que la chose politique soit concernée, est toujours celui de l'espace public où s'agitent des passions de tout ordre. Il nous faut donc insister un moment sur le problème de la passion, concept philosophique apparemment redoutable d'un aveuglement sur soi-même et sur les autres. Concept indépassable aussi dans la mesure où la socialité politique moderne s'ordonne autour du principe de reconnaissance et d'affirmation légitime des désirs individuels. Ce qui nous préoccupe n'est pas tant la généalogie et la caractérisation des structures propres à la dynamique passionnelle mais l'extrême complexité du rapport rationalité-sensibilité dans le développement de la conscience civique. Quelle part doit-être faite à l'une et à l'autre dans la construction des liens moraux et politiques? Jusqu'où peut-on espérer cette forme de distanciation émotionnelle théorisée par Élias?

### ***Le concept irréductible du désir.***

La philosophie voulut de tout temps soumettre la passion, toujours éventuellement conflictuelle, aux plus nobles exigences de la raison, refusant d'une façon générale, d'abandonner l'homme au pathos, travaillant avec obstination à l'humanisation vraisemblablement nécessaire de la passion. Mise en tutelle millénaire, en quelque sorte, d'une force irrationnelle, dévorante et divisive. La passion donc comme enfoncement dans le sensible, empire peu fiable de l'aléatoire, des contradictions et des opportunités démagogiques. C'est pourtant une fois admis le trait passionnel primaire

---

<sup>42</sup> RICOEUR, Paul ; op. cit. p. 102;

de la condition humaine que la théorisation et donc la régulation de la passion peut véritablement commencer. La passion, toute incertaine et fugace qu'elle soit, n'en révèle pas moins l'imbrication définitive de l'homme dans le monde. Faut-il alors persister à la penser dans les termes d'une radicalité émotionnelle indésirable, sorte de déterminant illicite de la socialité? Faut-il en disposer comme d'une force égoïste, déstabilisatrice et indomptable qui ferait peser sur la vie raisonnable des hommes un lot insupportable d'incertitudes?. Comment serait-il possible de s'en défaire, de s'en extraire? Nous sommes en face ici d'une saisie conceptuelle particulièrement ambivalente. Pourquoi, en effet, l'âme elle-même ne vivrait-elle pas de cette énergie liante qui lui signale les dangers en indiquant du même souffle les alternatives possibles?

L'idée de passionnalité, plus qu'un imposant défi lancé à la raison théorique, structure l'ordre du discours éthique et politique et renvoie en définitive au problème de l'individualité et de l'intégrité morale. La philosophie morale et politique contemporaine ne saurait donc refouler la question de la dynamique passionnelle, problématique certes, mais à toute fin pratique irréductible. Il faut dès lors reconnaître la légitimité foncière de la sensibilité prise au sens large, celle-là même qui tourmente le discours rationnel. L'idée de citoyenneté moderne appelle en effet d'elle-même un acte de lucidité quant aux passions réelles qui cherchent à s'exprimer. Comme si cette expression pouvait s'inscrire sans contradiction interne dans une logique qui accorde amour de soi et esprit civique, liberté et solidarité; comme si la question politique renvoyait à cet impératif anthropologique de limiter et réguler, mais aussi bien légitimer l'expression des passions.

Les Grecs, dans leur démarche inaugurale et fondatrice de la pensée politique, reconnaîtront, les premiers, un statut politique ambivalent aux passions, considérées soit comme obstacle épistémologique mais aussi, comme puissantes révélatrices de la qualité des rapports des hommes entre eux dans la vie libre de la Cité. Le schéma platonicien a, à cet égard, donné le ton: l'homme est fait d'une âme ambivalente qui aspire à la sagesse et d'un corps qui, faisant obstacle à cette interminable quête de la

vérité, l'insère bien malgré elle dans une passionnalité contingente. La morale aristotélicienne du pathos qui admet la contingence, l'expressivité et l'irréductibilité des passions s'est opposée à la morale platonicienne du nécessaire et de la fin universelle. Loin d'être des morales incompatibles, Aristote les trouva l'une et l'autre importantes. Contre son maître, il réhabilite donc le sensible, ce danger nécessaire pour qu'advienne la raison. L'homme libre du choix de ses fins doit agir et son action doit être aiguillonnée par la passion elle-même, spécifiée par elle. Parler c'est émouvoir, c'est dire depuis la sensibilité; vivre ensemble en vue du Bien commun, c'est négocier et surmonter les différends passionnels, preuve par ailleurs convaincante de la diversité humaine. Le discours rhétorique depuis Aristote<sup>43</sup> résolut d'aborder les hommes, non seulement dans la perspective plus froide et distante du jugement, mais aussi depuis la sensibilité circonstanciée à laquelle cet effort ultime de persuasion s'adresse.

La passion, en cela, n'est pas typiquement naturelle. L'être naturel, en effet, n'a qu'à être; s'en tenant à un itinéraire prédéterminé, il ne saurait être passionné. L'homme, au contraire, a le pouvoir de délibérer sur le choix des moyens qui lui feront atteindre les fins désirées. Le politique, sur les conseils d'Aristote, doit prendre en compte cette force individualisante, la recherche du Bien commun passant précisément par la reconnaissance, la négociation et la régulation publique des passions. La passion comme complexe des désirs sensibles est ce qui se passe entre les hommes, les fait réagir les uns à l'égard des autres. Presque une forme de conscience sociale qui signale la présence et la différence de l'autre : la passion est ouverture à l'autre que je subis et à qui il faut répondre. Surtout faite de jugements, elle peut dès lors être pensée comme rapport fondateur de l'intersubjectivité, mais aussi bien naturelle puisqu'elle est une condition indépassable de la condition humaine ou historique. Double nature des passions et preuve en même temps d'une liberté toujours hautement problématique. Michel Meyer dans un ouvrage lumineux sur le statut de la passion dans le discours philosophique démontre clairement le rôle indépassable des passions dans la vie humaine : « *L'articulation des problèmes de l'existence est passion, et même la réponse rationnelle relève de cette passionnalité-là à laquelle nul homme n'échappe, y*

---

<sup>43</sup> ARISTOTE, *Rhétorique des passions*. Rivages poche. Petite bibliothèque. 1989;

*compris lorsqu'il affiche le contraire pour faire croire qu'il serait la voix de la raison désincarnée »<sup>44</sup>.*

Ce statut problématique de la passionnalité conduit à une redoutable alternative : ou éradiquer les passions et prémunir l'ordre politique de toute forme d'intrusion; ou composer avec elle dès lors que nous voulons vivre parmi les hommes, disait déjà Aristote. La passion étant posée comme la vérité de l'action, il serait alors plus dangereux de la nier et plus pernicieux que la passion elle-même. D'où la nécessité d'une réflexion systématique sur le passionnel et l'examen d'un différend philosophique classique : soit la position aristotélicienne qui situe les passions humaines dans une nature indépassable; soit la position kantienne qui prête à la raison le pouvoir d'opérer une rupture décisive entre nature et liberté, celle-ci étant exercée à rebours de celle-là et du passionnel en l'homme. Kant, dans cette véritable dialectique des passions, donne en fait la réplique à Aristote<sup>45</sup>. La pensée hésite alors entre une logique de la prudence, du possible et du probable et une logique des principes indifférente à la particularité du contexte et des désirs singuliers.

Que peut-on alors admettre du phénomène passionnel sinon qu'il paraît foncièrement irréductible, que toute volonté politique de réguler les passions humaines devra, tôt ou tard, affronter ses incontournables et sans doute redoutables exigences. Spontanéité en partie irréfléchie et en partie faite de conscience, la passion toujours rejaillit et structure l'esprit humain suivant sa propre logique. L'ambivalence du passionnel ordonne la prise de conscience de la dualité même de la conscience : *«La passion est la prise d'acte du problématique : un objet, un inattendu fait question, et cette question éveille en nous toutes sortes de réponses»*.<sup>46</sup> Mais quelle forme pourrait prendre un dispositif d'intellectualisation qui permettrait à l'être désirant de se déplacer dans un horizon d'universalité? En quel sens peut-on dire que les passions, alors proches des jugements et des représentations, sont sujettes à une négociation?

---

<sup>44</sup> MEYER, Michel : *Le philosophe et les passions*, Librairie générale française, 1991. P. 392;

<sup>45</sup> Nous référons une fois de plus à l'ouvrage fort instructif déjà cité de Michel Meyer, *Le philosophe et les passions*.

<sup>46</sup> Ibid, p. 217;

La question du désir et de l'ambivalence foncière du passionnel demeure centrale, aussi bien dans l'histoire des sciences humaines qu'en philosophie politique qui toujours interroge les conditions d'aliénation du désir brutal pour qu'advienne le sens civique ou communautaire. Aliénation plus ou moins consentie du désir souverain, une question d'intérêt bien compris. Nous convenons donc du caractère irréductible du désir humain, le fait indéniable que l'homme entretient une relation foncièrement pulsionnelle au monde. Il vit d'abord, pour le dire en termes freudiens, sous le régime instable des passions, s'identifie, s'attache, se rapproche ou s'éloigne tout aussi bien de ses semblables. Ce nous semble être une vérité clandestine et permanente du politique dont il faut prendre acte, et qu'il convient de réintroduire dans la réflexion contemporaine sur la citoyenneté. La passion fournit la matière première, en quelque sorte, de la vie politique. Comprendre l'une pour comprendre l'autre.

Nous sommes déjà familiers avec la théorie freudienne du désir humain qui allait connaître des échos retentissants dans le champ même de la philosophie. L'hypothèse de l'inconscient pulsionnel dévoilait, en effet, et cela dans des termes inédits, cette partie la plus obscure et la plus dynamique aussi de la vie mentale, la problématique de l'être se ramenant à une sorte de déploiement sans cesse reconduit du désir. Révolutionnaire, cette théorie clinique des pulsions s'opposait frontalement aux conceptions classiques du libre arbitre et de la raison. La structure psychique reposerait sur un principe dualiste potentiellement auto-destructeur, pulsions de vie et pulsions de mort se disputant la place déterminante dans la conduite générale du sujet. La théorie freudienne qui rive systématiquement le sujet à un déterminisme pulsionnel, nous est cependant de peu de secours pour penser la question politique suivant sa logique propre.

François Roustang, philosophe et psychanalyste, a bien fait voir les limites de la pensée freudienne à cet égard, *«une impuissance radicale de la théorie à penser les voies d'accès à la liberté»*.<sup>47</sup> Pour lui d'ailleurs, psychologies individuelle et collective sont

---

<sup>47</sup> ROUSTANG, François, *Influence*, Les éditions de Minuit, 1990.

étroitement liées : «*Il nous arrive de penser que nous pouvons nous contenter de régler les problèmes qui concernent le psychisme humain sans nous soucier de réfléchir sur les modèles sociaux ou politiques. En réalité, ce que nous affirmons pour l'individu suppose déjà, même si nous voulons l'ignorer, une référence subreptice à des prises de positions dans le champ social et politique*». <sup>48</sup> Cet auteur signale la valeur intrinsèque des liens exemplaires de l'amitié civique, lieu de passage, selon lui, entre «*l'intimité d'une existence libre et les lois d'une institution politique plus juste*» <sup>49</sup>. De nouvelles ressources conceptuelles sont donc requises qui permettent de penser conjointement le désir intime de l'autonomie et la nécessité d'un cadre de vie communautaire pour que s'actualisent précisément, la liberté des uns et des autres.

La théorie freudienne présente, en fait, une étonnante accointance avec la doctrine spinoziste du désir. Spinoza partage avec Freud cette préoccupation du devenir joyeux - la joie s'obtenant par delà la puissance d'agir - et de la fonction libératrice de la connaissance de soi. Mais à la différence de la théorie freudienne, le conatus spinoziste est de part en part affirmatif et cette affirmativité, peut-on dire, exige pour être menée à terme, la communauté politique des hommes. Et s'il est vrai, comme l'affirme Spinoza dans l'*Éthique*, que toute chose n'a rien en elle-même qui puisse la détruire, alors la qualité relationnelle de ce cadre devient une préoccupation politique et philosophique majeure. Et s'il faut se réjouir des possibilités rationnelles des hommes, il est tout autant nécessaire de prendre acte de la puissance de leurs passions, considérer cette sensibilité foncière et indépassable comme caractéristiques de la condition de vie humaine. En conséquence de quoi, le mobile qui pousse les hommes à vivre ensemble doit être cherché dans cette «nature humaine» fondamentalement passionnelle.

Formule classique du spinozisme : *toute chose s'efforce de persévérer dans son être*. Aussi, l'humain est-il d'abord à lui-même un absolu, entité dynamique complexe portée par le principe du désir, appartenant à un univers qui s'émiette et se complexifie, qui se fragmente et se recompose sans cesse. Il est puissance d'agir et de pâtir, l'une

---

<sup>48</sup> Ibid, p. 147;

n'allant pas sans l'autre, puissance d'autant plus grande, d'ailleurs, qu'il atteint un certain degré de complexion et de perfection. Le postulat est tout à fait clair : chaque individu a un droit souverain sur tout ce qui est en son pouvoir et ce droit s'étend jusqu'où s'étend la puissance déterminée qui lui appartient. L'être humain dispose, pour le dire autrement, du droit naturel d'obéir à sa propre nécessité et d'aller jusqu'au bout de ce qu'il est. Et ce conatus qui d'ailleurs se livre sous différentes figures de la raison elle-même, de la culture ou des idées morales, est non seulement effort pour exister, mais effort supplémentaire pour augmenter la puissance et la vitalité de l'existence. Le désir est désir de vivre son essence individuelle dans toute sa richesse et sa complexité. Sans référence immédiate à un objet externe, il est, pour l'essentiel, définitif et de l'ordre de l'auto-reproduction : le désir fondamental est désir de soi. Spinoza refuse une conception anarchiste du monde, couronnant d'ailleurs sa théorie d'une métaphysique du salut. Nous ne croyons pas, cependant qu'il soit nécessaire d'aller jusque là pour admettre la pertinence de la référence spinoziste dans le débat qui nous occupe. Cette pertinence tient plutôt à l'individualisme radical qui ordonne sa théorie et à sa conception éminemment politique de la socialité humaine.

La conception spinoziste de la citoyenneté démocratique repose sur l'idée d'une indépendance foncière de l'individu engagé comme citoyen dans la définition du juste et de la légitimation des contraintes. Aussi Spinoza conçoit-il, compte tenu du parcours aléatoire de la délibération publique, la pertinence du conflit des interprétations dans le domaine public. Et, s'il admet à la suite de Hobbes, la nature conflictuelle de l'état de nature, il refusera néanmoins systématiquement le principe d'une rupture radicale avec l'état naturel et de l'aliénation du jugement politique. La continuité ontologique entre ces deux états pré-moral et politique le conduiront à l'adoption de paramètres conceptuels tout à fait différents quant à la vie politique et quant aux rapports que les hommes entretiendront avec eux-mêmes ou avec les autres. Spinoza, tout comme Locke, craignait la dérive absolutiste. Il a donc opté pour une souveraineté politique limitée établissant la liberté comme fin constitutive de l'État. Mais Locke a confiné la

---

<sup>49</sup> Ibid, p. 153;



puissance publique théoriquement destituable, aux strictes limites de la gestion du bien commun et de la préservation de ses membres. La raison de propriété qui, en effet, sert de fondement au souverain politique, inscrit le citoyen dans un rapport essentiellement instrumental à l'État. Alors, non seulement, Spinoza refuse-t-il la rupture hobbesienne dans le domaine naturel, mais aussi, l'instrumentalisme politique de Locke. Ce double refus de l'absolutisme et de l'instrumentalisme politiques repose sur une conception préalable de la socialité humaine qui, chez Spinoza, a partie liée avec une certaine éthique politique.

Le processus de socialisation est en effet éminemment éthique dans la mesure où il propose des buts absolus, bien que non transcendants, à l'individu. Les visées métaphysiques de cette philosophie de l'immanence, davantage axées sur l'autonomie des hommes, contestent donc le principe classique de l'immutabilité et de l'intemporalité des valeurs. Poussée à son terme, cette approche philosophique, dispose les hommes à un processus d'auto-structuration du monde, les obligeant cependant à assumer les règles et les contraintes qu'ils se seront eux-mêmes données. Or, cette posture philosophique, si nous en acceptons les postulats, oblige à reconnaître le caractère structurant de l'expérience collective et historique. Ce sont précisément ces règles et ces contraintes auto-imposées qui, sans pouvoir prétendre à une validité définitive ou transcendante, fixent les cadres de la vie communautaire, les règles du débat public, les normes morales et toute autre procédure utile à la qualité de vie humaine.

La vie effective et culturelle des hommes dans sa puissance auto-législatrice met à mal, cependant, l'approche abstraite ou universaliste, puisqu'il apparaît difficile de cerner ce qui est universel à priori. Nous reconnaissons là cette tension majeure entre deux postures philosophiques tranchées et incompatibles : le transcendantalisme classique imposant le modèle philosophique idéal de la Cité idéale; l'immanence, spinoziste en l'occurrence, qui entend précisément substituer au savoir-vrai platonicien traversant le premier modèle, une politique désacralisée, épurée le plus possible de ses références mystificatrices. Cette philosophie politique impose donc un premier détour ontologique

par le collectif que Rousseau complétera par le principe de la souveraineté populaire alors identique à la pensée du peuple lui-même quand celui-ci pense l'être commun.

Les propositions de Spinoza sont à la fois souples et exigeantes pour le citoyen dans la mesure où la législation générale et la personnalité spirituelle nouvellement constituée, contraignent au respect absolu de ce qui a été convenu collectivement. Difficile qu'il en soit autrement, dès lors que l'autorité politique devient essentiellement puissance de la multitude. L'individu est assujéti à une exigence d'édification d'un monde commun et de création collective, bien qu'il demeure en définitive le seul dépositaire de sa puissance naturelle. La conscience de l'homme-citoyen, sans être enfermée dans le monde social, ne peut donc se tenir pour affranchie dans sa manière de se penser elle-même. Aussi faut-il pouvoir disposer des problèmes normatifs et politiques induits par la coexistence sociale, celle-ci organisée en réseaux de toute sorte. Spinoza, comme plus tard Rousseau, approche d'une singulière façon la question de la normativité et du droit positif. La condition pré-politique est dépourvue de valeurs ou de normes internes susceptibles de commander des conduites obligatoires. Ces règles et ces codes moraux deviennent alors affaire de conventions, de contrat et de consentement. La normativité est institution du politique qui organise alors la recherche de l'utile propre de façon à satisfaire les puissances individuelles.<sup>50</sup> Il revient en définitive à l'autorité politique de formuler une solution normative au problème de la justice, de protéger les individus d'antagonismes destructeurs et de préserver l'intégrité communautaire. Elle doit élaborer des normes communes et rationnelles fixant les termes d'une juste coopération sociale et la possibilité individuelle de poursuivre un projet de vie propre.

Cette conception de l'autorité politique et de son rôle moralement déterminant s'articule aux idées de liberté et de raison alors concevable comme une faculté précaire, jamais entièrement constituée; une faculté qui n'enjambe pas le monde mais s'accomplit dans l'intimité même des événements, des sollicitations et de la réunion surtout des hommes individuellement passionnels. La raison, cas de figure de la puissance naturelle du conatus, est à comprendre comme une activité auto-structurante

---

<sup>50</sup> YOVEL, Yirmiyahn : *Spinoza et autres hérétiques*, Seuil, p. 1991 :

qui donc progresse historiquement. Sans doute devons-nous créditer Spinoza de l'avoir définie dans les termes d'une puissance native de l'entendement qui façonne ses instruments intellectuels accroissant, ce faisant, ses propres forces et produisant de nouvelles œuvres d'où pourront être tirés d'autres instruments<sup>51</sup>. Processus de construction activé par la passion du savoir et progressant vers la sagesse tout à l'extrémité du continuum épistémologique classique.

Mais, la raison spinoziste implique l'impossibilité intrinsèque d'une indépendance absolue ou, pour le dire autrement, l'indissociabilité de la situation individuelle et historique. Elle indique d'elle-même aussi que la paix qui lui est nécessaire est impossible à l'état naturel et que seule la communauté publique permet d'instaurer cette obligation de socialité qui convient au genre humain<sup>52</sup>. Le déploiement des facultés rationnelles dépend de ce processus qui dégage les hommes d'une socialisation passionnelle pour les faire entrer dans une forme de socialisation quasi-rationnelle propre à l'état civil et politique. Le politique devient puissance commune des conatus et la raison manifestement collective : l'homme vivant sous l'égide de la raison et selon les décrets communs est plus libre que dans la solitude. Le droit naturel n'est pas pour autant aboli puisque l'homme agira dans un état comme dans l'autre, conformément aux lois de sa nature et selon ses intérêts vitaux. Cette pensée politique atteste alors une mise en tension systématique et récurrente du singulier et du collectif.

L'idée des passions qui s'affrontent, autant qu'elles se partagent d'ailleurs, soulèvent d'elle-même, et puissamment, la question de la communauté. Étienne Tassin et Patrice Vermeren en fournissent une formulation moderne reconduisant dans des termes presque identiques la problématique spinoziste du désir individuel affronté au vivre ensemble des hommes: *«Car, s'il n'y a pas à proprement parler, de passions collectives, il n'y a en revanche, guère de passion qui ne s'éprouve dans le partage et le mette en question. Reconduisant inlassablement l'énigme d'une expérience*

---

<sup>51</sup> SPINOZA, Baruch, *Réforme de l'entendement*, Œuvres complètes. Gallimard, 1954.

<sup>52</sup> SPINOZA, Baruch : *Traité théologico-politique*, Œuvres complètes, Gallimard, 1954.

*absolument privée et intime dans laquelle est toujours là à l'épreuve la possibilité du lien social et d'une communauté publique».*<sup>53</sup>

L'exigence éthique repose alors sur un effort de composition collective dérivé du choix intense et dramatique qui toujours confronte les hommes - vivre ou être détruit - qui force l'alliance et opère comme principe fondateur de la communauté publique. Ici l'existence absolue primordiale du conatus se transforme, par nécessité logique, en existence relative : l'amour de soi ne peut pas ne pas être éventuellement altéré par la reconnaissance de l'existence des autres. Aussi, le citoyen découvre-t-il que l'ordre légal autonome, fondement de la puissance politique, est le produit même de la raison dont la norme sera de refréner les appétits et de rendre les conduites plus prévisibles. La raison humaine devient ainsi quasi-objective indiquant à chacun la nécessité d'une recherche engagée de l'intérêt collectif. Le devenir de l'homme ne peut être qu'historique. C'est ce qui sera plus tardivement compris du concept rousseauiste de la perfectibilité, principe de développement des facultés humaines dans le cadre même de la vie sociale. Mais comment ce corps unique mû par une volonté commune assume-t-il la puissance collective, et jusqu'où s'étend son droit souverain? Jusqu'où, d'autre part, l'individu peut-il agir selon le diktat de sa propre raison contre le décret commun et quelle forme de justification peut alors être consentie aux désirs individuels?

Spinoza démontre qu'il n'y a pas incompatibilité entre cette liberté de jugement propre à l'homme et la coexistence sociale dans un État politique véritable. Aucun homme ne doit renoncer à l'exercice de son jugement ni s'incliner devant le jugement d'un autre. De même l'État ne peut pénétrer l'esprit citoyen et l'assujettir à un modèle idéal transcendant, le fixer à des normes morales a priori. Toute législation nationale doit donc nécessairement en tenir compte car le citoyen est et reste le premier et principal bénéficiaire du droit positif. Le pouvoir politique doit intégrer, par conséquent, le principe des souverainetés individuelles et l'indépendance foncière des citoyens, elle-même, indissociable de l'usage de la raison. La philosophie politique de Spinoza est à comprendre alors comme une véritable écologie de la raison publique.

---

<sup>53</sup> Dans *Le partage des passions*; Répliques contemporaines, Art Édition, 1992, p. 13;

Aussi, la liberté, visée essentielle de l'État, trouve-t-elle son ultime perfection dans cette raison qu'il faut protéger contre toute forme d'unanimisme idéologique. Les hommes, s'ils doivent agir en commun dans leurs propres intérêts, n'ont pas à penser en commun demeurant, quoi qu'il advienne, maîtres de leurs propres pensées. L'autorité politique dans sa puissance souveraine ne peut cependant partager ses prérogatives, au risque d'aliéner son droit propre et d'exposer la société civile à un retour brutal à l'état pré-moral. Du coup, l'établissement constitutionnel de la société promettant la régulation communautaire des passions interdit au citoyen de continuer à vivre selon sa fantaisie et de s'ériger en seul arbitre de sa conduite personnelle. L'État doit cependant organiser la vie communautaire selon des critères légaux raisonnables, éviter de dénaturer l'homme toujours en droit de persévérer sans son être biologique et spirituel.

Le respect absolu du citoyen forme manifestement le noyau central de la philosophie politique de Spinoza. L'autorité politique ne gagne rien, ni en puissance, ni en utilité publique à imposer des fausses croyances, à forcer ses sujets à penser, sentir et agir contre toute logique. Pour Spinoza, toute obligation incompatible avec l'intérêt vital des citoyens eux-mêmes, devra donc être soustraite du code national. C'est d'ailleurs l'obéissance majoritaire aux lois qui atteste du caractère raisonnable des normes nationales et légitime les contraintes exercées sur le citoyen par l'autorité publique. Ce dernier ne saurait, cependant, se placer en position de supériorité et de transcendance relativement aux réseaux de relations qui le composent.<sup>54</sup> Le principe contractualiste et la raison publique ne procèdent donc pas d'un calcul utilitaire et la combinaison reste toujours possible entre la libre expression et la puissance publique : combinaison souhaitable et nécessaire dans la mesure où la faculté de juger librement demeure le propre de l'homme et une exigence incontournable de la vie publique; combinaison utile aussi car l'indépendance de l'esprit contribue à la prospérité et à la stabilité de la société.

---

<sup>54</sup> TOSEL, André: *Spinoza et le crépuscule de la servitude*, Aubier, 1984;

Le double défi posé par la philosophie spinoziste consiste dans l'aménagement d'un cadre de vie communautaire sans pour cela compromettre la libre communication. Ce qui revient à rejeter le préjugé finaliste de l'être collectif et à répondre de l'exigence d'ouverture dialogique. Position tout à fait conséquente avec le trait immanentiste de la théorie faisant de la communication sociale la seule condition interne de rationalité. Ni l'individu, ni la communauté historique ne peuvent, en effet, faire l'économie des contraintes rationnelles. L'engagement contractuel par lequel les hommes abandonnent des prérogatives du droit naturel et transfèrent leur puissance vers la collectivité demeure alors un acte produit et reproductible. Et comme les hommes ne naissent pas citoyens, il revient à l'État de prendre des dispositions d'éducation à l'esprit civique et de définir une législation rationnelle et raisonnable. Que l'esprit civique se porte mal, le résultat est uniquement imputable à la nation.

Spinoza, adversaire de la tradition et nietzschéen avant la lettre, n'assimile pas la paix à l'absence de guerre. La paix est une situation positive – désignons-la par avance en termes d'amitié civique - et requiert une certaine force de caractère. Une communauté politique viable et saine ne saurait reposer sur l'apathie des sujets et la mentalité grégaire. Définissable par la raison, elle est seule capable d'augmenter la puissance véritable des individus, donnant d'ailleurs à la raison elle-même sa première véritable physionomie. Mais qu'est-ce qui, dans le développement de l'esprit civique et de la raison publique est conservé de ce fondement passionnel de la vie humaine?

Pour Spinoza, l'élaboration d'un espace public de citoyenneté reste en définitive rivée à l'immanence passionnelle. Ce postulat anthropologique conduit, selon nous et en toute logique, à l'idée d'une érotique de l'espace comme condition générale du vivre-ensemble. L'espace public requiert la force du désir, cette forme incompressible d'énergie vitale qui définit l'individualité et la fait agir; il est le lieu de réalisation du désir qu'il développe et réoriente de multiples façons et selon des parcours culturalisés toujours particuliers. Que l'espace public soit contraignant par ses normes, qu'il fasse obstacle à l'expression trop intense des énergies libidinales, c'est bien le jeu pulsionnel qui lui donne, en dernière instance, tout son relief, sa valeur d'intensité et son

intérêt.<sup>55</sup> Difficile alors d'équilibrer les forces associationnistes ou isolationnistes qui fournissent au vivre ensemble des hommes sa logique contradictoire. Aussi est-ce bien l'expression publique des opinions qui amène les hommes à relativiser l'importance de leurs intérêts exclusifs, à donner à l'expression et à l'actualisation des désirs, un caractère plus raisonnable. Quelle autre façon de surmonter l'urgence brutale des passions? Ici, une alchimie fondamentale plie les choses à l'ordre humain.

Il nous semble devoir insister cependant sur l'acte éminemment révolutionnaire par lequel - pour l'annoncer déjà dans les termes de Rousseau - la liberté se donne à elle-même son propre motif. L'homme ne doit-il pas tracer une ligne de partage à l'intérieur de lui-même, entre l'individu et le citoyen qu'il est tout à la fois. Comme si une division ontologique dans la constitution humaine elle-même devenait nécessaire au principe normatif. Ce trait est particulièrement accusé dans la philosophie de Rousseau pour qui le citoyen, comme répondant de la volonté générale, change mentalement de registre. L'homme de l'ordre politique devient dépositaire de la mentalité politique impersonnelle requise à l'élaboration de la volonté générale. Sa théorie contractualiste prolonge et affermit l'idée de la citoyenneté démocratique qu'elle développe cependant selon les termes plus radicaux d'une personnalité juridique et de son corollaire obligé, la préservation de l'espace vital du politique. La contrainte du droit et les règles de la coexistence accompagnent donc, à terme, la formation de la personnalité moderne, offrant au désir de liberté, le support et la canalisation qu'il lui faut pour s'accomplir.

Cette conception de la communauté politique obéit à la double exigence de l'affirmation naturelle des libertés et de la résistance du droit. Aussi, l'enjeu important, selon nous, celui-là même qui ordonne la philosophie de politique de Rousseau, est-il celui d'une transformation radicale de l'homme en citoyen, par quoi l'unité désir s'accorde à la conscience de l'homme civilisé. Ce sont bien alors des valeurs communautaires qui, au-delà d'une visée universalisante, s'institutionnalisent dans la communauté de droit, à travers l'idée de citoyenneté.

---

<sup>55</sup> Voir à ce propos *La société des individus* de Norbert Élias, Agora, 1987. Regard pénétrant sur les liens de dépendance réciproque au fondement même de la société. De même que la fine analyse de Raymond Ledrut : *L'homme et l'espace*, dans Histoire des mœurs, La pléiade, 1991.

### *L'aliénation fondatrice de la vie communautaire.*

La solution inédite de Rousseau rejette après Spinoza le rôle purement instrumental de l'État et du lien politique dont la seule fonction serait de garantir la sécurité des personnes et la protection frileuse de leurs projets de vie. Le pacte fondateur repose plutôt sur le principe d'un engagement réciproque conférant à la communauté politique une forme associative particulièrement contraignante. La puissance théoriquement constituée de la volonté générale reste à cet égard justifiable dans la mesure où elle protège de la domination d'autrui. L'idée centrale du pacte social, qui d'ailleurs substitue la justice à l'instinct, confère au principe communautaire son caractère de nécessité aussi bien philosophique que politique. L'attachement patriotique, condition d'avènement de la citoyenneté, est alors pensé comme appel de l'universel et sollicitation à penser la chose publique dans les catégories de l'universel.

L'approche éminemment juridique et égalitariste de Rousseau repose sur un principe relativement simple : «*Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir.*»<sup>56</sup> La force représente d'ailleurs un fondement trop incertain pour le Droit et pour la moralité : si le Droit est fondé sur la force, il s'effondre lorsque la force disparaît; si la moralité est placée sous l'égide des contraintes, la conscience du devoir moral s'affaiblit lorsque les contraintes en viennent à faire défaut. Et si force n'est pas droit, seules les puissances légitimes méritent obéissance. C'est donc ce principe qui, rejetant l'autorité naturelle d'un homme sur un autre, impose l'idée de conventions librement consenties comme seul fondement légitime du commandement humain.

L'aliénation, si elle est possible à certains égards, ne peut toutefois comprendre la liberté naturelle, ce qui reviendrait, pour Rousseau, à renoncer à sa propre humanité. L'examen des deux cas de l'esclavage et de la guerre, cas de figure d'un pouvoir de domination illégitime, prépare en fait l'argumentation générale du philosophe sur la nécessité d'une première convention par quoi sont abandonnées volontairement

---

<sup>56</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Le contrat social*, La Pléiade. Œuvres complètes, p. 354;



certaines prérogatives naturelles. La convention tire ici toute sa valeur de ce qu'elle atteste d'un libre consentement des volontés : soumettre une multitude est une chose, régir la société en est une autre. Le principe associatif et la délibération publique qui le rend possible confèrent à la seconde forme sa supériorité ontologique sur la première, laquelle ne tient aucun compte du bien public et de la qualité du corps politique. Rousseau pose le problème associatif en ces termes : « *Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant* ». <sup>57</sup>

La solution à ce problème doit donc en passer par le contrat social reposant sur le principe d'une aliénation totale des droits à toute la communauté. Cette première condition s'adoucit cependant du fait de l'inscription générale de tous dans cette logique communautaire. Tant et si bien que ceux qui rendraient le prix de l'association plus élevé pour les autres se mettraient en position de rupture du contrat social. L'aliénation, deuxième condition interne au pacte associatif, doit être faite sans réserve de façon à assumer une transcendance complète des intérêts particuliers, une assurance absolue qu'un supérieur commun ordonne les égoïsmes respectifs. Le principe du donnant donnant conditionne, enfin, le pacte social, *chacun se donnant à tous ne se donne à personne*. Les termes du contrat social deviennent alors très explicites : « *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance dans la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout* ». <sup>58</sup> Et non seulement le contrat social ouvre-t-il un ordre public redevable au citoyen mais lui conserve la prérogative absolue de définir la normativité politique. Il est ainsi fait membre actif du souverain qui, par l'effet contraignant de la réciprocité, ne peut poursuivre un intérêt contraire aux particuliers qui le composent.

La visée essentielle de ce modèle contractuel consiste donc à faire sortir les humains du

---

<sup>57</sup> Ibid, p. 360.

<sup>58</sup> Ibid, p. 361;

registre pré-politique de la dépendance et de la domination en accordant l'individualité au principe régulateur de la citoyenneté. L'équilibre des droits et devoirs réciproques dépend en définitive de cette correspondance entre l'individu et le citoyen, du passage de l'homme naturel du désir à l'homme social du devoir. L'idée de liberté naturelle dépendante des forces propres à chacun, est en cela distincte de la liberté civile, celle-là limitée par la volonté générale telle qu'elle doit s'exprimer dans l'ordre juridique. Seule l'instauration d'un état civil permet la liberté morale en tant que telle : *«l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté»*<sup>59</sup>. Il faut rompre avec un état d'alerte dévastateur pour l'âme qui alors se perd dans une gestion exagérément défensive du monde. Alors, non seulement le pacte social maintient-il l'égalité naturelle, mais impose une égalité morale rectifiant les inégalités éventuellement créées par l'inégalité des forces physiques et intellectuelles.

Le principe souverain chemine dans le dispositif conceptuel de Rousseau en construisant le peuple comme l'unique référent du discours légal. Gérard Mairet offre la meilleure synthèse possible de ce principe dans l'évolution de la pensée politique moderne : *«La signification du principe de souveraineté est donc de libérer le peuple, d'en libérer les forces et les puissances, de faire se rencontrer la liberté et le peuple. La vie politique devient ainsi le récit de cette rencontre et la pensée de la souveraineté est la pensée de la liberté du peuple»*.<sup>60</sup> Rousseau instaure de toute évidence cette pensée du peuple comme acteur politique ontologiquement orienté vers la recherche du bien commun : *«La volonté générale peut seule diriger les forces de l'État selon la fin de son institution, qui est le bien commun»*.<sup>61</sup>

La volonté générale, substance même de la souveraineté populaire, plus constante que les volontés particulières, est à la fois inaliénable et indivisible; droite et infaillible aussi pour autant qu'elle soit animée par le principe d'utilité publique. Les égarements dans la délibération populaire s'expliquent du reste par la tromperie du peuple ou son

---

<sup>59</sup>Ibid, p. 366-367.

<sup>60</sup> MAIRET, Gérard. *Le principe de souveraineté, histoires et fondements du pouvoir moderne*. Gallimard, 1997, p. 127.

<sup>61</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Le contrat social*, La Pléiade. Oeuvres complètes p. 368:

fractionnement en groupes d'intérêts. Aussi, le lien politique de citoyenneté doit-il parer à cette fracture du corps politique incitant chaque individu à ne s'exprimer que d'après son propre jugement.<sup>62</sup> Il faut bien voir que le primat de la volonté générale repose sur la distinction entre personne publique et personne privée, entre individu et citoyen. L'aliénation de la liberté du citoyen et d'une partie de ses biens n'est requise que dans la mesure de son utilité à la préservation du bien public, rempart normatif, en quelque sorte, contre la dérive absolutiste. C'est cette loi de la raison qui fonde en définitive le jugement souverain. L'aliénation fondatrice de la vie communautaire exige des engagements mutuels, obligatoires parce que mutuels. La nature de ces engagements, loin de requérir le principe du sacrifice de soi, est telle qu'en les remplissant le citoyen travaille aussi bien pour lui-même que pour les autres: *«il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot chacun, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous»*.<sup>63</sup>

Nous parvenons ici à un tournant capital du Contrat social: *«Ce qui prouve que l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérive de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l'homme, que la volonté générale pour être vraiment telle doit l'être dans son objet ainsi que dans son essence, qu'elle doit partir de tous pour s'appliquer à tous... et qu'elle perd sa rectitude naturelle lorsqu'elle tend à quelque objet individuel et déterminé; parce qu'alors jugeant de ce qui nous est étranger nous n'avons aucun vrai principe d'équité qui nous guide»*.<sup>64</sup> Il s'ensuit que, ce qui généralise la volonté n'est pas tant l'expression dominante d'une majorité de voix, mais l'intérêt commun à la base même du lien social. Seul le respect de l'intérêt général peut alors permettre aux délibérations communes de rencontrer l'exigence fondamentale de l'équité. L'égalité des conditions et des droits informe, pour le dire autrement, l'ensemble de la démarche contractuelle. L'idée d'une convention légitime du corps politique entre les citoyens rend d'ailleurs théoriquement

---

<sup>62</sup> La pensée corporatiste devient donc une perversion de la souveraineté populaire et non une modalité de sa manifestation;

<sup>63</sup> Ibid, p. 373;

<sup>64</sup> Ibid, p. 374;

impossible l'abus de souveraineté: *«Tant que les sujets ne sont soumis qu'à de telles conventions, ils n'obéissent à personne, mais seulement à leur propre volonté»*.<sup>65</sup>

Ainsi peut-on dire que le pacte social reste foncièrement avantageux pour l'individu qui troque alors son indépendance naturelle pour une liberté civile et une sécurité moins incertaines.<sup>66</sup> Aussi, le principe normatif de réciprocité doit-il gagner le monde empirique en assortissant l'acte contractuel d'une réelle législation. Il convient pour cela de distinguer le décret gouvernemental de l'acte de souveraineté populaire. Le gouvernement et ministre du peuple servant précisément à l'énonciation des volontés populaires, assume alors cette mission civilisatrice par quoi les solitudes naturelles se transforment en solidarité citoyenne ordonnée à la recherche du bien public.

La liberté et l'égalité sont les éléments constitutifs du bien public. Il ne s'agit donc pas tant d'égaliser les degrés de puissance ou des richesses, que de produire et maintenir les libertés civiles et politiques, d'accorder l'intérêt particulier à l'intérêt général. Cette configuration inédite du pouvoir politique place donc le citoyen dans le double statut de souverain et de sujet. Il commande au gouvernement comme souverain mais le subit, par ailleurs, comme sujet au moment où s'appliquent dans la réalité empirique les décrets de la volonté générale qu'il édifie avec tous les autres citoyens.<sup>67</sup> Le peuple tire tout sa puissance de son rassemblement et de ses possibilités délibératives.

---

<sup>65</sup> Ibid, p. 375;

<sup>66</sup> C'est le cadre législatif qui formalise, à toute fin pratique, les paramètres manquants de la justice à l'état naturel. Il implique la relation intégrale du peuple à l'égard de lui-même et non à l'une de ses composantes et qui, si elle l'amputait ainsi d'une partie de lui-même, le priverait de sa généralité essentielle. Ainsi la loi civile promulguée par la volonté générale des citoyens doit-elle considérer les sujets globalement et faire abstraction des particularismes. C'est à cette seule condition que les lois peuvent être justes et compatibles avec la liberté citoyenne.

<sup>67</sup> C'est précisément la rupture d'équilibre entre ces trois termes, citoyenneté souveraine, gouvernement et sujets particuliers qui conduit au désordre anarchique ou au despotisme. Les différentes catégories de lois qui structurent cet ordre civil laissent apercevoir chez Rousseau une position philosophique à la fois libérale et communautarienne : les lois politiques propres au cadre constitutionnel; les lois civiles inscrivant chaque citoyen dans une double logique d'indépendance à l'égard des autres citoyens et de dépendance à l'égard de l'État; les lois criminelles sanctionnant la désobéissance aux autres lois; les lois non écrites, enfin, *«qui ne se gravent ni sur le marbre, ni sur l'airain, mais dans les cœurs des citoyens»*. Il s'agit des mœurs et des coutumes qui conservent le peuple dans l'esprit de son institution.

Mais la citoyenneté ne va pas de soi. Rousseau est radical sur ce point : «*sitôt que le service public cesse d'être la principale affaire des citoyens, et qu'ils aiment mieux servir de leur bourse que de leur personne, l'État est déjà près de sa ruine*». <sup>68</sup> Et dès lors que le peuple ne marche plus au combat pour défendre sa liberté et ne se rend plus au Conseil pour délibérer, le pouvoir représentatif peut s'introduire entre l'autorité souveraine et le gouvernement. Ce qui explique aussi que l'engagement civique devient monnayable et incompatible avec la liberté citoyenne. Le bonheur commun est pourtant l'affaire du citoyen et l'élaboration de la volonté générale n'est possible qu'à la condition de cette participation démocratique directe.

L'affaiblissement de l'amour de la patrie ou de l'esprit citoyen, comme d'ailleurs la montée du parlementarisme, témoigneraient de la dégénérescence de l'État. Rousseau refuse en fait le principe représentatif dans la mesure où la souveraineté, en son principe même, ne peut être représentée et aliénée. Les députés, en d'autres mots, ne peuvent représenter telle chose que la volonté générale. La société civile a ses inconvénients, certes, mais jamais ceux-ci ne pourront justifier la servilité et la misérabilité qui accompagnent l'abdication populaire de la souveraineté. Un peuple représenté n'existe plus. Aussi faut-il faire naître chez les individus l'esprit civique indispensable à l'élaboration de la volonté populaire et à la formulation correspondante du bien commun. Ce qui ne va pas sans peine. L'individu toujours soucieux de son propre intérêt, aperçoit en effet difficilement les avantages qu'il peut retirer des privations continues qu'imposent les lois.

C'est pourquoi le développement de l'esprit civique se présente comme l'enjeu politique fondamental introduisant dans l'ordre de la pensée un certain type de socialité politique. Aussi est-ce bien le rapport contractuel et l'idée en apparence problématique d'une religion civile qui définissent le mieux la nature du lien politique en jeu ici. Le contrat social passé de tous formalise et transforme en fait profondément le lien social en lien politique de citoyenneté : «*Les citoyens devenus magistrats passent des actes*

---

<sup>68</sup> Ibid, p. 428

*généraux aux actes particuliers et de la loi à l'exécution».*<sup>69</sup> La religion civile, par contraste avec trois autres formes de religion, récapitule les traits essentiels de ce contractualisme politique; elle réclame le développement et le maintien de l'esprit social ou civique; elle renouvelle les capacités réformistes cohérentes avec les décrets de la volonté générale; elle inspire et nourrit, enfin, l'identification patriotique et l'unité sociale. Cette force de liaison-là, par où d'ailleurs le terme de religion prend tout son sens, demeure cohérente avec l'idée de liberté de pensée dans la mesure où le droit conféré par le pacte social au souverain respecte, sans toutefois les dépasser, les bornes de l'utilité publique. Ainsi, l'État n'est-il concerné que dans la mesure où les préceptes moraux convenus présentent quelques incidences sur la socialité générale des concitoyens. L'intolérance, par conséquent, qu'elle soit civile ou théologique, devrait à ce titre être bannie : *«Partout où l'intolérance théologique est admise, il est impossible qu'elle n'ait pas quelque effet civil; et sitôt qu'elle en a, le Souverain n'est plus souverain, même au temporel».*<sup>70</sup> Il faut donc rejeter le principe même d'une religion nationale exclusive et au contraire tolérer toutes celles qui tolèrent les autres.

Le postulat anthropologique qui ordonne ici le raisonnement se laisse ainsi comprendre en termes d'amitié civique. Si les hommes, en effet, sont relativement solitaires et pacifiques à l'état naturel, ils sont devenus ennemis à l'état social où domine le conflit des amours propres. Le pacte politique et l'institution concomitante de la citoyenneté s'avancent alors comme la seule réponse logique à cette condition mortifère. Et le rapport qui s'établit explicitement entre égalité morale et impartialité insiste tout autant sur la relation que chaque individu entretient avec lui-même que sur celle qu'il développe avec sa communauté. L'éthique de la citoyenneté semble bien naître ici d'une division ontologique effectuée à l'intérieur de chaque individu. Tout ce processus politique par lequel les hommes pactisent ensemble et élaborent des règles de vie communes requiert, à sa face même, un nouvel équilibre des forces à l'intérieur du moi, une certaine tournure politique du caractère et une conversion du regard sur les exigences légitimes d'autrui. Aussi bien le point de vue personnel et les exigences individualistes que le point de vue impersonnel reposant, celui-là, sur les exigences de

---

<sup>69</sup> Ibid, p. 433;

la collectivité sont-ils légitimes et nécessaires. La perspective impartiale commande ici l'égalité et l'amitié universelles.<sup>71</sup> Pacte social, pacte d'amitié.

La philosophie de Rousseau maintient le principe du lien de fraternité universelle et établit une physionomie morale complexe de l'amitié entrevue comme l'expérience intime du contrat. Elle paraît à cet égard osciller sans cesse entre la quête de l'amitié et la conquête de la solitude, mouvements en quelque sorte indécidables du cœur et de la raison. L'expérience de l'amitié s'affirme alors à la fois comme mise à l'épreuve du lien social et comme puissante révélatrice des identités singulières. Vertu de relation essentiellement, l'amitié se présente chez lui comme un véritable antidote à l'aridité des rapports sociaux. Une civilisation dépravée se remarquerait d'ailleurs pour lui à la dégradation des rapports amicaux : «*Plus d'amitiés sincères; plus d'estime réelle; plus de confiance fondée*»<sup>72</sup>. Ce type très particulier de lien social, à la jonction même de l'exceptionnel et de l'universel, est un produit dérivé, pourrait-on dire, de la sympathie naturelle, loi universelle de l'humanité. De cette étroite parenté avec le mouvement de la sympathie émergera le style particulier de l'amitié qui, comme le souligne William Acher «*s'alimenterait aux sources de la sensibilité générale et s'approprie les émotions de la vie morale*».<sup>73</sup> Ceci explique que nous retrouvions toujours la donnée sensible permanente dans le concept rousseauiste de l'amitié. L'autre nom du besoin d'autrui ou du besoin d'aimer, l'amitié est à penser dans les termes d'une faim ontologique tel que nous le révèlent d'ailleurs les *Confessions*<sup>74</sup>

Aussi est-il possible de repérer dans l'économie générale de l'œuvre de Rousseau une déontologie de l'amitié qui réclame son code langagier et ses fondements contractuels. Nous y trouvons les devoirs moraux d'intimité et d'élection, de loyauté et de défense réciproque; devoir de bienfaisance aussi comme il se doit entre membres unis d'une petite société; devoirs rigoureux, enfin, d'estime, de confiance mutuelle et

---

<sup>70</sup> Ibid, p. 467;

<sup>71</sup> Cet aspect a été développé très explicitement par Thomas NAGEL dans *Égalité et partialité*, Presses Universitaires de France, 1994;

<sup>72</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques : *Discours sur les sciences et les arts*, Pléiade, III, p 8;

<sup>73</sup> ACHER, William : *Jean-Jacques Rousseau écrivain de l'amitié*, p. 35;

<sup>74</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Confessions*, I, p. 414;

d'authenticité : *«Moi qui ne sais me déguiser avec personne, comment me déguiserais-je avec mes amis? et dussent-ils m'en estimer moins je veux qu'ils me voient toujours tel que je suis, afin qu'ils m'aident à devenir tel que je dois être»*.<sup>75</sup> L'amitié jette ainsi les bases d'une morale individuelle nouvelle, provoque un nouvel élan de la volonté morale ainsi que l'a relevé Ernst Cassirer : *«Ce n'est pas une simple sensibilité qui se fait jour dans le sentimentalisme de Rousseau mais une force morale et une nouvelle volonté morale»*.<sup>76</sup> Ici, le climat de l'amitié sert aussi bien la formation de la personnalité morale que le développement de la sensibilité. Devoir de franchise, confiance et respect complète cette déontologie : *«Mais trahir la confiance de l'amitié, violer le plus saint de tous les pactes, publier les secrets versés dans notre sein, déshonorer à plaisir l'ami qu'on a trompé, et qui nous respecte encore en nous quittant, ce ne sont pas là des fautes, ce sont des bassesses d'âme et des noirceurs»*.<sup>77</sup> Nous ne saurions trop insister sur le pouvoir moralisant de l'amitié tant il est vrai que, dans l'œuvre de Rousseau, le sentiment lui-même commande la conduite morale de sorte que l'éthique en cause reste toujours une éthique du sentiment. L'amitié, si elle est chevillée à une dynamique d'attachement affectueux et d'union des esprits n'en est pas moins cependant compatible avec l'esprit de liberté : *«Premièrement je veux que mes amis soient mes amis, et non pas mes maîtres; qu'ils me conseillent sans prétendre me gouverner, qu'ils aient toutes sortes de droits sur mon cœur, aucun sur ma liberté»*.<sup>78</sup>

Il semble bien que cet effort de conciliation de l'amitié et de la liberté, ait évolué vers le schéma juridique de l'engagement emprunté à la notion de contrat. L'amitié, nous dit Acher commentateur de Rousseau, est *un paysage moral*, un composé de tendresse, de loyauté, d'authenticité et de respect mutuel. Mais, encore fallait-il *«qu'une réciprocité fût maintenue, et que la sanction de son absence trouvât sa justification dans la structure même, logique et juridique, prêtée à la relation d'amitié. Pour*

<sup>75</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques : *Correspondance complète*, V, p. 19, no. 609;

<sup>76</sup> CASSIRER, Ernst: *La philosophie des Lumières*, Éditions de Minuit, p. 272;

<sup>77</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques : *Confessions*, VIII, Œuvres complètes, p. 358-359;

<sup>78</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques : *Correspondance complète*, IV, p. 198, no. 494;



*Rousseau l'amitié sera l'expérience intime du contrat*». <sup>79</sup> Placer le sentiment amical sous l'égide d'une structure, en l'occurrence contractuelle, peut certes paraître étonnant. Mais toujours il s'agit chez Rousseau d'un contrat pour rester libre. L'amitié, pas plus que toute autre forme de relations humaines, ne peut échapper à cette catégorie fondamentale de l'engagement contractuel. L'amitié c'est le contrat social appliqué aux relations humaines; une forme d'engagement à l'égard d'autrui qui, débordant la simple spontanéité ou la sphère d'une stricte intimité, impose son code et sa logique propre.

Il faut à cet égard rappeler l'orientation générale du deuxième *Discours*. Ce qui s'en dégage, c'est bien l'éthique de la solitude sauvage et une théorie du moi dépouillé de ses acquis de civilisation, de ses rapports sociaux et structurants à autrui. Aussi faut-il comprendre le légalisme de Rousseau, et par extension la nature du contrat d'amitié qu'il ébauche dans son œuvre, en référence à l'impératif de sauvegarde de liberté qui est à la base même de tout contrat et de l'entrée en société. Sa théorie du contrat social, dont l'expérience amicale paraît être l'application logique particulière, a ménagé à l'individu les aires de retranchements nécessaires à son identité psychologique et à son intégrité morale. Cette idée sera largement reprise et creusée dans la philosophie contemporaine depuis Nietzsche : l'amitié comme respect de la juste distance entre des individus libres. Plus encore, une commune passion pour la distance.

Ce couple conceptuel que forment en dernière analyse les notions de respect et de distance, fournit la base apparemment de l'expérience amicale. Même ami de l'autre, l'homme de Rousseau qui s'engage et se commet dans l'amitié se réserve un espace d'intimité où n'entreront que ceux qu'il veut bien accueillir, pour le temps qui lui conviendra et selon les modalités qu'il lui plaira de fixer. La question reste ouverte cependant quant à la fonction médiatrice de l'amitié par quoi la conscience mise à l'épreuve du lien social, se saisit et se révèle à elle-même. Qu'est-ce qui importe alors

---

<sup>79</sup> ACHER, William : *Jean-Jacques Rousseau, écrivain de l'amitié*, p. 145. À en croire cet auteur, Rousseau serait demeuré ambigu sur ce point. Le sens de ce détour obligé vers l'autre pour mieux revenir jusqu'à soi reste énigmatique et sans doute tributaire de notre compréhension du narcissisme avéré du rêveur solitaire.

vraiment chez Rousseau du médiateur ou de la médiation? Si l'ami nous révèle à nous-même, qu'en est-il de sa valeur intrinsèque?

La réflexion sur le modèle politique de l'amitié, modèle d'ores et déjà assujetti à une logique contractualiste, doit emprunter d'autres voies. Ce sera celle que nous invite à prendre John Rawls dont la réflexion prolonge et renforce à plusieurs égards la philosophie contractualiste de Rousseau. Nous entendons maintenant démontrer en quoi sa théorie de la justice met à disposition un schéma conceptuel pertinent pour penser le lien de citoyenneté, capable surtout d'imposer un fondement rationnel légitime aux liens communautaires. Cette réflexion sur l'expérience de l'appartenance politique dans le prolongement cette fois du principe aristotélien de l'amitié civique sera donc ramenée à la relation fondamentale plus explicite entre justice et amitié civique. Il faut saisir, nous semble-t-il, la puissance logique de ce rapport dans la mesure où la médiation publique des désirs repose sur l'idée d'un espace public de délibération susceptible de délivrer des normes éthiques valables universellement et de définir des accords politiques durables. C'est précisément en ces termes qu'il faut, nous semble-t-il, affronter le problème de la négociation dialogique propre à l'espace public d'où s'effectue en définitive l'épreuve politique de la liberté et de l'altérité.

Rousseau puis Kant ont ouvert un espace fondateur de la liberté morale qu'ils ont par la suite imposé comme une donnée d'anthropologie philosophique durable et décisive. Rawls, pariant à son tour sur le pouvoir humain d'émancipation de la pure factualité, l'accorde à l'idée de justice, vertu publique primordiale. Aussi, poussera-t-il la raison humaine dans ses derniers retranchements, là où elle agira voilée et moins curieuse, concentrée sur l'essentiel et donc moins bavarde. Là où elle s'impose une discipline discursive telle que pourront en sortir des principes susceptibles d'emporter le consentement unanime. Une théorie du lien social et politique chevauche ici celle du jugement pratique. Mais la démarche implique une posture épistémologique relativement inconfortable : savoir ce qu'il faut ignorer, oublier ce qu'il faut ultimement protéger. La difficulté est d'ordre psychologique aussi dans la mesure où les forces puissantes et agissantes de l'affect protègent une individualité irréductible,

toujours déjà capable de bloquer l'accès à un code commun. Rawls qui a compris cela consacre donc une large place à la psychologie et aux sentiments moraux. Aussi, s'est-il lui-même soucié que sa théorie de la justice trouve écho dans les aspirations profondes de la personnalité moderne. Ce qu'il faut alors comprendre, nous semble-t-il, c'est que cette théorie exceptionnelle, élaborée dans le prolongement de Rousseau et de Kant, est une découpe théorique dans une philosophie plus large de l'amitié civique. Nous démontrerons que la justice n'a pas valeur intrinsèque dans l'économie générale de la pensée politique de Rawls puisqu'elle trouve sa justification essentielle dans l'idée de l'amitié civique qu'elle seule rend possible. Nous tâcherons de faire voir, en d'autres mots, en quoi cette idée, sinon cet idéal d'amitié civique, informe l'ensemble de la démarche de Rawls.

## *Chapitre deuxième*

### *La justice comme condition de l'amitié civique.*

*«Entre les individus ayant des buts et des projets disparates, le fait de partager une conception commune de la justice établit les liens de l'amitié civique».*

John Rawls

L'hypothèse d'une *position originelle* représente une idée-force de la théorie contractuelle de Rawls. Une des plus critiquées de son œuvre et sans doute des plus méconnues. Elle constitue en effet un dispositif déroutant de mise à l'écart d'un univers familier et des principes d'usage commun. Cette stratégie de la pensée impose une telle discipline à l'esprit et une convivialité si peu spontanée que nous imaginons mal en vertu de quelle faculté spéciale, les hommes pourraient y consentir. Pourtant à y regarder de près, cette mesure exceptionnelle trouve en elle-même sa propre logique et justification, ses promesses et ses possibilités intrinsèques. Ce que l'esprit humain le plus naturalisé a pu s'annexer de certitudes et accumuler par sédimentation, il peut aussi le désinvestir momentanément. Le *voile d'ignorance*, loin d'exiger une dépossession identitaire s'affirme au contraire comme le moyen d'une déprise émancipatrice. Il s'impose à l'esprit le temps nécessaire à l'élaboration d'un schéma normatif plus respectable; le temps d'un pari risqué, certes, mais le lieu symbolique, surtout, où le jugement politique joue en toute liberté dans le champ des possibles.

#### *La position originelle : une mesure de désenchantement émotionnel.*

Rawls fonde son analyse systématique de la justice, première véritable vertu des institutions sociales, sur le principe absolu de l'inviolabilité de la personne qu'il veut alors protéger contre toute forme de transgression et affranchir du calcul utilitariste: *«Dans une société juste, l'égalité des droits civiques et des libertés pour tous est*

*considérée comme définitive*». <sup>80</sup> Il s'agit du postulat préalable et indiscutable sur lequel repose tout l'édifice théorique de l'auteur. Cette théorie qui s'intéresse à la façon dont les institutions règlent les droits et les devoirs liés à la coopération sociale suppose d'ailleurs une communauté dûment constituée et définissable, pour l'essentiel, en termes d'association coopérative, mutualiste et plus ou moins autosuffisante. <sup>81</sup> C'est dire la nécessité de principes capables d'endiguer les conflits nés du jeu aléatoire de la coopération. Aussi, faut-il pouvoir ordonner une société qui, non seulement, favorise le bien de ses membres mais s'oblige à une conception commune de la justice que l'auteur associe dès le départ à l'idée de l'amitié civique.

La démarche méthodologique de Rawls est au demeurant très claire: définir la nature et les buts d'une société parfaitement juste. Et non seulement sa théorie des conditions idéales prolonge-t-elle la version traditionnelle de l'idée de justice, mais elle élève à un plus haut niveau d'abstraction la théorie du contrat social d'abord élaborée par Locke, Rousseau et Kant. L'orientation contractualiste qui l'intéresse ne réfère pas tant cependant à l'idée d'une entrée originelle en société qu'à un ensemble de principes valables pour la structure de base de la société: *«Ce sont les principes même que des personnes libres et rationnelles, désireuses de favoriser leurs propres intérêts, et placées dans une position initiale d'égalité, accepteraient et qui, selon elles, définiraient les termes fondamentaux de leur association. Ces principes doivent servir de règle pour tous les accords ultérieurs ; ils spécifient les formes de coopération sociale dans lesquelles on peut s'engager et les formes de gouvernement qui peuvent être établies»*. <sup>82</sup> Mais les conditions d'élaboration du contrat social, acte fondateur par excellence, imposent à l'évidence une neutralisation momentanée des positions d'inégalités. Cette condition d'abstraction s'appelle le voile d'ignorance: *«Ceci garantit que personne n'est avantagé ou désavantagé dans le choix des principes par le hasard naturel ou par la contingence des circonstances sociales»*. <sup>83</sup> L'enjeu de cette position originelle hypothétique est l'équité même de l'accord ainsi obtenu, d'où cette

---

<sup>80</sup> RAWLS, John: *Théorie de la justice*, Seuil, 1997, p. 29;

<sup>81</sup> Ibid, p. 30;

<sup>82</sup> Ibid, p. 37;

<sup>83</sup> Ibid, p. 38;

expression de la justice comme équité: «...les principes de la justice sont issus d'un accord conclu dans une situation initiale elle-même équitable». <sup>84</sup> Mais peut-on espérer de manière réaliste que les hommes se dépouillent de leurs références primordiales et fassent abstraction de leurs intérêts immédiats?

L'auteur admet que les hommes sont socialement *situés*, qu'ils naissent et vivent dans certaines conditions dont certaines sont plus avantageuses que d'autres, qu'il est sans doute difficile de les dégager tout à fait de leurs déterminations empiriques. Ce qu'il indique comme possibilité c'est «qu'une société qui satisfait les principes de la justice comme équité se rapproche autant que possible d'un système de coopération basé sur la volonté, car elle satisfait les principes mêmes auxquels des personnes libres et égales donneraient leur accord dans des circonstances elles-mêmes équitables». <sup>85</sup> Il reconnaît, ce faisant, à la personnalité humaine un pouvoir de surmonter ses intérêts immédiats et de s'ouvrir ainsi à la perspective d'autrui.

Le contractualisme rawlsien ne postule cependant aucun instinct altruiste puisque les individus, sans être exclusivement centrés sur leurs intérêts, ne sont pas non plus spontanément orientés vers les intérêts d'autrui. C'est d'ailleurs en l'absence de tels instincts sociaux que, les individus placés en position originelle d'égalité, rejetteront vraisemblablement le principe utilitariste : «...un être rationnel ne saurait accepter une structure de base simplement parce qu'elle maximise la somme algébrique des avantages, sans tenir compte des effets permanents qu'elle peut avoir sur ses propres droits, ses propres intérêts de base». <sup>86</sup> Les principes de la justice supplantent alors le principe d'utilité. Non seulement sont-ils plus cohérents avec l'idée de réciprocité mais ils favorisent la participation volontaire à l'effort coopératif: «L'idée intuitive est la suivante : puisque le bien-être de chacun dépend du système de coopération sans lequel nul ne saurait avoir une existence satisfaisante, la répartition des avantages doit

---

<sup>84</sup> Ibid, p. 39;

<sup>85</sup> Ibid, p. 39;

<sup>86</sup> Ibid, p. 41;

*être telle qu'elle puisse entraîner la coopération volontaire de chaque participant, y compris les moins favorisés»<sup>87</sup>.*

Il faut se représenter le voile d'ignorance, ignorance de nos positions sociales avantageuses ou désavantageuses, comme une procédure imaginaire visant à imposer des contraintes normatives à la délibération et au jeu argumentatif. La contrainte argumentative est ici une contrainte à l'impartialité. La personnalité humaine atteste alors de la double dimension qui lui est propre: à la fois personne morale, ayant sa propre conception du bien, mais en même temps pourvue d'un sens de la justice. C'est ce double point de vue précisément qui justifie et rend acceptable, en quelque sorte, l'exigence méthodologique de la position originelle. Les membres ainsi placés en position initiale d'impartialité, cherchent à ordonner les principes et les jugements intuitifs pour les faire éventuellement coïncider.<sup>88</sup> Rawls interprète et utilise donc l'idée d'une position originelle d'égalité comme *«tentative pour faire entrer dans un seul système de pensée à la fois les conditions philosophiques raisonnables qui pèsent sur les principes et nos jugements bien pesés sur la justice»*.<sup>89</sup>

Cette théorie des conditions idéales de la justice affronte en fait le rapport problématique entre les deux concepts du bien et du juste, concepts structurels de toute théorie éthique. Rawls fait alors grief à l'utilitarisme de définir le bien indépendamment du juste, de considérer le juste comme ce qui maximise le bien<sup>90</sup>. Ce désir théorique d'affranchir le concept du juste d'une référence tutélaire au bien repose sur l'assurance que la norme du juste peut le mieux aiguïser le jugement, hiérarchiser les valeurs concurrentes et éviter, à terme, la violation des libertés individuelles: *«C'est pourquoi dans une société juste, les libertés de base sont considérées comme irréversibles et les droits garantis par la justice ne sont sujets à des marchandages*

---

<sup>87</sup> Ibid, p. 41;

<sup>88</sup> Ici, d'ailleurs, les principes peuvent informer le jugement intuitif d'un écart indésirable entre théorie et pratique, entre principe de justice et situation concrète d'injustice, et inversement, les jugements bien pesés sur la réalité pourraient orienter l'élaboration des principes.

<sup>89</sup> Ibid, p.47. Voir aussi à ce propos André Berten dans *Habermas critique de Rawls*, 1993;

<sup>90</sup> Ibid, p. 50;

*politiques ni aux calculs d'intérêts sociaux*».<sup>91</sup> Seule une véritable théorie déontologique de la justice peut garantir ce respect inconditionnel des droits individuels.

Benjamin Constant que Rawls a sans doute lu avec attention, a de brillante façon traduit ce qui est en jeu ici. Constant pour qui l'utilité notamment a besoin du principe du droit : «*Dites à un homme : «Vous avez droit de n'être pas mis à mort ou dépouillé arbitrairement; vous lui donnez un bien autre sentiment de sécurité et de garantie que si vous lui dites : «Il n'est pas utile que vous soyez mis à mort ou dépouillé arbitrairement*».<sup>92</sup> Rawls rejette en fait toute forme de raisonnement moral susceptible de laisser triompher l'intérêt ou d'induire une résolution de facto des dilemmes moraux<sup>93</sup>. D'où la nécessité évidente de l'inscrire dans un système plus général et d'établir la justice comme seule règle de priorité. Et si la rationalité du choix accompli en position originelle est déjà prometteuse en regard de la systématisation des jugements moraux, Rawls y ajoute la possibilité méthodologique d'un ordre lexical. Ainsi, par exemple, le principe de la liberté égale pour tous devrait avoir préséance sur le principe qui gouverne les inégalités économiques et sociales. Il précise, au passage, que ce travail rationnel d'évaluation et de hiérarchisation des principes doit être assujéti à la prudence, rejoignant ainsi la perspective aristotélicienne. Il faut, nous dit-il, substituer «*à un jugement éthique un jugement issu de la prudence rationnelle*»<sup>94</sup>, plus apte à assurer la convergence des jugements sur le statut de la justice.

Le processus délibératif inauguré et structuré par la position originelle doit conduire, à terme, à un certain équilibre réfléchi. C'est dans le cadre d'une série de remarques méthodologiques que l'auteur définit ce qu'il entend par les notions de *jugement bien pesé* et *d'équilibre réfléchi*, reconnaissant l'extraordinaire complexité de notre capacité morale. L'art de juger, qui a d'ailleurs partie liée avec notre sensibilité morale, peut

---

<sup>91</sup> Ibid, p. 54;

<sup>92</sup> CONSTANT, Benjamin : *Écrits politiques*, Gallimard, 1997, p. 512;

<sup>93</sup> La solution rawlsienne ne répugne pas au recours à l'intuition : «*...la dépendance vis-à-vis de l'intuition ne peut être complètement éliminée*». P. 67. Elle indique cependant qu'une analyse rationnelle d'une conception de la justice y trouverait une base incomplète.

<sup>94</sup> AUBENQUE, Pierre : *La prudence chez Aristote*, P.U.F. 1963.



ouvrir sur un spectre éventuellement très large de jugements possibles, dont certains s'ordonnent selon des critères déjà bien connus de la vie quotidienne, et d'autres soumis à une logique de justification plus contraignante. Les jugements bien pesés résultant d'un équilibre réfléchi relèvent davantage de cette exigence de la justification. Ce sont des jugements *«dans lesquels nos capacités morales ont le plus de chance de se manifester sans distorsion... Des jugements bien pesés sont simplement ceux que nous formulons dans des circonstances favorables à l'exercice du sens de la justice...La personne qui émet le jugement est donc supposée avoir la capacité, l'opportunité et le désir d'arriver à une décision correcte»*.<sup>95</sup> La notion d'équilibre réfléchi concerne ici le résultat d'une confrontation des différentes conceptions de la justice disponibles dans la discussion, confrontation susceptible de transformer radicalement le sens personnel et spontané de la justice. Rawls présente sa théorie morale, théorie des sentiments moraux au point de départ, comme un idéal philosophique régulateur, par ailleurs compatible avec des hypothèses contingentes.

Il est dès lors possible de concevoir la position originelle comme une mesure de désenchantement émotionnel, un défi de coexistence que les sociétés humaines, toujours déjà tirillées par les conflits, doivent lucidement affronter. La *position originelle* affirme la nécessité logique de conjurer et de neutraliser l'effet des circonstances sociales et naturelles et impose d'importantes restrictions au raisonnement pratique. C'est pourquoi il faut ajouter à l'intuition cet effort de classement rationnel entre plusieurs conceptions possibles ou revendications concurrentes. Effort réaliste dans la mesure où les partenaires ont pleine conscience de certaines conditions indissociables de la coopération sociale qui toujours peuvent tourner à l'avantage ou au désavantage des uns et des autres. Aussi, l'égoïsme des hommes ne doit pas être considéré comme une donnée psychologique redoutable qu'une délibération impartiale compromettrait: *«Il n'y a donc pas de contradictions à supposer qu'une fois ôté le voile d'ignorance les partenaires découvrent qu'ils ont des liens sentimentaux et affectifs et souhaitent faire progresser les intérêts des autres et voir leurs objectifs atteints. Mais on postule le désintéret mutuel dans la position*

---

<sup>95</sup> Ibid, p. 73;

*originelle pour s'assurer que les principes de la justice ne dépendent pas d'hypothèses trop fortes. Rappelons que le sens de cette construction d'une position originelle est de comporter des conditions largement partagées et pourtant faibles. Il ne faut donc pas présupposer, à la base d'une théorie de la justice, des sentiments naturels étendus liant les hommes les uns aux autres.*<sup>96</sup>

La situation originelle est donc contraignante à plusieurs égards. Contraintes formelles qui viendront délimiter les différentes conceptions de la justice éventuellement soumises à la délibération, selon qu'il s'agit du caractère général, universel, public, hiérarchisant, et enfin, irrévocable des principes. Les principes, en tant qu'ils doivent être *généraux*, sont d'abord compris d'une façon intuitive et expriment des propriétés ou relations générales susceptibles d'être comprises et admises indépendamment des personnes. Or, les principes généraux peuvent ne pas être *universels*, le caractère universel des principes référant plutôt à l'idée qu'ils sont valables, simples et donc compréhensibles pour chacun en tant que personne morale : «*On doit choisir les principes en pensant aux conséquences de leur application par tous*». <sup>97</sup> C'est parce que des principes généraux peuvent à la limite se rapporter à une classe d'individus qu'il faut protéger le caractère universel des principes applicables à tous. La troisième condition formelle renvoie à la dimension nécessairement *publique* des ententes contractuelles sur la justice : «*L'important dans la condition de publicité, est que les partenaires jugent les conceptions de la justice en tant que constituants moraux de la vie sociale publiquement reconnus et pleinement efficaces*». <sup>98</sup> Il faut aussi pouvoir *hiérarchiser* rationnellement les revendications inhérentes à la coopération sociale. Les partenaires devraient pouvoir consentir à cette *relation d'ordre* préférable au rapport de

---

<sup>96</sup> Ibid, p. 162. Nous pourrions associer cette conception d'une socialité relativement neutre en position originelle à l'idée de l'amitié civique qui ne saurait être accomplie sans une référence explicite à l'impartialité, sans un certain effort de détachement. Les théories philosophiques réfractaires au contractualisme rawlsien négligent généralement de considérer l'idée de simulation sous-jacente à la position originelle. S'agissant d'une situation hypothétique: «*Il n'est nul besoin que quoi que ce soit de semblable se produise...*». Rawls affirme en fait la nécessité d'un «*arrière-plan déterminant*» pour l'évaluation morale des situations : «*La position originelle est définie de telle sorte qu'elle soit un statu quo dans lequel tous les accords conclus soient équitables. C'est une situation dans laquelle les partenaires sont représentés de manière égale en tant que personnes morales et où le résultat n'est pas conditionné par les contingences arbitraires ou par l'équilibre relatif des forces sociales*» p. 153.

<sup>97</sup> Ibid, p. 165;

<sup>98</sup> Ibid, p. 166;

force par ailleurs incompatible avec «certains aspects pertinents des personnes et de leur situation qui sont indépendants de leur position sociale ou de leur capacité d'intimidation et de contrainte».<sup>99</sup> La cinquième et dernière contrainte formelle consiste, enfin, dans l'irrévocabilité des principes alors considérés comme instance finale du raisonnement pratique : «Il n'y a pas de critères plus élevés auxquels pourraient faire appel les argumentations en faveur des revendications; un raisonnement sans faille à partir de ces principes a une valeur définitive».<sup>100</sup> Rawls insiste sur le caractère catégorique des principes de façon à contrer toute tentative de modification a posteriori.

Le point de vue moral adopté en position originelle et désormais étayé sur ces cinq conditions formelles élimine donc l'éventualité que l'égoïsme et le particularisme triomphent. Il s'impose désormais aux partenaires afin de réduire l'arbitraire du monde, une terrible prérogative disait encore Benjamin Constant : «L'arbitraire détruit la morale : car il n'y a point d'affections douces sans la certitude que les objets de ces affections reposent à l'abri sous l'égide de leur innocence. Lorsque l'arbitraire frappe sans scrupule les hommes qui lui sont suspects, ce n'est pas seulement un individu qu'il persécute, c'est la nation entière qu'il indigne d'abord et qu'il dégrade ensuite.»<sup>101</sup> Le voile d'ignorance est donc, en dernière analyse, le dispositif susceptible de produire ces principes stabilisateurs, certes minimaux, mais capables d'induire le sens de la justice et le désir d'agir en accord avec ces principes.

Plusieurs objections ont été présentées à Rawls quant à la pertinence et au réalisme de cette stratégie cognitive. Ce dernier réaffirme alors l'importance d'éliminer les différences conjoncturelles et donc les opportunités de marchandage, pour en arriver à dégager une théorie de la justice simple et minimaliste. Tout le savoir disponible particulier n'est pas, à tout bien considérer, nécessaire à la définition du juste : «Sans ces limitations de l'information, le problème du marchandage dans la position originelle serait désespérément compliqué».<sup>102</sup> Le voile d'ignorance est donc justifiable

---

<sup>99</sup> Ibid, p. 166;

<sup>100</sup> Ibid, p. 166;

<sup>101</sup> CONSTANT, Benjamin: *Écrits politiques*, Gallimard 1997, p. 226;

<sup>102</sup> Ibid, p. 172;

parce qu'il permet d'éviter une trop grande complexité des principes, complexité risquée pour l'entente commune. Mais la justification principale du voile d'ignorance réside surtout dans le fait que les partenaires doivent être placés dans une situation équitable et traités d'une manière égale comme personnes morales. Aussi, l'ignorance momentanée des buts particuliers sera-t-elle compensée par des informations communes propres à la réconciliation rationnelle des intérêts : *«Ils savent que, d'une manière générale, ils doivent essayer de protéger leurs libertés, d'élargir leurs possibilités et les moyens de favoriser leurs objectifs quels qu'ils soient; guidées par la théorie du bien et les faits généraux de la psychologie morale, leurs réflexions ne sont plus des devinettes. Elles peuvent conduire à une décision rationnelle, au sens ordinaire»*.<sup>103</sup>

L'hypothèse inspirée de la théorie sociale de la rationalité<sup>104</sup> repose, il faut le dire, sur une vision particulièrement optimiste : un être rationnel ne souffre pas d'envie dans la mesure où ce dont il est privé ne résulte pas d'une injustice ou joue à son seul désavantage. L'envie de toute évidence est désavantageuse pour tous. Aussi est-il possible d'éliminer du processus les attitudes perturbatrices en concevant le projet de vie de chacun comme se suffisant à lui-même. Cela suppose que les hommes ont *«un sens solide de leur propre valeur si bien qu'ils n'ont aucun désir de renoncer à l'un de leurs objectifs dans l'espoir que les autres en aient par là même moins de possibilités pour réaliser les leurs»*.<sup>105</sup> Il faut comprendre que pour Rawls, une société ordonnée selon les principes d'égalité morale et d'équité serait alors peu susceptible d'engendrer des attitudes envieuses ou destructrices. L'idée de la rationalité des partenaires et de leur mutuel désintéressement renvoie, outre la possible neutralisation des affects, à certaines autres attitudes indispensables. Qu'il s'agisse de la confiance mutuelle pour ce qui est de la compréhension et du respect des principes adoptés ou de la

---

<sup>103</sup> Ibid, p. 174;

<sup>104</sup> La théorie sociale affirme à cet égard qu'un individu rationnel s'identifie à un ensemble cohérent de préférences face aux options disponibles, hiérarchisant celles-ci selon leur utilité à réaliser ses désirs et ses buts.

<sup>105</sup> Ibid, p. 175;

préoccupation relative aux principes généraux de la psychologie humaine et de l'apprentissage moral.<sup>106</sup>

Cette hypothèse de la rationalité n'évoque rien de plus, en fait, que la capacité de justice des partenaires en un sens purement formel. L'auteur de *Théorie de la justice* est manifestement conscient que les individus, tels qu'il les définit en position originelle, sont purement théoriques : «*Les raisons de leur consentement sont constituées par la description de la situation contractuelle et par leur préférence pour les biens premiers. Ainsi, dire que les principes de la justice seraient adoptés revient à dire comment les personnes se décideraient sous l'influence des facteurs décrits par notre étude. Bien entendu, lorsque dans la vie de tous les jours, nous essayons de simuler la position originelle, c'est-à-dire d'en respecter nous-mêmes les contraintes dans l'argumentation morale, nous trouverons probablement que nos réflexions et nos jugements sont influencés par nos inclinaisons et nos attitudes particulières. Il s'avérera certainement difficile de corriger nos tendances et nos aversions différentes en nous efforçant d'adhérer aux conditions de cette situation idéalisée*»<sup>107</sup>.

Il faut, pour comprendre cet écart entre le raisonnement critique propre à une conception formelle de la justice et la dynamique motivationnelle, considérer deux niveaux de motivations : un premier niveau de délibération à froid en position originelle et un niveau de délibération qui anime les projets de vie individuels dans une société relativement juste. Aussi, ce n'est pas tant le désintéressement mutuel qui influencera en définitive les projets de vie personnels, les buts et les sentiment moraux. Cet argument est capital pour comprendre l'essentiel du raisonnement de Rawls quant à la socialité politique mise en question ici. Ce sont les principes convenus, comme d'ailleurs les lois de la psychologie humaine reposant sur les liens de l'engagement, qui structurent cette forme particulière de socialité.

---

<sup>106</sup> L'idée d'un mutuel désintéressement ne signifie pas cependant la valorisation d'attitudes égoïstes, puisqu'en effet, les principes de justice et les principes de l'obligation et du devoir naturel obligent la prise en compte des revendications d'autrui. La deuxième condition parle, par ailleurs, d'une confiance dans un sens de la justice et de l'engagement des partenaires : «*Ils sont rationnels au sens où ils ne concluront pas d'accord sachant qu'ils ne pourront pas les respecter, ou seulement au prix de grandes difficultés. Ils prennent en considération, entre autres, les liens de l'engagement*». p. 177;

<sup>107</sup> Ibid, p. 178-179;

La bienveillance pourrait, dans ce contexte, apparaître comme un sentiment moral indispensable à l'élaboration d'une société juste. Or, affirme Rawls, *«la combinaison du désintérêt mutuel et du voile d'ignorance arrive à peu près au même but que la bienveillance. En effet, cette combinaison force chacun, dans la position originelle, à prendre en considération le bien des autres»*.<sup>108</sup> Cette combinaison de l'impartialité et du voile d'ignorance présente l'avantage de la simplicité, de la clarté et de l'efficacité.

Rawls prétend, par ailleurs, que la définition utilitariste du spectateur rationnel et impartial est plus satisfaisante intégrée dans la théorie du contrat parce que plus forte en termes de capacité déductive. C'est l'attitude cognitive et éthique qu'il faut espérer, selon lui, des partenaires en position originelle: *«La définition, dans la doctrine du contrat, va plus loin : elle essaie de fournir une base déductive pour les principes qui fondent ces jugements. Les conditions de la situation initiale et les motivations sont conçues de façon à constituer les prémisses nécessaires à ce but»*.<sup>109</sup> Cette base déductive ne pourrait être assumée par d'autres voies, ni même celle, par exemple, d'une sympathie parfaite.

L'auteur insiste sur cette différence fondamentale entre les deux définitions utilitariste et contractuelle du spectateur rationnel et impartial, différence transposable *«entre les caractéristiques du spectateur doué de sympathie et les conditions qui définissent la position originelle»*.<sup>110</sup> Le premier, fort d'un mécanisme mental d'identification par l'imagination, serait capable de reproduire des satisfactions ressenties par autrui; le spectateur rationnel et impartial de la position originelle est au contraire désintéressé assumant, par là, un mode de pensée distanciée. Les deux raisonnements utilitariste et contractuel empruntant un parcours différent parviennent alors à des conclusions divergentes: *«Dans un cas, l'information parfaite et l'identification par sympathie conduisent à une estimation correcte du solde total de satisfaction ; dans l'autre, le désintérêt réciproque, soumis à la condition du voile d'ignorance, conduit aux deux principes de la justice»*.<sup>111</sup> Le raisonnement utilitariste échoue, en fait, à prendre en

---

<sup>108</sup> Ibid, p. 180;

<sup>109</sup> Ibid, p. 216;

<sup>110</sup> Ibid, p. 217;

<sup>111</sup> Ibid, p. 217;

considération la différence entre les personnes et la pluralité irréductible des désirs. Le seul fait que les intérêts et les désirs divergent d'une personne à l'autre rend précisément nécessaire le choix d'une conception de la justice.

S'impose ici la distinction entre impartialité et impersonnalité : *«Une personne impartiale est celle qui, par son caractère et sa situation, peut rendre un jugement en accord avec ces principes, sans préjugés. Au lieu de définir l'impartialité par le point de vue de l'observateur doué de sympathie, nous la définissons à partir des individus en conflit. Ce sont eux qui doivent choisir leur conception de la justice une fois pour toutes, dans une position originelle d'égalité. Ils doivent décider d'après quels principes leurs revendications doivent être arbitrées...»*<sup>112</sup>. L'amour de l'humanité, pour le dire autrement, ne suffit pas lorsqu'il s'agit de réconcilier des intérêts divergents : *«L'altruiste est désorienté tant que ses nombreuses affections sont en opposition dans les personnes qu'il aime»*.<sup>113</sup> Se diviser soi-même de façon à intégrer, dans le point de vue rationnel et impartial, cette pluralité problématique des désirs, serait à cet égard impensable sans un terrible fractionnement de l'identité personnelle.

Pour Rawls, en définitive, l'amour et la bienveillance sont des notions de deuxième ordre lorsqu'il s'agit de penser les conditions d'une justice équitable pour tous. C'est pourquoi, il n'y a rien à gagner à postuler l'altruisme des partenaires en position originelle. Il faut donc distinguer l'amour de l'humanité et le sens de la justice, bien que tous deux soient inspirés par un même désir de justice. L'amour de l'humanité et la bienveillance sont certes plus intenses et plus complets, permettant à terme de définir les sentiments et les vertus morales. Ils forment un ensemble de dispositions reliées entre elles et gouvernées par un désir d'un ordre plus élevé mais ils ne suffisent pas à fonder un ordre juste. Et ces sentiments moraux d'ailleurs, loin d'être éliminés ou discrédités dans la théorie, animeront ultimement la vie communautaire.

Rawls prolonge à plusieurs égards, en fait, l'inspiration contractualiste de Rousseau et l'idée kantienne de l'impératif catégorique dont la logique intrinsèque s'imposerait vraisemblablement aux partenaires de la position originelle. C'est cependant *le concept*

---

<sup>112</sup> Ibid, p. 219;

<sup>113</sup> Ibid, p. 220;

*d'autonomie* qui inspire la démarche, bien davantage que l'idée de principes généraux et universels, au demeurant peu originaux, dans la philosophie kantienne. Il faut alors considérer que les principes moraux rationnellement choisis «*définissent la loi morale que les hommes peuvent vouloir rationnellement comme principe de leur conduite dans un royaume moral des fins*»<sup>114</sup>. La position originelle devient précisément ce lieu symbolique d'un accord dans des conditions propres aux hommes en tant qu'ils sont des êtres rationnels, libres et égaux. Le principe d'autonomie agit ainsi dans la mesure où le choix des principes d'action s'avère être l'expression la plus adéquate possible de la nature rationnelle de l'être humain, libre et égal à tous les autres. C'est d'ailleurs à ce point précis que le voile d'ignorance trouve sa pleine justification en ce sens qu'il interdit la prise en compte de facteurs contingents. Ce qui reviendrait à agir de manière hétéronome : «*Or, le voile d'ignorance prive les personnes dans la position originelle, de l'information qui leur permettrait de choisir des principes hétéronomes. Les partenaires font leur choix ensemble comme des personnes rationnelles, libres et égales entre elles, sachant seulement qu'elles se trouvent dans un contexte qui rend nécessaires des principes de justice*».<sup>115</sup> Seuls résisteront aux limites stratégiques de la position originelle, limites que les êtres rationnels doivent pouvoir assumer, les considérations relatives aux conditions générales de la vie humaine.<sup>116</sup> Il faut y voir l'application des impératifs catégoriques au sens kantien sans présumer d'aucun but, de toute façon non nécessaire, pour être un individu rationnel : «*La préférence pour les biens premiers découle donc seulement des hypothèses les plus générales concernant la*

---

<sup>114</sup> Ibid, p. 288;

<sup>115</sup> Ibid, p. 288-289;

<sup>116</sup> Ibid, p. 168; Le voile d'ignorance recouvre ou voile plusieurs éléments de réalités empiriques: «*Tout d'abord, personne ne connaît sa place dans la société, sa position de classe ou son statut social; personne ne connaît non plus ce qui lui échoit dans la répartition des atouts naturels et des capacités, c'est-à-dire son intelligence et sa force, et ainsi de suite. Chacun ignore sa propre conception du bien, les particularités de son projet rationnel de vie, ou même les traits particuliers de sa psychologie comme son aversion pour le risque ou sa propension à l'optimisme ou au pessimisme. En outre, je pose que les partenaires ne connaissent pas ce qui constitue le contexte particulier de leur propre société. C'est-à-dire qu'ils ignorent sa situation économique ou politique, ainsi que le niveau de civilisation et de culture qu'elle a pu atteindre. Les personnes dans la position originelle n'ont pas d'information qui leur permette de savoir à quelle génération elles appartiennent*». Rawls, p. 169; Seules sont admissibles l'idée d'une soumission de leur société aux circonstances de la justice, les connaissances générales de la société humaine, une compréhension des affaires politiques et des principes de la théorie économique, la base de l'organisation sociale, et enfin, les lois de la psychologie humaine.



*rationalité et les conditions de la vie humaine. Agir d'après les principes de la justice, c'est agir d'après des impératifs catégoriques, en ce sens qu'ils s'appliquent à nous quels que soient nos objectifs particuliers».*<sup>117</sup> De même, l'hypothèse du *désintéret mutuel*, condition de neutralité affective imposée en position originelle, peut-elle être associée à l'idée kantienne de l'autonomie réfractaire à toute limitation arbitraire de la liberté. Il faut encore rappeler que les limitations légitimes et adéquates de la liberté reposent essentiellement sur l'exigence du respect intégral des projets de vie rationnels, sans égard à leur contenu. Vivre et laisser vivre.

Nous pouvons dès lors intégrer la thèse de la position originelle et du voile d'ignorance à une théorie du jugement pratique et politique. La conséquence logique du raisonnement contractuel empêche que des principes arbitraires et dépourvus de sens pour les intérêts humains fondamentaux ne l'emportent sur des principes plus conséquents avec le primat des libertés humaines fondamentales. Tout le sens de la démarche théorique réside dans ce fait que la régulation des conflits doit être assumée selon des principes communs et librement consentis. Cette forme de rationalité-là impose, en définitive, un critère de jugement capable d'englober toutes les situations de manière cohérente et satisfaisante, un critère suffisamment général ou impartial pour opérer l'équilibre entre des fins concurrentes. Il subsume, pour le dire autrement, des préceptes incomplets et partiels sous un principe universel, le principe de la justice en l'occurrence, que tous pourront reconnaître pour légitime. Il est possible d'établir un rapport par analogie entre le doute méthodique et hyperbolique de Descartes, dont la visée épistémologique était essentiellement de repartir au point zéro de la certitude humaine. La stratégie du voile d'ignorance consiste à neutraliser, non pas tant les idées reçues qui encombreraient l'esprit de trop de faussetés, mais ses tendances psychologiques accapareuses. Mise entre parenthèses à la fois épistémologique et psychologique de certains partis pris, ni nécessaires ni compatibles avec la nature des principes institués collectivement.

Mais assistons-nous, dans cette économie des différentes conceptions de la vie bonne en position originelle, à une rupture ou une continuité de l'expérience morale courante?

---

<sup>117</sup> Ibid, p. 290;

La structure du raisonnement intègre-t-elle les motivations profondes et les convictions agissantes dans la vie morale des individus comme matériau de base à la réflexion plus abstraite en position originelle? Quel rapport établir entre nos convictions bien pesées qui fournissent le sol, l'humus de la théorie de la justice, et cette expérience de pensée apparemment constructiviste ou fondationnelle? Le lien social tel qu'il apparaît dans la *Théorie de la justice* est profondément mutualiste tant par sa structure que par sa finalité<sup>118</sup>. Notre intérêt pour le rapport problématique entre sensibilité et rationalité dans la socialité et le raisonnement politiques impose, nous semble-t-il, une clarification des termes de l'alternative.

### *Le sens de la justice : point d'équilibre entre raison et sentiment*

La théorie de Rawls, dérivée d'une interprétation kantienne du concept de justice, réserve un remaniement en profondeur de certains éléments de l'éthique kantienne. Ainsi, Rawls entend-il surmonter certains dualismes conceptuels qui ordonnent la théorie fondatrice, tels ceux notamment, de la raison pure pratique et du désir sensible, de la nécessité et de la contingence. Il veut jeter les bases d'une approche plus fructueuse du problème de la justice sociale et l'enrichir de considérations empiriques plus réalistes.<sup>119</sup> Il croit alors utile de compléter la théorie kantienne par un concept qui lui ferait défaut : *le concept d'expression*. Expression à la fois d'un choix des principes et d'un désir d'exprimer justement la nature morale des membres d'une même société, capables de voir précisément le monde dans la perspective plurielle des libertés agissantes. Le désir de justice gouverne, selon Rawls, l'ensemble du raisonnement humain: «*Le désir d'agir de manière juste, si on le comprend correctement, dérive en partie du désir d'exprimer le plus complètement ce que nous sommes ou pouvons être, c'est-à-dire des êtres rationnels, libres et égaux entre eux, ayant une liberté de choix.*»<sup>120</sup> Il y va en fait de l'intégrité de la personne et de l'estime de soi nécessaire à la vie morale. Rawls se tient alors plus près d'Aristote que de Kant sur cette question de l'intégrité morale en quoi consiste le fait d'agir selon des

---

<sup>118</sup> Ibid, p. 130;

<sup>119</sup> Ibid, p. 293; Il y parvient, croit-il, en faisant de la position originelle «*une interprétation procédurale de la conception kantienne de l'autonomie et de l'impératif catégorique*». P.293.

<sup>120</sup> Ibid, p. 292;

dispositions et des motifs propres à chacun. L'identité morale devient alors un bien à protéger, celui-là même qui donne à l'être moral sa cohérence interne et ses buts fondamentaux. Rawls réhabilite en fait, contre la tyrannie kantienne du devoir, le rôle de la sensibilité. Bernard Baertschi offre une critique semblable du déontologisme kantien lui reprochant de réduire l'agir moral à l'alternative trop étroite de la raison et de la sensibilité, du devoir et des inclinations : «*Si on peut agir par devoir ou par inclination, on le peut encore par amour, qui n'est réductible ni au premier ni au second, ce que Kant a complètement méconnu, prisonnier qu'il est resté de l'opposition jugée exhaustive des sens et de la raison*». <sup>121</sup> Aussi, l'amour comme d'ailleurs l'amitié, déjà inscrits dans la relation à autrui, ne sauraient être trop rapidement assimilés à l'ordre d'une sensibilité déraisonnable et compromettante. Comment la théorie de la justice accorde-t-elle la dynamique des désirs à l'espace public, l'expérience morale et le jugement impartial?

Paul Ricoeur a soulevé la question d'une discontinuité problématique entre ces deux niveaux concernant la structure même du raisonnement citoyen. <sup>122</sup> Il considère que la théorie chevauche deux pôles qui pourraient s'exclure mutuellement s'agissant pour Rawls de maintenir l'idée d'une fondation de la norme éthique que le contrat social est censé soutenir. La définition des normes éthiques de la coopération, motif pragmatique de l'adoption de la situation originelle, doit reposer, selon Ricoeur, sur l'autre socle des *convictions bien senties*, sorte de pré-compréhension éthique avant la fondation théorique. Il faut alors envisager cette pré-compréhension éthique et l'accord en position originelle dans un rapport de continuité. «*En première approximation, en effet, le rapport entre les deux foyers de l'ellipse ne paraît pas faire de difficulté : ne suffit-il pas de dire que l'appareil argumentatif a pour seule fonction de rationaliser progressivement à un niveau croissant d'abstraction ce que nous avons intuitivement compris ou pré-compris concernant la structure de base de la société, à savoir son caractère distributif, et l'exigence morale d'une répartition juste qui ne sacrifie aucun*

---

<sup>121</sup> Ibid, p. 28; BAERTSCHI, Bernard : *La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne*, Presses universitaires de France, Philosophie morale, 1995;

<sup>122</sup> RICOEUR, Paul, *Individu et justice sociale*, Le cercle de la démonstration, Éditions du Seuil 1988, p. 137;

*individu à un mieux être présumé de l'ensemble social?»*<sup>123</sup>. Ce que semblerait pourtant admettre Rawls soucieux d'établir si les principes choisis en position originelle prolongent adéquatement et d'une manière acceptable les convictions bien pesées sur la justice.<sup>124</sup>

Ricoeur voit cependant une discontinuité dans le processus, une coupure épistémologique pour ainsi dire, entre l'expérience morale assortie de convictions bien pesées et le jugement impartial de la position originelle. Non pas que cette rupture puisse s'effectuer en raison du caractère hypothétique des accords et des engagements puisque, après tout, rien n'empêche de considérer la définition de principes premiers comme «*construction d'une règle a priori capable de fournir un étalon d'appréciation pour toutes les négociations empiriques*»<sup>125</sup> Pour Ricoeur, c'est plutôt la perspective constructiviste qu'implique l'imagination de la position originelle qui impose cette rupture avec les convictions de l'expérience morale courante. Il reprend en fait les distinctions classiques entre déontologie et construction, puis téléologie et découverte des valeurs immanentes. Dans quel schème faut-il inscrire la démarche de Rawls? Faut-il situer sa théorie et l'appareil argumentatif qu'elle déploie du côté de la construction du juste ou celui de la découverte du bon? Ricoeur la fait pencher vers la construction du juste rompant en cela avec son terme opposé et incompatible. Ce qui se joue dans l'argumentation rawlsienne autour du voile d'ignorance, processus cognitif démesurément complexe selon lui, c'est l'établissement d'un lien entre l'empirique et le transcendantal. On aura compris que son principal grief porte sur la rupture inscrite dans la logique même de la situation originelle selon lui «*entièrement construite*».<sup>126</sup>

Ricoeur pense rétablir cette circularité en faisant du sens de la justice le point d'équilibre toujours possible entre raison et sentiment, sens de dernière instance, instruit et culturellement éduqué<sup>127</sup> C'est ainsi qu'il faudrait rétablir, conserver un lien de continuité entre convictions bien pesées et théorie : «*L'imagination de la situation*

---

<sup>123</sup> Ibid, p. 137;

<sup>124</sup> RAWLS, John : *Théorie de la justice*,; Seuil, 1971, p. 46

<sup>125</sup> RICOEUR, Paul, *Individu et justice sociale*, Seuil, 1988, p. 139;

<sup>126</sup> Ibid, p. 140 ;

<sup>127</sup> Ibid, p. 143;

*originale serait simplement fantastique et sans prise sur les décisions institutionnelles effectives si elles ne se situaient pas dans le prolongement du moment critique de la conviction morale*».<sup>128</sup> Ricoeur ajoute : «*C'est la dimension critique de la conviction qui protège l'imagination de la situation originelle contre l'arbitraire et qui permet de la mobiliser, de l'enrôler, au bénéfice de la rationalisation du sentiment moral fondamental, consistant dans le respect de l'humanité dans la personne d'autrui et dans la mienne*».<sup>129</sup> L'idée de convictions bien pesées est, de ce point de vue, elle-même rassurante dans la mesure bien sûr où elle serait placée sous la règle de l'argumentation. Ce qui revient à «*faire confiance à la rationalité des hommes, à leur capacité de se mettre à la place d'autrui, ou plutôt de faire abstraction de la place de l'un et de la place de l'autre*».<sup>130</sup>

Rawls préserve pourtant dans sa théorie l'ancrage moral nécessaire au jugement, insistant lui-même, en parlant de la rectitude de sa doctrine du contrat, sur la nécessité d'une «*conformité entre nos jugements bien pesés et la théorie de la justice que, mis en équilibre réfléchi, les équivalents de ces convictions se révèlent être vrais et exprimer des jugements que nous pouvons accepter. Ensuite, que nous puissions, une fois que nous comprenons la théorie, reconnaître que ces interprétations expriment correctement ce que, à la réflexion, nous souhaitons maintenant conserver. Même si, normalement, nous n'aurions pas recours à ces équivalents, peut-être parce qu'ils sont trop pesants et risquent d'être mal compris, nous sommes prêts à reconnaître qu'ils disent en substance tout ce que nous voudrions dire*»<sup>131</sup>. Il reconnaît, certes, que ces équivalents peuvent résulter d'un glissement plus ou moins marqué par rapport à nos jugements moraux initiaux, ceux qui précèdent la réflexion philosophique. Mais il n'y voit qu'une modification inévitable en raison de la nature même d'un tel processus, puisqu'en effet : «*la critique et la démonstration philosophiques nous conduisent à réviser et à élargir notre conception*»<sup>132</sup>. Aussi convient-il plutôt de parler non pas tant de rupture mais d'un élargissement de la mentalité ou de la perspective partielle si

---

<sup>128</sup> Ibid, p. 142;

<sup>129</sup> Ibid, p. 142;

<sup>130</sup> Ibid, p. 141;

<sup>131</sup> Ibid, p. 490;

<sup>132</sup> Ibid, p. 491;

familière aux individus. Il semble bien, en effet, que l'enjeu cognitif et psychologique renvoie précisément à cette idée kantienne de mentalité élargie. Comment cependant une théorie de la justice fondée sur l'idée d'un *accord construit* en position originelle peut-elle engendrer son propre soutien et assumer, par extension, une certaine stabilité?

La théorie de la justice fournit ce point de convergence nécessaire entre les principes du juste, la psychologie morale et les motivations humaines<sup>133</sup>. Rawls considère d'ailleurs à ce propos que la justice effective accomplie dans la structure de base et le désir individuel de la justice se renforcent mutuellement. Il ne fait nul doute pour lui, qu'une conception de la justice prolonge, voire édifie, d'une façon tout à fait congruente nos tendances psychologiques : *«En outre, s'il s'avère que le désir d'agir justement gouverne aussi un projet rationnel de vie, alors agir justement fait partie de notre bien. Dans ce cas, les conceptions de la justice et du bien sont compatibles et la théorie dans son ensemble est congruente»*.<sup>134</sup>

Nous pouvons d'ailleurs conclure, à la face même de la théorie, à une reprise directe de la conception aristotélicienne de la justice, elle-même assujettie à une certaine conception de la personne. L'idéal de rationalité politique qui sous-tend toute la théorie de la justice ne suppose pas, n'implique pas l'aliénation pour l'homme de ses forces les plus vives. Il prolonge ce qui est déjà là, virtuellement, dans la personnalité humaine. Il suit de là que, si Rawls veut émanciper la conscience morale de l'immédiateté de ses désirs, il entend tout de même conserver un statut décisif aux sentiments moraux. Ceux-ci, d'abord élaborés et éduqués dans les stades primordiaux du développement moral, retraiteront sans toutefois disparaître, de façon à laisser la conscience déployer des possibilités nouvelles. Autrement dit, les acquis fondamentaux d'un stade sont conservés pour être réinterprétés dans les stades ultérieurs<sup>135</sup>. Les lois de la psychologie humaine chevauchent une sorte de continuum du développement moral et participent d'une même dynamique d'affirmation de l'individualité, du développement du respect

---

<sup>133</sup> Rawls sur cette question des motivations humaines s'alimente aux grands courants de la psychologie morale contemporaine.

<sup>134</sup> Ibid, p. 497;

<sup>135</sup> Conformément à la théorie des stades qui repose sur le principe de l'intégration des acquis d'un stade à l'autre.

de soi et d'autrui. La communauté des hommes accompagne toujours cependant ce processus complexe d'individuation inauguré dans un rapport amoureux primordial aux parents. Il passe ensuite à une éthique d'attachement loyal aux groupes d'appartenance, pour se terminer, enfin, avec le principe général de l'amitié civique, forme accomplie de la citoyenneté égalitaire.

Rawls établit donc un rapport structurel décisif entre les sentiments moraux et les principes formels: *«À la lumière de la théorie de la justice, nous comprenons comment les sentiments moraux peuvent gouverner notre vie et avoir le rôle qui leur est attribué par les conditions formelles de principes moraux. Être gouverné par ces principes veut dire désirer vivre avec les autres sur une base reconnue comme équitable par tous à partir d'une perspective également reconnue par tous comme raisonnable. L'idéal de la coopération sur une telle base exerce une attirance naturelle sur nos sentiments»*<sup>136</sup>. L'auteur fournit d'ailleurs des explications particulièrement fortes de la psychologie morale, établissant de fines distinctions entre différentes émotions morales dont, principalement, la honte et la culpabilité.<sup>137</sup> C'est ainsi qu'il fera dépendre les sentiments de culpabilité, de ressentiment et d'indignation du concept du juste, alors que la honte, le mépris et la dérision ont partie liée avec l'idée du bien. Les deux sentiments de culpabilité et de honte doivent, à cet égard, référer à l'exigence éthique de la réciprocité que la conscience morale s'efforce d'honorer dans la mesure du possible. Ils impliquent pour l'un un rapport d'excellence avec soi-même, et pour l'autre, un rapport de réciprocité avec autrui : *«La théorie du juste et de la justice est fondée sur la notion de réciprocité qui réconcilie le point de vue du moi et celui d'autrui, en tant que personnes morales égales. Cette réciprocité a pour conséquence*

---

<sup>136</sup> Ibid, p. 518;

<sup>137</sup> Rawls ne veut pas pour autant se faire psychologue de la moralité humaine et s'en tient expressément au rattachement de sa théorie des trois stades moraux à son éthique de la justice sociale. Il convient qu'une autre conception systématique que la sienne risquerait de proposer une vision différente de l'apprentissage moral. Ceux qui ont une conception différente, dit-il, «feront une autre analyse de ces questions» p. 535. Aussi conclut-il humblement sur ceci : *«Mais dans tous les cas, une conception de la justice a sa place dans l'explication de l'apprentissage moral, même si cette conception fait seulement partie de la théorie psychologique et n'est pas elle-même acceptée comme philosophiquement correcte»*. p. 535. C'est donc bien le philosophe de la justice qui assume la nécessité d'assortir sa théorie éthique d'une théorie complémentaire du développement moral. Ce qu'il fait prudemment, réalisant sans doute que, ce faisant, il braconne sur les terres de la psychanalyse, de la psychologie cognitive et de la sociologie.

*que ces deux points de vue caractérisent la pensée et l'émotion morales habituellement de manière à peu près égale. Le souci d'autrui ni le souci de soi-même n'ont la priorité puisque tous les hommes sont égaux et l'équilibre entre les personnes est fourni par les principes de la justice»<sup>138</sup>.*

Le lien intime de continuité que Rawls établit entre les sentiments moraux et les attitudes naturelles permet de mieux comprendre ce qui se joue en position originelle ou sous l'égide du voile d'ignorance, pierre de touche pour plusieurs de sa théorie de la justice. La question que Rawls pose est celle de savoir dans quelle mesure les attitudes naturelles sont requises pour les motivations morales ultérieures? Y-a-t-il, pour le dire autrement, doit-il y avoir, un point de rupture entre les liens moraux dits d'attachement, d'amour puis d'amitié et les liens civiques «construits» sur la base d'un sens acquis de la justice?

Rawls ne répond que très indirectement à cette question, prétendant d'ailleurs lui-même l'avoir laissée ouverte. Il considère cependant que les sentiments moraux attestent de la présence de liens d'attachement développés en bas âge dans un enchevêtrement complexe des désirs pour ensuite se consolider, voire se transformer, dans les différents réseaux de socialisation : *«L'absence de ces sentiments impliquerait l'absence de ces liens»<sup>139</sup>*. Mais, ajoute-t-il, l'inverse est aussi possible. Les sentiments moraux ne récapitulent évidemment pas simplement les attitudes naturelles d'attachement. Ils sont certainement plus complexes imposant d'eux-mêmes le poids des principes et de la réflexion: *«Les sentiments moraux sont un trait normal de l'existence humaine. Nous ne pouvons pas les éliminer sans éliminer en même temps certaines attitudes naturelles. Entre des gens qui n'agiraient jamais selon leur devoir de justice, sauf si leur propre intérêt ou leur opportunisme le leur dictaient, des liens d'amitié et de confiance mutuelle ne sauraient exister. Car, lorsque ces liens existent, d'autres raisons pour agir justement existent aussi»<sup>140</sup>*. Les personnes à qui manquent un sens de la justice seraient aussi dépourvues des capacités fondamentales inhérentes à l'idée d'humanité : *«Si les sentiments moraux sont souvent désagréables, il n'y a pourtant pas*

---

<sup>138</sup> Ibid, p. 524;

<sup>139</sup> Ibid, p. 526;

<sup>140</sup> Ibid, p. 527;



*moyen pour nous de les éviter sans nous défigurer nous-mêmes. Ce risque est le prix de l'amour et de la confiance, de l'amitié et de l'affection, du développement pour des institutions et des traditions dont nous avons retiré des bienfaits et qui servent les intérêts généraux de l'humanité».*<sup>141</sup>

L'amour de l'humanité et le désir de défendre le bien commun demandent en fait à être focalisés; ils réclament certains principes pour définir leur objet et accorder ce faisant nos sentiments moraux à notre nature profonde. L'éducation morale réside bien dans l'appropriation de ces principes généraux de la justice associant ainsi l'idée d'une éducation à la citoyenneté à cette version devenue plus rationnelle de la communauté. Qu'est-ce qui stabilise ainsi la théorie de la justice, sinon cette base durable, bien que générale, du développement moral? Le mouvement est cependant bilatéral dans la mesure où les principes d'une société déjà juste sont eux aussi impliqués dans le développement de la socialité humaine et dans la formation, par conséquent, du sentiment moral. Socialité et moralité s'interpénètrent, en quelque sorte, établissant un rapport mutuellement structurant de l'individuel et du collectif, de l'homme-citoyen, moralisé au sens kantien, et de sa communauté politique.

La théorie sociale ne peut donc s'affranchir d'une référence structurelle aux idées morales, et à l'idée de justice notamment : *«La justice ou l'injustice de l'organisation de la société et les croyances des hommes en ce domaine influencent profondément les sentiments sociaux; dans une large mesure, elles déterminent la façon dont nous jugeons l'acceptation ou le rejet par quelqu'un d'autre d'une institution et ses tentatives pour la réformer ou la défendre»*<sup>142</sup>. Non seulement, un sens public de la justice ordonne-t-il la conduite, mais les lois psychologiques elles-mêmes induisent des changements dans les liens affectifs inhérents à nos fins les plus importantes. C'est tout le système de désirs qui se voit ainsi progressivement investi de nouvelles finalités et affecté par de nouveaux standards moraux. Les lois psychologiques témoignent certes de principes associatifs et de renforcement mutuel typiquement sociaux, mais cette dynamique d'investissement pulsionnel repose à terme sur un désir d'agir selon une

---

<sup>141</sup> Ibid. p. 528;

<sup>142</sup> Ibid, p. 531;

certaine idée du bien, le nôtre ou celui des autres. Témoin de ce renforcement mutuel entre socialité et moralité, l'idée de la réciprocité sans laquelle la coopération sociale serait à toute fin pratique impossible. Le sens de la justice lié à l'idée de réciprocité fonde, pour le dire autrement, la socialité humaine et la formation des liens affectifs conserve son statut de fins essentielles.<sup>143</sup> Il est à penser dans le prolongement de la vie affective et manifeste à sa face même un souci du bien commun.

La théorie de la justice, prétend aussi son auteur, peut assurer la stabilité sociale recherchée dans la mesure où la position originelle permet de contrer l'égoïsme généralisé. Elle seule réduit les tentations individuelles de se soustraire à l'exigence coopérative tout en bénéficiant des efforts collectifs: *«Pour garantir la stabilité, les gens doivent avoir un sens de la justice ou un souci pour ceux qui seraient lésés par leur non-solidarité et, de préférence, les deux sentiments. Si ces derniers sont assez forts pour vaincre la tentation d'enfreindre les règles, le système sera stable. Dans ce cas, remplir ses devoirs et ses obligations est considéré par chacun comme la réponse correcte aux actions des autres. C'est son projet rationnel de vie, gouverné par son sens de la justice, qui le mène à cette conclusion»*.<sup>144</sup>

C'est en fait, le double principe de l'amitié civique et de la confiance mutuelle qui s'impose dans la théorie contre tout mécanisme politique autoritaire: *«Il est évident qu'on peut arriver au même résultat par des relations d'amitié et de confiance mutuelle, par la reconnaissance publique d'un sens de la justice collectif et efficace»*.<sup>145</sup> Le sens public de la justice développé à la faveur du développement moral fournit donc l'élément stabilisateur nécessaire à la vie sociale: *«Les progrès dus à l'une d'entre elles renforcent les deux autres. Par exemple, quand, conformément à la deuxième loi, les liens affectifs deviennent plus forts, le sens de la justice est renforcé à cause du souci plus grand que l'on a des bénéficiaires d'institutions justes. Et,*

---

<sup>143</sup> Ibid, p. 534. Rawls veut éviter de donner un caractère déterministe à sa théorie des stades et s'en tient à des considérations d'ordre général. Il souhaite établir tout au plus une correspondance logique entre sa théorie de la justice et une théorie de l'apprentissage moral: *«Il semble plausible de dire que, dans une société gouvernée par la doctrine du contrat, l'apprentissage moral se fait selon l'ordre présenté. Les stades sont déterminés par la structure de ce qu'il faut apprendre, en allant du plus simple au plus complexe selon le développement des capacités correspondantes»*. P.535

<sup>144</sup> Ibid, p. 536;

<sup>145</sup> Ibid, p. 537;

*récioproquement, un sens de la justice plus efficace conduit à remplir ses obligations avec moins d'hésitations, ce qui suscite des sentiments plus intenses d'amitié et de confiance».*<sup>146</sup>

Les lois du développement moral sur quoi repose en définitive tout le raisonnement ne sont évidemment pas sans effet sur l'estime personnelle et sur la qualité des relations. Ce qui renforce l'opposition de Rawls au raisonnement utilitariste, incapable de former et de maintenir, selon lui, l'esprit civique et d'honorer les attentes légitimes virtuellement sacrificables au bonheur général; il menace le respect de soi-même des perdants et provoque, à terme, des attitudes de méfiance et de dévalorisation. Le monde social étant privé du principe de réciprocité, c'est tout le développement des liens affectifs qui s'en trouve alors compromis : *«Dans un système social où règne la conception de la justice comme équité, l'identification au bien des autres et le fait de considérer ce qu'ils font comme un élément de notre propre bien peuvent être très importants. Mais ceci n'est possible qu'à cause de la réciprocité déjà implicite dans les principes de la justice».*<sup>147</sup>

La structure des principes de la justice est du reste plus prometteuse et plus efficace dans la mesure où elle présente pour l'intellect un degré de précision supérieur à ce que fournit le calcul d'utilité. La doctrine du contrat établissant au contraire le principe de l'affirmation de soi et de la réciprocité inculque plus efficacement le sentiment social ; elle peut mieux que l'utilitarisme faire naître les sentiments amicaux et la confiance mutuelle, sans jamais compromettre la logique interne de la psychologie morale. C'est ce qui apparaît clairement lorsque l'auteur règle la question de la stabilité qu'il examine, dans un premier temps, à partir de la «généalogie» du sens de la justice qui vient aux humains en cours de développement.

***Le juste comme principe structurant de l'unité essentielle du moi.***

Rawls a consacré à l'examen de la psychologie morale des efforts de justification remarquables: *«Si attirante qu'une conception de la justice puisse être à d'autres*

---

<sup>146</sup> Ibid, p. 537;

<sup>147</sup> Ibid, p. 540;

points de vue, elle est sérieusement prise en défaut si les principes de la psychologie morale sont tels qu'elle ne puisse engendrer chez les êtres humains le désir nécessaire de se conformer à ses ordres». <sup>148</sup> La personnalité morale procède, à cet égard, de certains déterminants psychologiques fondamentaux que Rawls accorde à une conception relativement optimiste de la «nature humaine» qui réclame, pour s'accomplir, le principe de justice. Le modèle de socialité politique mis de l'avant intègre le postulat kantien du pouvoir auto-formateur de la personnalité humaine. L'être humain est éminemment historique, perfectible disait déjà Rousseau. Cette plasticité foncière du psychisme humain le dispose à des possibilités toujours nouvelles dont celle de la moralité <sup>149</sup>. Et l'être de désir qu'il est fondamentalement n'a pas à coïncider avec une passionnalité égocentrée. Aussi bien le sens de la justice que tous les autres sentiments moraux s'acquièrent à la faveur des relations humaines et ce sont précisément ces acquis qui produiront la stabilité requise à la structure de base. L'idée du juste, pour le dire autrement, structure le développement moral et procure à la personnalité sa consistance et sa cohérence interne essentielle.

Rawls considère à cet égard qu'un homme est heureux *«quand il est en train de réaliser avec succès un projet rationnel de vie établi dans des conditions favorables, et quand il est assez confiant dans la réalisation de ses intentions»*. <sup>150</sup> Le bonheur humain renvoie donc explicitement à l'idée de projet. Plus qu'un but parmi d'autres, il concerne la satisfaction de l'ensemble du projet. <sup>151</sup> Il repose sur une équation particulière entre les projets de vie rationnels en tant qu'ils obéissent aux contraintes du juste et la recherche du bonheur privilégiant les buts supérieurs de la personnalité. Aussi, le choix de vie rationnel repose-t-il, en dernier ressort, sur la délibération et l'examen lucide des désirs. Il y va d'ailleurs de l'intérêt de l'homme d'être mieux avisé sur lui-même.

---

<sup>148</sup> Ibid, p. 497;

<sup>149</sup> Les principes de la justice s'appliquent d'ailleurs au genre de personnes morales concernées par la description de la position originelle : *«Ainsi une justice égale est due à ceux qui sont capables de participer à la situation initiale et d'agir selon son interprétation publique. Il faut remarquer qu'ici le sujet moral est défini comme une potentialité qui habituellement se réalise au cours du temps. C'est cette potentialité qui met en jeu les revendications de la justice»* p. 544.

<sup>150</sup> Ibid, p. 590-591;

<sup>151</sup> Ibid, p. 592;

Rawls critique d'ailleurs au passage l'idée d'une fin dominante pouvant ordonner la délibération et la conduite. Tout ne peut être réfléchi d'une façon aussi rationnelle que nous serions tentés de le croire, puisqu'en effet, *« nous utilisons dans la vie quotidienne des schémas de délibération issus de notre culture et modifiés au cours de notre histoire personnelle »*.<sup>152</sup> Aussi, critique-t-il les théories de la fin dominante en ce qu'elles ne sauraient intégrer l'idée du bien hétérogène de l'homme et les buts non moins hétérogènes du moi : *« Le bien de l'homme est hétérogène parce que les buts du moi sont hétérogènes. Bien que le fait de subordonner tous nos buts à une fin ne viole pas à strictement parler les principes du choix rationnel, il n'en reste pas moins que cela nous semble irrationnel et même plus probablement fou. Le moi est défiguré et mis au service de l'une de ses fins par esprit de système »*.<sup>153</sup> Il élimine, ce faisant, le critère du plaisir comme fin dominante et méthode rationnelle à la délibération : *« Préférer par-dessus tout une certaine propriété de la sensation ou du sentiment est sûrement aussi déséquilibré et inhumain que le désir excessif de maximiser son pouvoir sur les autres ou sa richesse matérielle »*.<sup>154</sup> Ce qui est juste, en d'autres mots, ne saurait relever du jeu des préférences individuelles.

Plus largement encore, aucune théorie téléologique ne peut assumer les impératifs de la justice et des libertés fondamentales nécessaires à la réalisation des projets de vie rationnels. Les principales lacunes des doctrines téléologiques tiennent, selon Rawls, à une association erronée du bien et du juste. Sa thèse apparaît alors clairement : *« Ce ne sont pas nos fins qui manifestent en premier lieu notre nature, mais les principes que nous acceptons comme leur base : ce sont eux qui commandent les conditions dans lesquelles ces fins doivent prendre forme et être poursuivies. Car le moi est premier par rapport aux fins qu'il défend; même une fin dominante doit être choisie parmi de*

---

<sup>152</sup> Ibid, p. 595;

<sup>153</sup> Ibid, p. 596;

<sup>154</sup> Ibid, p. 598-599; La pluralité des sensations devient alors hautement problématique : *« En outre, il y a le fait que différentes sortes de sensations agréables existent, elles-mêmes incomparables entre elles, à côté des dimensions quantitatives du plaisir, l'intensité et la durée. Comment allons-nous évaluer leurs poids respectifs quand elles entrent en conflit? Devrons-nous choisir un plaisir bref mais intense plutôt qu'une expérience agréable plus longue, mais moins intense, d'une autre sensation? »*. P.599 L'hédonisme échoue donc à fournir une méthode de choix rationnel : *« Il est peu probable que certains types de sentiments agréables puissent définir une unité de mesure dont l'usage expliquerait la possibilité de la délibération rationnelle. Ni le plaisir ni aucune autre fin déterminée ne peuvent jouer le rôle que l'hédoniste voudrait leur attribuer »*. P. 600;

*nombreuses possibilités*».<sup>155</sup> La doctrine du contrat établit cette fameuse jonction entre le bien et le juste offrant, à terme, la solution au problème de l'identification d'un projet rationnel. Il faut pour comprendre les prétentions de la doctrine contractualiste, lier l'ensemble de cette question aux traits fondamentaux de la personnalité morale : *«La personnalité morale est caractérisée par deux capacités, celle de concevoir le bien et celle de développer un sens de la justice. La première se réalise par un projet rationnel de vie, la seconde par un désir dominant d'agir selon certains principes du juste. Ainsi, une personne morale est un sujet ayant des fins qu'il a lui-même choisies et, fondamentalement, il préfère des conditions qui lui permettent de construire un mode de vie exprimant aussi pleinement que possible sa nature d'être rationnel, libre et égal aux autres*».<sup>156</sup>

L'unité du moi n'est pas donnée a priori puisque façonnée par les principes de justice qui servent à la formulation d'un projet de vie. Cela tient à la structure même du raisonnement propre à la position originelle : *«Le but des partenaires dans la position originelle est d'établir des conditions favorables et justes pour chacun afin qu'il puisse forger sa propre unité. Leur intérêt fondamental pour la liberté et pour les moyens d'en faire une utilisation équitable exprime leur représentation d'eux-mêmes comme étant dans le choix de leur mode de vie*».<sup>157</sup> Le juste devient la force structurante, en quelque sorte, de l'unité du moi et des projets de vie rationnels : *«Les principes de la justice et leur réalisation dans des formes sociales définissent les limites à l'intérieur desquelles nos délibérations prennent place. L'unité essentielle du moi est déjà fournie par la conception du juste. En outre, dans une société bien ordonnée, cette unité est la même pour tous : la conception que chacun a de son bien et qui est donnée par son projet rationnel est un sous-projet global qui gouverne la société en tant qu'union d'unions sociales*».<sup>158</sup>

La conception, au demeurant contraignante de la justice, règle ainsi dans une large mesure le problème de l'indétermination du choix rationnel : *«Les nombreux groupes*

---

<sup>155</sup> Ibid, p. 601;

<sup>156</sup> Ibid, p. 602;

<sup>157</sup> Ibid, p. 604;

<sup>158</sup> Ibid, p. 604;

*de taille et de buts variés, s'adaptant les uns aux autres grâce à la conception publique de la justice, simplifient la décision en offrant des idéaux précis et des formes de vie qui ont été développées et vérifiées par d'innombrables individus, parfois pendant des générations. Ainsi en concevant notre projet de vie, nous ne partons pas de rien, nous n'avons pas à choisir entre des possibilités infinies, sans structure donnée ou contour fixe».*<sup>159</sup> Il est alors permis de conclure à la structure historique de l'expérience morale. Tirant sa légitimité de l'idée d'un accord collectif préalable, elle fixe une structure fondamentale commune aux projets de tous : *«La nature du moi en tant que personne morale, libre et égale aux autres, est la même pour tous et cela s'exprime par la similarité de la forme de base des projets rationnels. De plus, comme le montre la notion d'une société comme union sociale d'unions sociales les membres d'une communauté participent à la nature des uns et des autres».*<sup>160</sup>

Le fondement communautaire de la théorie de la justice atténue donc l'idée d'une fin dominante individuelle. Non pas que la définition des projets de vie soit subordonnée aux impératifs communautaires : *«L'idée est plutôt de tracer les frontières, même vagues dans lesquelles les individus et les groupes sont libres de poursuivre leurs buts et où la délibération rationnelle a libre jeu»*<sup>161</sup>. Reste encore à démontrer en quoi les concepts du bien et du juste obéissent aux mêmes principes. Quel bien, en d'autres mots, y a-t-il à adopter le point de vue de la justice?

Rawls concède que le désir de justice et le bien de l'individu exigent un sens déjà stabilisé de la justice et un certain système de désirs : *«Supposons quelqu'un ayant un sens efficace de la justice, il aura alors un désir dominant d'obéir aux principes correspondants. Le critère du choix rationnel doit tenir compte de ce désir. Si quelqu'un veut à partir d'une délibération rationnelle, agir du point de vue de la justice par-dessus toute autre chose, il est rationnel pour lui d'agir ainsi».*<sup>162</sup> La congruence entre le bien et le juste n'est ici possible qu'à la faveur du caractère public des principes de justice.

---

<sup>159</sup> Ibid, p. 604;

<sup>160</sup> Ibid, p. 606;

<sup>161</sup> Ibid, p. 607;

<sup>162</sup> Ibid, p. 610;

Il existe, avons-nous dit, une relation entre l'action juste et les attitudes naturelles, entre les principes de la justice et les lois de la psychologie morale. Les liens affectifs forcent alors l'adoption d'attitudes justes à l'égard d'autrui, des plus proches aux plus lointains comprenant même les liens d'identification à des formes institutionnelles plus abstraites. Ces liens poussent précisément à la préservation du sens de la justice alors reconnu comme un bien. Aussi bien les institutions et les personnes aimées sont-elles protégées mais ces liens s'élargissent à de nouvelles possibilités.<sup>163</sup> La justice est désirable pour ce qu'elle, une force d'attraction qui inspire et civilise, en quelque sorte.

Un deuxième élément milite en faveur de la reconnaissance de la justice comme bien, à savoir, le principe aristotélicien selon lequel la participation à la vie d'une société juste est un bien en soi: *«Comme une telle société est une union sociale d'unions sociales, elle réalise à un degré élevé, les diverses formes de l'activité humaine; et, étant donné la nature sociale de l'humanité et le fait que nos potentialités et nos inclinations dépassent de loin ce qu'une seule vie peut exprimer, nous dépendons de la coopération des autres, non seulement pour notre bien-être et les moyens d'y accéder, mais aussi pour amener à maturité nos possibilités latentes. Et si nous avons un certain succès, chacun reçoit quelque chose de la richesse et de la diversité de l'activité collective»*.<sup>164</sup>

Rawls relève et réaffirme d'une manière insistante la nécessité logique du principe aristotélicien: *«Mais pour participer pleinement à cette vie, nous devons accepter les principes qui commandent sa conception, ce qui veut dire que nous devons respecter notre sens de la justice. Pour apprécier quelque chose comme nôtre, nous devons avoir une certaine fidélité à son égard. Ce qui fait converger les efforts d'une société en une communauté, c'est la reconnaissance et l'acceptation mutuelles des principes de la justice; c'est cette affirmation générale qui étend les liens de l'identification à toute la communauté et qui permet au principe aristotélicien d'avoir son effet le plus large»*.<sup>165</sup>

Le troisième élément emprunte à l'interprétation kantienne l'idée d'un lien consubstantiel entre le bien de l'individu et le sens de la justice: *«Agir justement est quelque chose que nous voulons en tant qu'être rationnels, libres et égaux. Le désir*

<sup>163</sup> Ibid. p. 612.

<sup>164</sup> Ibid. p. 612.

<sup>165</sup> Ibid. p. 612.



*d'agir justement et celui d'exprimer notre nature de personnes morales libres s'avèrent être pratiquement le même désir».*<sup>166</sup> La démonstration paraît convaincante certes, mais le prix de la justice n'est-il pas trop élevé parfois?

Vraisemblablement non, si nous considérons que les liens d'amour ou d'amitié fondent, en dernière analyse, la conception de la justice. Aimer, désirer et vivre selon les principes de la justice implique que nous en acceptons les risques, les dangers, les blessures et les pertes ». <sup>167</sup> Le sens de la justice s'insinue en quelque sorte comme inclination du moi et rejoint en cela le désir d'exprimer notre nature de personne morale, rationnelle, libre et égale. Ce qui donnera aux principes de la justice, nécessaires comme nous l'avons vu à l'accomplissement d'une nature morale, son caractère irrévocable : *«C'est pourquoi nous n'avons pas d'autre choix si nous voulons réaliser notre nature que de décider de préserver notre sens de la justice et d'en faire le désir dominant».*<sup>168</sup> La socialité humaine reposant sur l'acquisition du sens de la justice et sur l'idée de communauté sociale donne en définitive aux principes de la justice et à la doctrine du contrat toute leur légitimité.

L'effort spéculatif sur la nature humaine donne lieu à plusieurs malentendus que Rawls dissipe en référence aux concepts d'équilibre et de stabilité. C'est à cette étape de l'argumentation qu'il développe sa conception proprement *systemique* de la vie sociale et politique. Ainsi, selon lui, la notion d'équilibre est directement assignable à l'idée de système. *«C'est donc un système qui peut être en équilibre, ce qui veut dire qu'il a atteint un état qui persiste indéfiniment dans le temps, aussi longtemps que des forces extérieures ne le troublent pas. Pour définir avec précision un état d'équilibre, il faut tracer soigneusement les limites du système et analyser clairement ses propriétés»*<sup>169</sup>

---

<sup>166</sup> Ibid, p. 613;

<sup>167</sup> Ibid, p. 615; : *«Dans une société où les autres sont justes, notre amour ne nous expose qu'aux accidents de la nature et aux contingences des circonstances. Et il en va de même pour le sentiment de la justice qui est lié à cette affection. En prenant pour point de repère la configuration des raisons qui nous conduisent à exprimer notre amour dans les circonstances ordinaires, il semble que nous devrions être prêts le moment venu à défendre notre sens de la justice dans les conditions plus favorable d'une société juste.*

<sup>168</sup> Ibid, p. 615; Et si d'aventure, certaines personnes refusaient d'identifier leur bien aux principes du juste, alors le risque d'instabilité sera d'autant plus grand et les malheurs plus nombreux. Rien d'ailleurs ne pourrait jamais ruiner l'idée de la rationalité collective des principes de la justice : *«il demeure toujours avantageux pour chacun que tous les autres le respectent».*p. 617

<sup>169</sup> Ibid, p. 498;

Cela suppose donc, en définitive, la capacité d'identifier les lignes de force et les lois de fonctionnement de ce système, de même que la configuration des propriétés qui le déterminent. Rawls formule le principe systémique en ces termes : «*Les systèmes sont plus ou moins stables en fonction de l'intensité des forces internes et externes qui permettent de retrouver l'état d'équilibre*»<sup>170</sup> Ce principe peut être transposé à la structure de base d'une société qui, comme tous les systèmes sociaux, peut connaître des perturbations.

La dynamique particulière du système social développée sur le principe de la diversité doit adopter différentes mesures de régulation selon l'évolution d'ailleurs des conditions sociales. Le sens de la justice que partagent les membres d'une même communauté devient alors la force régulatrice interne au système: «*Les sentiments moraux sont donc nécessaires, dans une certaine mesure, pour garantir la stabilité de la structure de base en ce qui concerne la justice*»<sup>171</sup> Mais qu'advient-il concrètement du problème de l'envie et de la tendance psychologique à l'appropriation? Comment éviter la violence toujours possible au cœur des alliances?

### ***Sur l'effet corrosif de quelques passions sociales...***

Rawls s'est préoccupé de la détermination passionnelle en dernière instance de la vie individuelle et collective. Aussi a-t-il consacré au problème de l'envie une analyse particulièrement subtile. Il distingue l'envie générale, comme ressentiment des plus défavorisés à l'égard des plus favorisés, de l'envie particulière, celle-là typique de la rivalité et de la compétition. L'envie peut évidemment prendre différentes formes psychologiques avoisinant la malveillance, la jalousie, la rancœur; elle peut être bénigne ou simplement émulative; elle relève soit d'une tendance purement psychologique, soit d'un sentiment moral tout à fait excusable: «*Le ressentiment est un sentiment moral. Si nous éprouvons du ressentiment parce que nous avons moins que les autres, ce doit être en raison d'institutions injustes ou d'une conduite malhonnête de leur part qui leur ont permis d'obtenir de tels avantages*».<sup>172</sup> Dans ce cas, l'envie

---

<sup>170</sup> Ibid, p. 498;

<sup>171</sup> Ibid, p. 499;

<sup>172</sup> Ibid, p. 576;

révèle une situation problématique d'un point de vue général. Ce qui oblige à prendre en compte cette sorte de perte subjective. Les principes de justice peuvent freiner à cet égard le développement de l'envie générale dans la mesure où ils neutralisent l'instauration de conditions psychologiques ou sociales susceptibles d'encourager des réactions hostiles d'envie. En évitant d'abord que les individus soient atteints dans le sentiment de confiance en eux-mêmes; en empêchant que des occasions humiliantes se répètent et affaiblissent cette condition psychologique déjà précaire; en permettant enfin, que les plus défavorisés affrontent l'écart démesuré entre eux et les plus favorisés de la société.

Le raisonnement de Rawls repose encore là sur l'idée d'un entrecroisement soutenu des désirs individuels et de l'expérience communautaire. La société doit s'ordonner de façon à surmonter les circonstances de la justice ou de l'injustice, neutraliser ces conditions favorables au déclenchement des hostilités: *«Si l'on prend la première condition, il est clair que, bien qu'il s'agisse de condition psychologique, les institutions sociales en sont une cause élémentaire. Or, j'ai soutenu que la conception de la justice dans la doctrine du contrat protège généralement l'estime de soi des citoyens avec plus de force que ne le font les autres principes politiques. Sur le forum public, chacun est traité avec le respect dû à une personne souveraine et égale; et chacun a les mêmes droits élémentaires, ceux-là mêmes qui seraient reconnus dans une situation initiale considérée comme équitable. Les membres de la communauté ont un sens commun de la justice et ils sont liés par l'amitié civique»*.<sup>173</sup> Les principes de la justice renforcent, en d'autres mots, les liens sociaux de la coopération et diminuent inversement les risques d'envie générale. C'est en ce sens précis où nous pouvons affirmer que les principes de la justice tels qu'ils seraient vraisemblablement choisis en situation originelle, sont la condition de base nécessaire à l'amitié civique.

La justice comme équité diminue aussi possiblement les risques que ne s'installent les autres conditions favorables à l'envie dans la mesure où les différences légitimes reposent sur l'idée qu'elles doivent tourner à l'avantage des plus défavorisés. Les écarts démesurés et les occasions humiliantes sont alors plus réduits que dans une société

---

<sup>173</sup> Ibid, p. 578;

gouvernée par d'autres principes politiques. D'autant plus que les individus appartiennent déjà à des communautés particulières dont les membres présentent des avantages comparatifs déjà plus acceptables pour eux. Des échappatoires sont ainsi toujours possibles offrant, à terme, une alternative constructive aux explosions hostiles. Une société reposant sur des principes de la justice a, en dernière analyse, plus de chance de réduire l'effet corrosif de l'envie sur les rapports sociaux. Mais, les visées égalitaristes de la théorie de la justice ne masquent-elles pas l'envie qui peut alors agir pernicieusement dans la discussion publique?

Pour Rawls, les revendications de l'égalité, celles-là mêmes qui conduiraient à l'adoption des deux principes finalement égalitaristes de la justice, sont davantage impulsées par le désir rationnel et raisonnable de justice que par le ressentiment. Le sens de la justice, en d'autres mots, ne peut être dérivé de l'envie<sup>174</sup>. Les conditions et les exigences rationnelles interdisent, à cet égard, l'accès des sentiments de rancœur ou de malveillance et rien dans la position originelle ne peut naître de la tendance envieuse. Il ne faut pas confondre, du reste, l'envie et le ressentiment en quoi consiste le sentiment moral d'avoir été injustement traité: *«Le fait que des individus ayant des intérêts opposés cherchent à favoriser leur propre conception du bien n'est pas du tout la même chose que d'être mû par l'envie et la jalousie»*<sup>175</sup>.

Certes l'envie n'est pas la seule tendance problématique qui soumet le sens de la justice à l'épreuve du temps. La règle qu'il faut suivre pour toutes les tendances psychologiques qui taraudent secrètement le système social est celle, en définitive, de ne pas *«encourager des tendances ou des aspirations qu'il devra réprimer et décevoir ensuite»*<sup>176</sup>. La qualité de vie démocratique repose, de fait, sur le principe de l'égalité des droits, de même que le sentiment de sa propre valeur. C'est pourquoi la confiance en soi, bien premier par excellence, ne peut dépendre des intérêts économiques et sociaux mais plutôt de la priorité absolue de la liberté.

---

<sup>174</sup> Il réfute d'ailleurs au passage l'explication freudienne du sens de la justice fondé sur le principe clinique d'une formation réactionnelle.

<sup>175</sup> Ibid, p. 582; Comment savoir, d'ailleurs, si ce qui est en jeu dans la revendication égalitariste relève de l'envie ou du ressentiment légitime, sinon en examinant *«tout d'abord la conception de la justice que partagent les individus en toute sincérité et leur compréhension de la situation sociale afin de voir dans quelle mesure ces revendications sont effectivement fondées sur ces motifs»*.

### *Du désir naturel de justice et de liberté*

Que les êtres humains choisissent d'abord la liberté et vivent conformément au désir de persévérer dans leur être, est devenue l'une des vérités les plus inattaquables depuis Spinoza. Plus qu'un simple postulat philosophique, le désir de liberté et de puissance d'être s'impose dorénavant comme une donnée psychologique et anthropologique durable et décisive. Une société gouvernée par une conception publique de la justice supposera donc que ses membres se conçoivent à la base, comme des personnes moralement libres et égales, conscientes de leurs intérêts fondamentaux. Les revendications multiformes de respect et d'égalité morale impulseront donc ce choix fondamental de respect des libertés de base et l'adoption, par conséquent, du fameux premier principe de la justice. Personne n'a d'ailleurs intérêt à affaiblir sa position politique en acceptant une liberté moindre pour quelque raison que ce soit : *«Cela aurait pour effet d'établir publiquement son infériorité définie par la structure de base de la société. Cette place subordonnée dans la vie publique serait effectivement humiliante et destructrice pour le respect de soi-même»*.<sup>177</sup> De fait, l'affirmation publique de l'égalité des droits civiques assure non seulement le respect de soi-même mais ordonne secondairement une plus juste répartition des ressources matérielles. Il ne fait nul doute pour Rawls que la priorité accordée à la protection de la liberté s'explique par la hiérarchie des intérêts et des objectifs fondamentaux que les individus savent devoir relever d'un ordre plus élevé.

Plusieurs raisons renforcent l'idée d'institutions libres, raisons que Rawls emprunte d'ailleurs à Mill, mais en les retournant dans le sens indiqué par l'exigence du raisonnement contractuel. Non seulement sont-elles conséquentes avec le désir naturel de liberté des hommes, mais nécessaires aussi à la revitalisation des facultés humaines, à l'élargissement des expériences possibles et au fondement rationnel des préférences : *«L'expérience historique montre que les hommes désirent être libres chaque fois qu'ils ne se sont pas résignés à l'apathie et au désespoir ; ceux qui sont libres, par contre, ne veulent jamais renoncer à leur liberté. Bien que les hommes puissent se plaindre du*

---

<sup>176</sup> Ibid, p. 583;

<sup>177</sup> Ibid, p. 587;

*fardeau de la liberté et de la culture, le désir de déterminer leur façon de vivre et de régler leurs affaires eux-mêmes l'emporte largement*». <sup>178</sup>

Il faut comprendre l'idée des libertés égales chevillée à la théorie de la justice selon des paramètres constitutionnels restrictifs : *«Dans ces cas-là, la liberté est une certaine structure des institutions, un certain système de règles publiques définissant des droits et des devoirs. Dans ce contexte, des personnes ont la liberté de faire quelque chose si elles sont libres vis-à-vis de certaines contraintes soit de le faire ou de ne pas le faire et quand leur action est protégée de l'ingérence de d'autres personnes*». <sup>179</sup> À chaque liberté de base doit correspondre, en fait, un ensemble complexe de droits et de devoirs. La plus importante de ces libertés de base impliquées dans le premier principe de la justice réfère à la liberté de conscience, question vite résolue en position originelle dans la mesure où des jugements bien pesés sur la justice conserveraient le souci élémentaire de protéger l'intégrité de la liberté morale. Ce qui exclut, en son principe même, qu'une doctrine morale dominante s'impose et étouffe les autres conceptions concurrentes du bien. Aussi l'enjeu épistémologique, mais surtout éthique, sera-t-il davantage celui de se départir des contenus propres à chacune d'entre elles pour concentrer l'attention sur le choix de principes généraux qui respecteront les libres choix qui toujours s'affirment dans la vie courante : *«La question qu'ils doivent trancher est de savoir quel principe ils devraient adopter pour organiser les libertés des citoyens à l'égard de leurs intérêts religieux, moraux et philosophiques fondamentaux*». <sup>180</sup> C'est pourquoi les partenaires, pour autant qu'ils soient rationnels et impartiaux, admettront la nécessité de ce principe de la liberté de conscience. Une question d'intérêt bien compris <sup>181</sup>.

---

<sup>178</sup> Ibid, p. 246;

<sup>179</sup> Ibid, p. 237. Liberté des Modernes ou liberté des Anciens? Rawls reconnaît que les humains aspirent à ces deux sortes de liberté, mais qu'il faut, à la suite de Benjamin Constant, donner priorité à la première sur la seconde: *«La liberté de pensée et de conscience, la liberté de la personne et les libertés civiles ne doivent pas être sacrifiées à la liberté de participer, dans l'égalité, aux affaires publiques*». L'auteur précise que les libertés de base forment un tout et doivent être évaluées relativement à l'ensemble qu'elles forment. Deux options sont alors possibles en ce qui a trait au rôle des institutions : ou organiser, ou restreindre les libertés. Aussi, les partenaires, délégués d'une assemblée constituante ou membres du corps législatif, devront-ils être avisés de cette différence.

<sup>180</sup> Ibid, p. 242;

<sup>181</sup> Il faut rappeler que pour Rawls, *«...les partenaires représentent des lignes continues de revendications et se préoccupent de leurs descendants immédiats... ils doivent admettre qu'ils ont des intérêts moraux, religieux ou philosophiques qu'ils ne peuvent pas mettre en danger*»; p. 241

Affranchir la question des libertés fondamentales d'une logique téléologique devient alors indispensable pour que les citoyens, non seulement, reconnaissent le caractère absolu et irrévocable des principes convenus, mais soient toujours prioritairement reconnus comme personnes morales inviolables. Le principe majeur de l'invocabilité et de l'égalité se heurte cependant aux limites de l'intérêt commun. Ce qui soulève le redoutable problème de la tolérance, valeur auquel nous ne saurions renoncer sans un rigoureux travail de justification publique : *«la limitation de la liberté n'est justifiée que quand elle est nécessaire à la liberté elle-même, pour éviter une atteinte à la liberté qui serait encore pire»*.<sup>182</sup> C'est dire que l'État lui-même doit s'en tenir à la neutralité axiologique et aux exigences intrinsèques d'une juste constitution: *«L'État doit être compris comme une association composée de citoyens égaux. Il ne s'intéresse pas lui-même aux doctrines philosophiques et religieuses, mais régleme la poursuite, par les individus, de leurs intérêts moraux et spirituels d'après des principes qu'eux-mêmes approuveraient dans une situation initiale d'égalité»*.<sup>183</sup>

Aussi l'égalité citoyenne tient-elle au principe et à des conditions de participation politique que d'ailleurs seule la justice procédurale peut garantir. Elle compose mais triomphe toujours, en définitive, sur la force des sentiments majoritaires: *«Le critère fondamental pour juger n'importe quelle procédure est la justice de ses résultats probables»*.<sup>184</sup> Il faut alors insister sur un sentiment indispensable à l'esprit civique, la confiance qui, doublée d'une conception commune de la justice, favorise l'efficacité démocratique. À l'inverse, la méfiance et l'hostilité sont de nature à compromettre le principe de la majorité, alors plus difficile à justifier, *«car il est moins probable qu'il en résulte une juste politique... il se peut qu'on ne puisse se fier à aucune procédure quand la méfiance et l'hostilité envahissent la société.»*<sup>185</sup> La liberté politique

---

<sup>182</sup> Ibid, p. 251;

<sup>183</sup> Ibid, p. 248. C'est dans cet esprit général qu'il faut apprécier la *Théorie de la justice* de Rawls qui *«décrire une organisation idéale qui définit un critère pour juger, par comparaisons, les institutions existantes et qui indique ce qui doit être avancé pour justifier des écarts par rapport à elle»*. p. 263.

<sup>184</sup> Ibid, p. 267;

<sup>185</sup> Ibid, p.267. Rawls insiste sur un climat politique de confiance comme facteur légitimant. L'opinion publique est révélatrice du vœu populaire et fiable à plusieurs égards dans la mesure où *«les hommes ont un sens de l'inacceptable qui même s'il est irrationnel, fixe les limites à ce qui est politiquement réalisable»* Mais, si un gouvernement doit s'en inspirer pour des raisons stratégiques, il ne saurait trop rapidement céder à la force de l'opposition populaire parfois insensible ou indifférente à la question du droit.

influence, en fait, profondément la qualité morale de la vie civique. Le principe public en vertu duquel ce qui touche tout le monde est l'affaire de tous opère pleinement ici. Nous devons comprendre la liberté politique non plus en terme de pouvoir mais comme le seul véritable moyen d'instauration des conditions de liberté: *«La participation à la vie politique ne rend pas l'individu maître de lui-même, mais lui donne plutôt une voix égale à celle des autres pour établir l'organisation des conditions sociales de base. Elle ne répond pas non plus à l'ambition de dominer les autres, puisqu'on demande à chacun de modérer ses revendications en fonction de ce que tout le monde est capable de reconnaître comme juste. La volonté publique de consulter et de prendre en considération les croyances et les intérêts de chacun est le fondement de l'amitié entre les citoyens et forme l'éthos de la culture politique»*.<sup>186</sup> Le fondement de l'amitié entre concitoyens...

L'esprit public procède ici manifestement de l'élargissement des liens affectifs par delà la confiance mutuelle et le développement du jugement impartial: *«Le citoyen est appelé à évaluer des intérêts différents des siens propres et à se laisser guider par une conception de la justice et du bien public plutôt que par ses propres inclinations»*.<sup>187</sup>

L'apprentissage de l'esprit civique vise au développement d'un sens positif des obligations politiques. Le principe de la liberté accordé au principe de la responsabilité confronte donc l'être politique du citoyen à une série de préceptes incontournables faisant de lui, pour le dire en termes arendtiens, un obligé du monde. Ce sens moral de l'obligation sera cependant largement compensé par l'application régulière et impartiale des règles, au demeurant, utiles à sa propre liberté. L'idée est déjà chez Rousseau, pour qui les lois sont génératrices et organisatrices des libertés humaines.<sup>188</sup>

---

<sup>186</sup> Ibid, p. 270;

<sup>187</sup> Ibid, p. 271;

<sup>188</sup> Rawls rappelle sans cesse que les principes de la justice, non seulement s'accordent avec nos jugements bien pesés, mais fournissent les arguments les plus solides en faveur de la liberté. Sa théorie se divise en deux parties. L'une plus normative *«part de la stricte obéissance et élabore les principes qui caractérisent une société bien ordonnée dans un contexte favorable. Elle développe la conception d'une structure de base parfaitement juste et les devoirs et obligations des personnes qui y correspondent, dans les limites fixées de la vie humaine.»* L'autre partie est le moment de la confrontation inévitable avec l'injustice alors que les partenaires doivent affronter ces limitations et injustices effectives. La théorie idéale de la justice sert de critère au jugement sur les institutions de la structure de base, permet de mesurer l'écart entre les principes et les pratiques.



Rawls, n'évacue donc pas les différentes conceptions qui animent la vie singulière des hommes mais les refoule toutefois aux frontières d'une conception rationnelle et impartiale de la justice. Ces différentes conceptions ne doivent pas miner, en effet, le travail public d'élaboration des principes communs qui, pensés en termes minimalistes, fournissent la condition d'unanimité nécessaire à une société stabilisée et correctement ordonnée : «*La théorie de la justice suppose effectivement une théorie du bien, mais ceci, dans une large mesure, ne préjuge pas du genre de personnes que les hommes choisiront d'être*». <sup>189</sup> Le processus peut même s'inverser dans la mesure où la dynamique de justice interne à la structure de base peut modeler les aspirations individuelles. Aussi, les limites imposées à la conception du bien découleront-elles de la logique prioritaire dégagée par le principe contractuel : priorité de la justice sur l'efficacité et de la liberté sur les avantages socio-économiques. Un certain idéal de la personne se dégage donc forcément, lequel primera sur les conditions sociales présentes et en imposera à la satisfaction des désirs existants.

Rawls considère que les lois et les normes institutionnelles exercent un certain ascendant sur la vie sociale et politique, qu'elles permettent aux individus ou aux groupes d'évoluer en fonction de leurs intérêts et selon des buts socialement désirables. L'idée de justice *formelle* offre une garantie de respect de l'égalité morale et juridique des personnes et un rempart protecteur contre des mesures arbitraires. La justice *réelle* devrait donc approcher le plus possible la justice formelle et les normes de l'impartialité. L'écart est toutefois irréductible entre ces deux niveaux, l'un idéal et l'autre réel. Le droit, comme le précise Guillebaud, n'est jamais qu'une mise en forme des principes, des croyances et des représentations collectives et ne peut garantir à lui seul la cohésion sociale. Il est à la fois «*déterminant et infirme. Qui l'a fait peut toujours le défaire. En outre, l'Histoire nous a montré de quelle manière le droit, réduit à lui-même, pouvait servir consécutivement plusieurs maîtres*» <sup>190</sup>. C'est pourquoi il faut convoquer, sans doute, un certain sens civique de la justice et le principe de la responsabilité intérieure.

---

<sup>189</sup> Ibid, p. 302;

<sup>190</sup> GUILLEBAUD, Jean-Claude : *La refondation du monde*, Seuil, 1999, p 24;

C'est pourquoi Rawls trouve utile d'insister sur le principe de l'intégrité morale des personnes elles-mêmes : *«Le désir de suivre des règles, de manière impartiale et conséquente, de traiter des cas semblables de manière semblable, et d'accepter les conséquences de l'application de normes publiques est intimement lié au désir, ou du moins à l'intention de reconnaître volontiers les droits et les libertés des autres et de partager équitablement les avantages et les charges de la coopération sociale. Ces deux désirs tendent à être associés»*.<sup>191</sup>

Tout dans la théorie de la justice converge donc vers une éthique de l'engagement responsable étrangère par la nature de ses arguments à cette fiction rudimentaire d'un individu venu de nulle part et capable d'auto-engendrement. Toute libérale qu'elle soit, cette argumentation philosophique suggère une manière spécifique d'être ensemble, une reconnaissance de l'affiliation à une histoire et à une expérience politique commune. Les principes de justice s'appliquent d'abord à la structure sociale en raison de la nature profondément sociale de la justice et de sa relation intime avec les pratiques sociales.<sup>192</sup> L'examen minutieux de son raisonnement fait alors découvrir un statut philosophique majeur au principe de fraternité. Principe négligé de la théorie démocratique, Rawls le réhabilite comme critère et facteur puissant dans le processus d'édification d'un patrimoine commun.

### ***Le principe de fraternité et l'édification d'un patrimoine commun.***

Rawls formule le principe de la différence dans le prolongement même de l'idée de fraternité. Développement inaperçu manifestement par Sandel comme d'ailleurs la puissance des liens de l'engagement qui travaillent et orientent, en dernière instance, le raisonnement rawlsien. Ce principe implique que la répartition de la richesse et la distribution des positions d'autorité demeurent compatibles avec les libertés de base et l'égalité des chances. La structure de base doit en définitive libérer les *biens sociaux premiers*, ceux que toute personne rationnelle désire : *«les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon à ce que, à la fois, l'on puisse*

---

<sup>191</sup> Ibid, p. 91.

*raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient (a) à l'avantage de chacun et qu'elles soient (b) attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous».*<sup>193</sup>

L'insistance théorique sur les deux traits moraux de la structure de base – égalité morale et différence équitable - s'explique par ses effets profonds sur la psychologie morale des individus et les positions de départ qu'ils y occuperont. C'est pourquoi il faut une réponse pour tous à des attentes légitimes mais limitées et à ce dont ils ont tous normalement besoin pour mener à terme les divers projets de vie. La tendance à l'égalité qui ordonne finalement le principe de la différence repose sur le principe d'un accord fraternel qui, s'il n'existe pas nécessairement au point de départ, est manifeste dans l'accomplissement des principes de la justice : *«Le principe de la différence représente en réalité un accord pour considérer la répartition des talents naturels comme un atout pour toute la collectivité, dans une certaine mesure, et pour partager l'accroissement des avantages socio-économiques que cette répartition permet par le jeu de ses complémentarités».*<sup>194</sup>

Le principe de fraternité impulse, en quelque sorte, le sens du partage dans la coopération : *«Le principe de la différence semble bien correspondre à une signification naturelle de la fraternité, à savoir, à l'idée qu'il faut refuser des avantages plus grands s'ils ne profitent pas aussi à d'autres moins fortunés».*<sup>195</sup> Il implique certes un sens de l'amitié civique et de la solidarité sociale mais il lui faut le principe de justice comme équité pour en honorer les exigences éthiques de réciprocité et d'avantage mutuel; il véhicule certaines attitudes mentales et formes de conduite; il représente une certaine égalité sur le plan de l'estime sociale et implique des liens sentimentaux. Ainsi peut-il répondre de l'exigence démocratique de la justice et de l'équité : *«La liberté correspond au premier principe, l'égalité à l'idée d'égalité contenue dans le premier principe et à celle d'une juste égalité des chances, et la fraternité correspond au principe de la différence. De cette façon, nous avons trouvé*

---

<sup>192</sup> Ibid, p. 139 :

<sup>193</sup> Ibid, p. 91;

<sup>194</sup> Ibid, p. 132;

<sup>195</sup> Ibid, p. 136;

*une place pour l'idée de fraternité dans l'interprétation démocratique des deux principes et nous voyons qu'elle impose une exigence précise à la structure de base de la société*».<sup>196</sup> Ce très fort accent mis sur ces notions de libertés fondamentales, d'égalité des chances et de fraternité conduit donc à une théorie de la justice fondée pour l'essentiel sur les promesses d'enrichissement de la vie sociale et personnelle de tous les citoyens, promesse que doivent tenir les institutions communes.

Rawls mise, en définitive, sur les capacités humaines et sur la puissance des liens de l'engagement dans le contexte précisément où l'accord originel serait irrévocable. C'est pourquoi les partenaires doivent s'assurer qu'ils pourront respecter leur engagement en toute circonstance.<sup>197</sup> Or les principes de la justice sont précisément de nature à parer aux conséquences susceptibles de compromettre le respect des engagements sociaux : *«Non seulement les partenaires protègent leurs libertés de base, mais encore ils se garantissent eux-mêmes contre les pires éventualités. Ils ne courent pas le risque de devoir accepter une perte de liberté, durant leur vie, au nom du plus grand bien dont jouiraient les autres, engagement qu'ils ne pourraient peut-être pas respecter dans le contexte réel*».<sup>198</sup> Les deux principes de la justice – égalité morale et différence équitable - assurent cette stabilité et cette acceptabilité des conséquences possibles.

La stabilité psychologique des individus est d'ailleurs d'autant mieux assurée que les normes de la justice sont connues publiquement : *«Lorsqu'il est publiquement connu que la structure sociale de base respecte ses principes de manière durable, ceux qui sont soumis à sa règle acquièrent un désir d'agir en accord avec ces principes et de jouer leur rôle dans les institutions qui les concrétisent*».<sup>199</sup> Le désir ainsi induit d'agir conformément à des principes publics de la justice présente une base plus solide que ce que suggère le raisonnement utilitariste, lequel doit en appeler à une forte identification aux intérêts d'autrui. La question du respect de soi-même devient alors centrale. Non seulement la reconnaissance publique des principes de la justice augmente-t-elle la

---

<sup>196</sup> Ibid, p. 136;

<sup>197</sup> Ibid, p. 206-207;

<sup>198</sup> Ibid, p. 207;

<sup>199</sup> Ibid, p. 207;

coopération sociale, mais elle renforce et valorise le respect nécessaire de soi-même : *«En effet, en organisant les inégalités pour l'avantage réciproque et, dans le cadre des libertés égales pour tous, en s'abstenant d'exploiter les contingences naturelles et sociales, les personnes expriment leur respect les unes pour les autres dans la constitution même de leur société»*.<sup>200</sup> L'inspiration est kantienne et suggère le traitement de tous les êtres humains comme des fins en soi, une référence morale et une valeur exigeante qui s'impose puissamment aux démocraties modernes.

La *Théorie de la justice* équilibre les deux tendances faussement contradictoires de l'individualisme moral et du sens de la solidarité: *«L'idée essentielle est que les valeurs sociales, le bien intrinsèque des activités institutionnelles, communautaires et associatives, doivent être analysées à l'aide d'une conception de la justice dont les bases théoriques sont individualistes»*.<sup>201</sup> Voilà pour le volet individualiste de la théorie. Le second qui réserve à l'idée de communauté une place majeure renvoie à l'idée du *Bien public*. L'autre nom d'un patrimoine commun, le bien public suppose pour son édification un minimum de confiance entre les citoyens. Il est reconnaissable à ses deux caractéristiques : l'indivisibilité et le caractère public : *«C'est-à-dire qu'il existe de nombreux individus, ce qu'on appelle le public, qui veulent avoir plus ou moins de ce bien, mais pour y avoir effectivement accès, il faut que tous en aient la même quantité. La quantité produite ne peut être divisée comme pour les biens privés, ni achetée par les individus selon qu'ils préfèrent en avoir plus ou moins»*.<sup>202</sup> L'indivisibilité et le caractère public du Bien commun auront pour conséquence une préséance du politique sur l'économique. L'organisation en revient, non plus à l'intervention du marché, comme pour la production des biens privés, mais au processus politique. Ces deux caractéristiques essentielles induiront quelques traits supplémentaires telle la nécessité de promulguer des règles de contribution contraignantes. Aussi, la difficulté liée à l'édification et au financement d'un patrimoine commun ne tient pas tant à des lois de la psychologie humaine qu'à des éléments structurels propres à la vie collective. Les hommes sont en fait toujours

---

<sup>200</sup> Ibid, p. 209;

<sup>201</sup> Ibid, p. 305;

<sup>202</sup> Ibid, p. 307;

confrontés, en matière de biens communautaires, au double problème de l'isolement et de la confiance mutuelle : *«Le problème posé par l'isolement consiste à identifier ces situations et à découvrir quel est l'engagement collectif obligatoire qui serait le meilleur du point de vue de tous. Le problème posé par la confiance est différent. Ici l'objectif est de garantir aux partenaires que l'accord sera respecté. La bonne volonté de chaque individu vis-à-vis de la coopération dépend de la coopération des autres»*.<sup>203</sup>

Bien que libéral du point de vue de la philosophie politique, Rawls est assurément social-démocrate en ce qui concerne la philosophie économique. S'il fonde la société en bonne partie sur l'économie, il n'assoit pas l'économie sur le seul intérêt individuel. Il plaide pour l'économie de marché qui a sur une planification centrale autoritaire, non seulement l'avantage d'être plus efficace, mais d'être plus conforme surtout à un idéal de justice fondé sur les libertés égales pour tous et la juste égalité des chances. Or l'économie de marché, pour respecter la liberté d'entreprendre, n'en autorise pas moins, en son principe même l'inégalité socio-économique. C'est pourquoi une théorie libérale de la justice doit, pour affronter le problème majeur de la redistribution, introduire les deux principes de justice comme force normative du système social. C'est tout le processus socio-économique qui se voit alors imposer les règles publiques de justice. Certes, l'instance juridico-politique n'insuffle pas son dynamisme à l'instance socio-économique, qui toujours évolue selon le libre jeu des rapports sociaux, mais elle le norme et le contraint à corriger les inégalités injustifiables.

Le développement d'un patrimoine commun et les mesures générales de protection sociale impliquent d'ailleurs l'idée d'une justice inter-générationnelle ordonnée sur le principe de l'épargne : chaque génération reçoit son dû de la précédente et donne de manière équitable à celle qui suivra. Le processus d'accumulation qui se déploie d'une génération à l'autre est ainsi assujéti à l'objectif ultime d'une société juste : *«Le juste principe d'épargne peut être considéré comme un accord entre les générations pour partager équitablement la charge de la réalisation et du maintien d'une société juste»*.<sup>204</sup> Le problème éthique qu'il faut alors résoudre est celui d'un accord durable et

---

<sup>203</sup> Ibid, p. 310;

<sup>204</sup> Ibid, p. 330;

responsable, non seulement entre contemporains mais entre personnes vivant à différentes époques, selon une ligne d'évolution, sans que cela implique que les générations entrent d'une manière instrumentale dans un quelconque mouvement historique, chacune poursuivant des buts qui lui sont propres.

Les principes fondant l'obligation morale doivent, par ailleurs, correspondre aux principes collectifs préalablement adoptés. Appliquer, en d'autres mots, aux actions individuelles les mêmes principes que pour les institutions : *«L'existence des institutions implique certains modèles de conduite individuelle s'accordant avec des règles reconnues publiquement»*.<sup>205</sup> La confiance sociale nécessaire à l'élaboration d'un patrimoine commun passe en réalité par certaines attitudes morales et concerne les principes du devoir naturel, puissants définisseurs des liens institutionnels et interpersonnels. Qu'il s'agisse du devoir naturel de justice reconnu pour sa valeur intrinsèque et ses possibilités stabilisatrices et le plus propre à instaurer la confiance; qu'il s'agisse du devoir de manifester à une personne le respect qui lui est dû en tant qu'être moral. Ce devoir de respect mutuel prend ici des formes cohérentes avec les deux aspects de la personnalité : *«Ainsi respecter quelqu'un en tant que personne morale, c'est essayer de comprendre ses buts et ses intérêts de son point de vue à lui et lui proposer des considérations qui le rendent capable d'accepter les contraintes de la justice pour sa conduite»*.<sup>206</sup> La manifestation de notre intérêt pour les sentiments et aspirations d'autrui s'avère ici cruciale pour la qualité de vie sociale qui ne peut s'édifier sur l'indifférence ou sur le mépris.

Cela vaut d'ailleurs pour d'autres devoirs naturels comme celui de *l'aide mutuelle*. Une question, depuis Kant, d'intérêt bien compris : *«Le gain de la personne qui a besoin d'aide l'emporte largement sur les pertes de ceux qui doivent l'aide»*.<sup>207</sup> La véritable raison, cependant, qui motive l'adoption de ce principe, outre le fait qu'elle sert nos intérêts, est son profond retentissement sur la qualité de vie quotidienne. Considération demeurée inaperçue dans la critique communautarienne de la théorie de Rawls : *«Un*

---

<sup>205</sup> Ibid, p. 377.

<sup>206</sup> Ibid, p. 379;

<sup>207</sup> Ibid, p. 380;

*tel devoir est son action en profondeur sur la qualité de la vie quotidienne. Reconnaître publiquement que nous vivons dans une société où nous pouvons compter sur l'aide des autres en cas de difficultés a en soi une grande valeur*».<sup>208</sup> Il contribue à développer un sens de la confiance dans les bonnes intentions des autres et l'assurance qu'ils seront éventuellement là si nous en avons besoin. Ces principes reconnus publiquement représentent un enjeu psychologique et éthique fondamental, celui en l'occurrence du sens pour les humains de leur propre valeur.

Une règle fondamentale du jeu social s'impose cependant: le profit retiré de la coopération doit trouver sa contrepartie dans une contribution équitable. Le principe d'équité s'applique ici aux individus et renvoie aux obligations, distinctes des devoirs moraux, par différents traits: *«Quand un certain nombre de personnes s'engagent dans une entreprise de coopération mutuellement avantageuse selon des règles et donc imposent à leur liberté des limites nécessaires pour produire des avantages pour tous, ceux qui se sont soumis à ces restrictions ont le droit d'espérer un engagement semblable de la part de ceux qui ont tiré avantage de leur propre obéissance*».<sup>209</sup> Le principe d'équité repose sur l'engagement contractuel des individus et sur l'obligation d'agir conformément à des règles institutionnelles. C'est ce qui fonde la distinction entre devoirs et obligations, lesquelles sont toujours contraignantes en raison de leur rattachement aux institutions elles-mêmes.

La théorie rawlsienne de la justice correspond pour l'essentiel à une théorie étroite du bien s'agissant d'une partie constituante de la position originelle d'où dérivent les principes du droit et de la justice. La question relative à la *vie bonne* ne peut être abordée dans ce contexte préalable et minimaliste de la position originelle: *«La théorie étroite du bien que les partenaires sont censés reconnaître montre qu'ils devraient essayer de garantir leur liberté et leur respect d'eux-mêmes et qu'ils ont besoin, en général, d'atteindre leurs objectifs, quels qu'ils soient. En parvenant à l'accord originel, donc, les partenaires admettent que leurs conceptions du bien ont une certaine structure qui leur suffit pour choisir des principes sur une base*

---

<sup>208</sup> Ibid, p. 380;

<sup>209</sup> Ibid, p. 142;



rationnelle».<sup>210</sup> Son caractère minimaliste la rend cependant insuffisante. Il faut donc passer de la théorie étroite à la théorie complète, en ce qu'elle établit une jonction formelle entre la théorie de la justice et une théorie du bien, pour établir les paramètres explicites de la vertu morale<sup>211</sup>. Les vertus fondamentales relèvent alors de qualités et de sentiments qu'il est rationnel de souhaiter pour les membres d'une société et qui ordonnent l'agir selon certains principes du juste. C'est pourquoi, en amont d'une conception de la justice, doit se déployer une théorie plus exhaustive qui s'acquitte cette fois de la définition des valeurs morales. C'est le principe aristotélicien de l'excellence humaine qui vient combler cet écart structurel entre les idées du bien et du juste.

### ***Le principe aristotélicien et l'idéal moral de la personne.***

L'enjeu théorique porte sur la cohérence entre le bien et le juste, congruence nécessaire à une théorie morale. La disponibilité acquise d'une conception de la justice fournit alors les paramètres conceptuels nécessaires à une théorie plus complète du bien. Ce qu'il faut alors comprendre de nos possibilités rationnelles et morales, c'est l'insuffisance du concept de rationalité comme une base adéquate pour le concept du juste et la nécessité, d'autre part, des principes du juste pour toute conception du bien moral. Il faut pour cela lier le concept du bien comme rationalité et celui de la valeur morale; démontrer, surtout, que les vertus sont les propriétés qu'il est rationnel pour chacun de souhaiter chez autrui et réciproquement, quand il adopte le point de vue

---

<sup>210</sup> Ibid, p. 439;

<sup>211</sup> Rawls se fera plus précis sur la distinction entre le rationnel et le raisonnable dans *Libéralisme politique*, P. U. F 1993. «Le raisonnable est un élément de l'idée de société conçue comme un système équitable de coopération et le fait qu'il soit raisonnable pour tous d'accepter ses termes équitables fait partie de son idée de réciprocité. L'idée de réciprocité se situe entre l'idée d'impartialité qui est altruiste (motivée par le bien commun) et l'idée d'avantage mutuel compris comme le fait que chacun est avantage en ce qui concerne sa situation présente ou espérée» p.78. «Le rationnel est une idée distincte du raisonnable et s'applique à un seul agent unifié qui possède les facultés de jugement et de délibération nécessaire à la recherche des fins et des intérêts qui lui sont particuliers». P. 78. La théorie de la justice ne saurait faire dériver le raisonnable du rationnel les posant comme deux idées distinctes et complémentaires. L'idée de coopération équitable exige le concours du raisonnable et du rationnel, mais, «chacun est relié à une faculté morale distincte, à la capacité à avoir un sens de la justice et à la capacité à entretenir une conception du bien. Ils travaillent de concert pour préciser l'idée de coopération sociale en prenant en considération le genre de coopération sociale dont il est question, la nature des partenaires et leur position les uns par rapport aux autres», p.80.

requis. Mais à quelles conditions un projet de vie individuel peut-il être dit rationnel? Comment concilier l'idée du bien avec une définition rationnelle du projet de vie?

Le projet rationnel d'une personne détermine son bien.<sup>212</sup> Ce qui amène à considérer que la vie humaine se déroule selon un plan ou un projet de vie dont la rationalité s'ordonne à celle de la conception du bien. Il faut dès lors supposer que l'ordre même des désirs individuels participe de la construction rationnelle du projet de vie que nous pouvons définir de deux façons : *«Le projet de vie d'une personne est rationnel si, et seulement si, c'est un projet compatible avec les principes du choix rationnel appliqués à tous les éléments pertinents d'une situation donnée, et c'est le projet qui, parmi tous ceux qui remplissent cette condition, serait choisi sur la base d'une délibération entièrement rationnelle, c'est-à-dire, avec une pleine conscience des faits pertinents et après un examen soigneux des conséquences»*<sup>213</sup>. La deuxième définition affirme que *«les intérêts et les objectifs d'une personne sont rationnels si, et seulement si, c'est son propre projet rationnel qui les prévoit et les encourage»*.<sup>214</sup> L'élucidation des principes du choix rationnel s'effectuera en fonction précisément de cette définition du bien comme accomplissement d'un projet de vie rationnel. Aussi convient-il de parler d'une hiérarchie de projets, donc de sous-projets, assujettis à l'ordre chronologique pertinent à la réalisation du projet d'ensemble. De même parlera-t-on d'une hiérarchie des désirs coextensive à la hiérarchie des projets, certains de ces désirs étant plus généraux que d'autres.

C'est dans cette perspective qu'apparaît le but précis de la délibération *«...trouver le projet qui organise au mieux nos activités et qui influence la formation des désirs qui en découlent de façon à ce que nos buts et nos intérêts se combinent de manière féconde en un système de conduite»*.<sup>215</sup> Si des révisions sont toujours possibles au niveau inférieur des sous-projets, il en va autrement de la structure générale du projet de vie qui garde son caractère de permanence. Les éléments fondamentaux de la vie

---

<sup>212</sup> Ibid, p. 449;

<sup>213</sup> Ibid, p. 449;

<sup>214</sup> Ibid, p. 449;

<sup>215</sup> Ibid, p. 451;

heureuse occupent, par conséquent, une place majeure dans la définition des projets rationnels.

Le principe d'inclusivité des objectifs réalisables est, avec le principe de l'efficacité des moyens et du réalisme des objectifs, l'un des trois principes essentiels du choix rationnel. Il fait cependant problème en ce qui a trait au plus long terme dans la mesure où il faut adopter le projet susceptible de développer les intérêts les plus complets. Or ces intérêts supérieurs de la personnalité ne sont pas immédiatement disponibles, contrairement aux désirs qui sont toujours plus manifestes et révélateurs à court terme. L'application de ce principe semble agir à rebours, puisqu'il augmente en effet, la proportion des objectifs réalisés et donc le bonheur de la personne. Le principe aristotélicien qui intègre dans sa logique propre le principe d'inclusivité vient appuyer ce raisonnement. Il affirme en substance que les individus aiment exercer leurs talents et préfèrent pour cela l'exécution du projet à long terme le plus complet. La satisfaction ou le bonheur éprouvé est donc ici directement proportionnel à la réalisation de ces talents naturels ou acquis : *«Ainsi le désir de réaliser le système de fins le plus large, qui met en jeu les talents les plus finement développés, est un aspect du principe aristotélicien»*<sup>216</sup>. Le désir primordial d'accomplissement de soi impulse le projet de vie rationnel; il agit comme fin régulatrice, motivant à toute fin pratique la délibération rationnelle et le respect de ce qui en résulte<sup>217</sup>. Aussi ordonne-t-il littéralement la série des désirs secondaires cohérents avec ce projet fondamental de la personnalité : *«Nous pouvons choisir entre des projets rationnels de vie, ce qui veut dire que nous pouvons choisir maintenant les désirs que nous aurons plus tard»*<sup>218</sup>.

La dynamique des désirs est ainsi toute entière déterminée par le choix initial de l'individu qui sera conduit à acquérir avec le temps un système précis de souhaits et d'aspirations. Il faut donc abandonner l'idée du désir humain toujours déjà fixé. La définition du bien par la rationalité même du projet de vie suppose cependant la reconnaissance explicite d'une certaine compétence chez le décideur qui devrait

---

<sup>216</sup> Ibid, p. 455;

<sup>217</sup> Un lien analogique peut d'ailleurs être établi entre le projet de vie individuel structurant, rationnellement convenu et accompli, et une conception de la justice, non moins déterminante pour la structure de base.

apparemment connaître: *«les caractères généraux de ses souhaits et de ses buts aussi bien présents que futurs»*<sup>219</sup>. Mais peut-on connaître directement ce que nous désirons, la force avec laquelle nous désirons? Comment peut-on estimer la valeur d'un projet sur un autre? L'agent décide-t-il lui-même de ce qu'il désire?

Rawls aborde ces questions à partir de la notion de délibération rationnelle : *«Le bien d'un individu est la composition hypothétique des forces qui le poussent à agir, résultant d'une délibération réfléchie soumise à certaines conditions»*.<sup>220</sup> Le projet rationnel, en d'autres mots, est celui qui serait choisi par la délibération rationnelle sur le plan le plus susceptible de réaliser les désirs les plus fondamentaux. À supposer toutefois que l'individu possède une information complète, ce qui est rarement possible. Mais rien n'interdit alors la définition d'un projet subjectivement rationnel, processus délibératif néanmoins complexe. L'élaboration d'un projet existentiel soulève une difficulté épistémologique certes réelle mais la délibération, comme d'ailleurs la décision elle-même, n'ont pas une valeur intrinsèque : *«La délibération rationnelle est, en fait, une activité comme une autre, et la question de savoir jusqu'où s'y engager est elle-même tranchée, par une décision rationnelle»*.<sup>221</sup> Ce qu'il faut, c'est atteindre un projet satisfaisant. Et quant à la difficulté de saisir l'intensité de nos désirs, il faudrait s'en tenir à une critique de nos objectifs lesquels ne sauraient être dépourvus de signification ou contredire des vérités établies. Aussi est-il possible, pense Rawls, *«d'enquêter sur le contexte dans lequel nous avons acquis nos désirs et conclure que certains de nos objectifs ne sont pas adéquats de différents points de vue»*.<sup>222</sup>

Des efforts de compréhension sont donc toujours possibles quant à la genèse et à la hiérarchie des désirs . Du reste, certains principes liés au temps peuvent contribuer à combler les lacunes dans le choix d'un projet rationnel. Aussi la vie humaine doit-elle être considérée comme un tout et le projet s'inscrire dans un rapport de continuité. Le projet de vie rationnel est en définitive étroitement lié aux avantages de la croissance :

---

<sup>218</sup> Ibid, p. 456;

<sup>219</sup> Ibid, p. 459;

<sup>220</sup> Ibid, p. 458;

<sup>221</sup> Ibid, p. 459;

«...une suite programmée d'activités, celles qui précèdent et celles qui suivent sont nécessairement en interaction»<sup>223</sup>. Le principe directeur de la responsabilité vis-à-vis de soi-même mis en cause ici, incite sinon contraint à l'adoption des principes de la justice: «Un individu rationnel doit toujours agir de manière à ce qu'il n'ait jamais à s'adresser de reproches, quelle que soit l'évolution finale. Se considérant lui-même comme un être unique à travers le temps, il peut dire qu'à chaque moment de sa vie il a fait ce que l'ensemble des raisons demandait, ou du moins permettait».<sup>224</sup>

La structure de la personnalité morale et le principe essentiel de la motivation repose d'ailleurs sur certains faits généraux déterminants: «Tout d'abord les désirs et les besoins humains ont certaines caractéristiques d'ensemble, une urgence relative et des cycles de récurrence, des phases de développement affectées par des facteurs physiologiques et autres. En second lieu, les projets doivent s'accorder avec les exigences des capacités et des compétences humaines, leur maturation et leur développement, leur éducation et leur formation en vue de tel but. En troisième lieu, je postulerai un principe essentiel de motivation, le principe aristotélicien. Enfin, il faut tenir compte des faits généraux de l'interdépendance sociale».<sup>225</sup> Le bien des uns, pour le dire autrement, peut contribuer au bien des autres. Ce sont d'ailleurs ces faits généraux qui imposeront d'eux-mêmes leur limite intrinsèque aux projets possibles. Et si les projets rationnels doivent s'accorder avec les principes de la justice, y trouvant par là leur limite, il en ira de même pour les biens humains qui seront déterminés aux mêmes principes.

Le principe aristotélicien impliquant une variante du principe d'inclusivité, ordonnerait donc en définitive l'ensemble du processus d'accomplissement rationnel de l'être humain: «Les êtres humains aiment exercer leurs talents, et plus ces talents se développent, plus ils sont complexes, plus grande est la satisfaction qu'ils procurent».<sup>226</sup> Comme fait naturel, ce principe de motivation «explique nombre de nos désirs, les raisons de nos préférences, en exerçant une influence constante sur le cours

---

<sup>222</sup> Ibid, p. 460;

<sup>223</sup> Ibid, p. 461;

<sup>224</sup> Ibid, p. 463;.

<sup>225</sup> Ibid, p. 465;

de notre activité. En outre, il exprime une loi psychologique qui commande les changements dans la forme de nos désirs»<sup>227</sup>. Guidée par l'idéal de justice et donc réalisée à partir d'objectifs conformes au bien commun, cette tendance à l'accomplissement par delà le développement toujours plus complexe des talents, a plus de chance de rencontrer l'estime publique. Aussi, les institutions doivent-elles contribuer à l'instauration d'un cadre communautaire qui respecte ce désir fondamental d'accomplissement dans les formes subtiles, ingénieuses et complexes dont l'esprit humain est capable.

Il ne saurait être question cependant d'assujettir la recherche du bien à des choix communautaires contraignants pour les individus. Rawls, s'il adopte le point de vue aristotélicien sur la question du devenir humain, prend soin de préciser que le principe n'exprime en lui-même qu'une tendance à s'élever.<sup>228</sup> Certes l'individu est soumis à l'influence sociale mais, aucun but particulier ou aucune forme particulière de société ne doivent s'imposer au projet rationnel individuel. Le principe aristotélicien, non seulement informe le projet de réalisation de soi, mais donne au jugement sa référence majeure : *«Ce principe étant lié au respect de soi-même qui est l'un des biens premiers, il s'avère qu'il a une position centrale dans la psychologie morale qui est à la base de la théorie de la justice comme équité»*.<sup>229</sup>

La théorie de la justice ainsi fondée sur le principe de l'interdépendance communautaire induit dès lors une certaine conception de la socialité politique. Il faut comprendre de la distinction qu'elle opère entre le principe politique de la citoyenneté et le principe psychologique du respect de soi-même, que la vie publique doit délivrer et protéger des normes éthiques impartiales. L'organisation du vivre ensemble doit pour cela réserver des enclaves de socialisation à l'intérieur desquels les projets d'accomplissement personnel pourront s'effectuer et se renforcer mutuellement. Cette théorie du lien social doublée d'une théorie de l'engagement public ou politique permet

---

<sup>226</sup> Ibid, p. 466;

<sup>227</sup> Ibid, p. 467;

<sup>228</sup> Quant à savoir si le principe aristotélicien est vrai, Rawls refuse d'en entreprendre la justification. Il l'affirme comme une donnée de sens commun et croit qu'il faut l'encourager et le soutenir comme le mobile fondamental de la conduite humaine pour autant qu'elle se veut rationnelle.

<sup>229</sup> Ibid., p. 473;

de récuser du même coup toute accusation d'atomisme social adressée, d'une manière générale, à la pensée libérale. Une cause trop vite entendue.

L'idée du respect de soi-même paraît assumer ici une fonction à la fois politique et sociale. Politique d'abord, en ce sens que l'adoption en position originelle des principes de justice doit répondre à l'exigence puissante de garantir à chacun ce bien premier. C'est parce que les individus désirent, en d'autres mots, le respect d'eux-mêmes et des autres qu'ils conviendront raisonnablement des principes de justice. Fonction sociale ensuite dans la mesure où le respect de soi s'atteste de liens communautaires d'une certaine qualité et d'une dynamique de reconnaissance mutuelle. Rawls emprunte d'ailleurs encore au principe aristotélien sa définition du respect de soi que tout individu cherche naturellement à préserver : *«Nous pouvons définir le respect de soi-même par deux aspects. Tout d'abord, il comporte le sens qu'un individu a de sa propre valeur, la conviction profonde qu'il a que sa conception du bien, son projet de vie valent la peine d'être réalisés. Ensuite, le respect de soi-même implique la confiance en sa propre capacité à réaliser ses intentions dans les limites de ses moyens»*.<sup>230</sup>

Mais s'il faut convenir de la dualité incompressible des personnes, il peut en être autrement des motivations fondamentales communes dans l'amitié civique. Celle-ci fonctionnant à rebours des tendances passives et égoïstes repose, pour l'essentiel, sur un effort authentique librement consenti de conservation de l'autre. L'autre comme partie constitutive de l'horizon moral de la personnalité. Aussi, le mobile fondamental de la position originelle sera bien celui d'invalider des conditions de vie sociale susceptibles de miner le respect de soi-même et des autres. C'est ce postulat de base reposant sur une donnée primaire de la psychologie humaine qui en impose au contractualisme de Rawls.

Cette hypothèse paraît d'ailleurs se vérifier dans les situations déshumanisantes les plus extrêmes, celles notamment des camps totalitaires : *«Les fils ténus de l'amitié étaient comme submergés sous la brutalité nue de l'égoïsme bouillonnant, mais tout le camp*

---

<sup>230</sup> Ibid, p. 479-480;

*en était invisiblement tissé*».<sup>231</sup> Témoignage percutant d'une survivante des camps dont les conditions-limites auraient pu disposer à l'effondrement total de la vie morale. Questions fondamentales : la volonté morale est-elle foncièrement rebelle aux circonstances ou plie-t-elle sitôt la brutalité des événements? Force de maintien ou évanescence? La nature morale de l'homme ne serait-elle qu'une convention fragile et superficielle susceptible d'être abandonnée à la première occasion éprouvante? Tzvetan Todorov a procédé à un examen particulièrement minutieux de ces mises à l'épreuve extrêmes de la conscience morale et le principe, en apparence déterminant, du respect de la dignité humaine. Il se tient alors près de Rousseau pour qui les réactions morales sont à ce point intégrées dans la personnalité humaine qu'il faut des moyens violents - affamer et faire souffrir - pour les éradiquer. L'être humain, pour le dire simplement, a besoin de conditions humaines : *«À moins d'une contrainte extrême, les êtres humains sont portés, entre autres, à communiquer entre eux, à s'entraider, à distinguer le bien du mal*».<sup>232</sup> Le raisonnement théorique de Rawls évolue manifestement dans le même sens.

Deux conditions peuvent alors favoriser, selon lui, le sentiment de notre propre valeur : *«Premièrement le fait d'avoir un projet rationnel de vie et, en particulier, un projet satisfaisant le principe aristotélicien; deuxièmement, le fait que notre personne et nos actes soient appréciés et valorisés par d'autres personnes que nous estimons également et dont la société nous est agréable*».<sup>233</sup> Ces projets de vie individuels convergent, en quelque sorte, vers des *«projets communs, à la fois rationnels et complémentaires : invitant au développement des dons de chacun, ils suscitent en chacun un sentiment de maîtrise et forment, d'autre part ensemble un système d'activités que tous peuvent apprécier et trouver agréables*»<sup>234</sup> Les liens d'association peuvent être alors relativement adaptés à ces désirs d'accomplissement, de reconnaissance et de renforcement réciproque.

---

<sup>231</sup> TILLION, Germaine. Citation tirée de *Face à l'extrême* de Tzvetan Todorov, Seuil, 1994, p. 43;

<sup>232</sup> Ibid, p. 46.

<sup>233</sup> RAWLS, John, *Théorie de la justice*, p. 480;

<sup>234</sup> Ibid, p. 481;



C'est à ce moment précis qu'une nouvelle distinction apparaît entre *union sociale* et *engagement politique*. Si la vie interne des associations peut contribuer à l'excellence et au développement des talents en fournissant aux membres le sentiment de leur propre valeur, il est tout à fait exclu que l'ordre politique fixe un niveau de réalisation idéal: «*En tant que citoyen, nous devons rejeter le critère de perfection comme principe politique et éviter, au nom de la justice, toute estimation de la valeur relative du mode de vie de chacun*».<sup>235</sup> Le principe de la perfection en quoi consiste le projet de développement optimal de l'excellence humaine s'avère donc incompatible avec le raisonnement contractuel et la position originelle. Les partenaires de la position originelle ne disposent pas, à strictement parler, de critères communs de perfection susceptible d'orienter un choix rationnel de principes: «*Reconnaître un tel critère serait, en effet, admettre un principe qui pourrait conduire à réduire la liberté, religieuse ou autre, si ce n'est à une perte totale de liberté dans la poursuite de certains buts religieux*».<sup>236</sup> Ceci étant, il n'est pas nécessaire d'interdire sur une base individuelle la recherche de l'excellence et les jugements de valeurs relatifs au désir perfectionniste, là où le consensus public sur des principes de justice n'est pas requis.

Ce n'est évidemment pas le principe de l'excellence qui fait problème mais le perfectionnisme comme principe politique. Les valeurs de l'excellence doivent plutôt être réalisées dans les limites du principe de liberté d'association: «*Les personnes s'associent pour développer leurs intérêts artistiques et culturels de la même façon qu'elles forment des communautés religieuses. Elles n'utilisent pas l'appareil coercitif de l'État pour obtenir une plus grande liberté ou une plus grande part dans la répartition, sous prétexte que leurs activités ont davantage de valeur intrinsèque. En tant que principe politique, le perfectionnisme est rejeté*».<sup>237</sup> En outre, l'imprécision des critères de l'excellence, contrairement à la structure plus précise des principes de justice, les rend impropres à une philosophie de l'intérêt public. Les principes politiques correspondent difficilement, en effet, avec les variations idiosyncrasiques. Pour tout dire, la vie d'une communauté politique ne concorde pas avec des options

---

<sup>235</sup> Ibid, p. 482;

<sup>236</sup> Ibid, p.363;

<sup>237</sup>Ibid, p.366. Ce principe est en fait rejeté comme tous les autres principes téléologiques traditionnels, lesquels risquent de trop s'écarter du principe des différences individuelles.

perfectionnistes particulières plutôt réalisables dans des groupes restreints. Il faut donc éviter que l'État investisse un projet perfectionniste et impose, par des mesures coercitives, un idéal d'excellence : «... les citoyens respectent les fins les uns des autres et arbitrent leurs revendications politiques d'une façon qui ne détruit pas leur estime d'eux-mêmes».<sup>238</sup>

Rawls établit en référence à la règle aristotélicienne de l'excellence humaine, un lien logique direct entre le respect de soi-même, l'excellence et la honte, cette émotion morale qui éclaire d'une façon non équivoque la prémisse de base et qui a tout à voir avec l'intégrité psychologique et morale de la personnalité. La honte, qu'elle soit naturelle ou morale, renvoie en fait à l'idée de manque. Elle vient d'un sentiment d'être diminué du point de vue des qualités naturelles ou morales qu'il serait rationnel de trouver chez un être humain. Nous retrouvons alors Kant et Aristote à la croisée des chemins empruntés par Rawls : «*Tout d'abord, l'interprétation kantienne de la position originelle entraîne que le désir de faire ce qui est correct et juste est le moyen principal pour des personnes d'exprimer leur nature d'être rationnels, libres et égaux. Et il découle du principe aristotélicien que cette manifestation de leur nature soit un élément fondamental de leur bien*»<sup>239</sup> Le sentiment moral de la honte atteste d'un échec dans la réalisation du bien que représente la maîtrise de soi; il prend la forme d'un sentiment d'indignité à l'égard des autres dont nous dépendons pour renforcer notre estime de nous-mêmes. La honte peut être vue comme un défaut d'excellence morale, comme le résultat d'une défaillance de la volonté d'accomplissement des potentialités de la personnalité humaine. Sentiment d'autant plus aigu que ce défaut d'accomplissement prive soi-même et les autres des qualités morales qui pourvoient sa la vie en société de sa substance propre.

Rawls définit par ailleurs les *excellences* en termes de biens véritables et partageables : «*Ils constituent les moyens humains pour les activités complémentaires dans lesquelles les individus coopèrent et prennent plaisir à la réalisation de leur propre nature ainsi qu'à celle d'autrui. Cette classe de biens constitue les excellences : ils représentent les*

---

<sup>238</sup> Ibid, p. 482;

<sup>239</sup> Ibid, p. 484;

*qualités et les talents individuels qu'il est rationnel que chacun désire nous voir posséder. De notre point de vue, les excellences sont des biens car elles nous permettent de réaliser un projet de vie plus satisfaisant, développant notre sentiment de maîtrise. En même temps, ces attributs sont appréciés par nos associés et le plaisir que leur procurent notre personne et notre activité renforce notre estime de nous-même. Ainsi les excellences sont une condition de l'épanouissement de l'homme; elles sont des biens pour tout le monde»<sup>240</sup>*

Nous pouvons alors concevoir le principe de la coopération sociale comme la condition nécessaire à l'excellence humaine et à la démultiplication sociale des talents: *«Les êtres humains ont des talents et des compétences variés, une seule personne ou un seul groupe de personnes ne peut en réaliser la totalité. Ainsi, non seulement nous tirons avantage de la nature complémentaire de nos tendances quand elles sont développées, mais encore nous prenons plaisir aux activités des autres. C'est comme si les autres faisaient apparaître une partie de nous-mêmes que nous n'aurions pas été capables de cultiver».*<sup>241</sup> La réflexion doit cependant saisir la différence de niveau entre les concepts du juste et du bien et le rapport qu'ils entretiennent avec le principe aristotélicien qu'endosse Rawls dans sa conception de la personne humaine. Aussi la doctrine du contrat a-t-elle le mérite de spécifier clairement ces deux niveaux distincts: le niveau plus général et public de la justice; le niveau particulier des projets de vie individuels et privés convenant au principe aristotélicien. C'est parce que l'élaboration des principes de la coexistence en position originelle doit s'effectuer dans un cadre limitatif qu'aucune analyse du bien ne peut venir forcer l'unanimité sur l'une ou l'autre conception du bien. Si, en d'autres mots, les hommes doivent parvenir à une conception commune de la justice, il en va tout autrement pour les conceptions individuelles du bien qui elles diffèrent significativement.

C'est là reconnaître non seulement la singularité des projets de vie, mais surtout, l'extrême complexité du phénomène moral, de ses composantes sensibles, intellectuelles et pratiques. Rawls contourne alors les querelles d'école se limitant à

---

<sup>240</sup> Ibid, p. 483;

<sup>241</sup> Ibid, p. 488;

l'étude des principes généraux de la psychologie morale qui informeront vraisemblablement la démarche des partenaires en position originelle et les termes de leurs accords. La réinterprétation qu'il nous offre du principe aristotélien s'ordonne, pour ainsi dire, aux lois psychologiques du développement moral.

*Les composantes sensibles et intellectuelles du phénomène moral.*

Rawls retient trois étapes décisives du développement moral pertinentes avec les principes de la justice: la morale de l'autorité propre à l'enfant, la morale communautaire du groupe, et enfin, la morale raisonnable des principes universels.<sup>242</sup> La morale de l'autorité trouve sa légitimité dans le fait que l'être humain doit apprendre progressivement les préceptes moraux qui président à la vie sociale. D'où évidemment la nécessité éducative d'enseigner les attitudes morales aux enfants : *«En tout cas, il est caractéristique de la situation de l'enfant qu'il ne soit pas en mesure d'évaluer la validité des préceptes et des ordres qui lui sont imposés par les détenteurs de l'autorité, ses parents en l'occurrence»*.<sup>243</sup> Injonctions parentales d'autant plus légitimes et convaincantes d'ailleurs qu'elles honorent déjà elles-mêmes les principes de justice. C'est l'amour filial, plus que la faculté de justification, laquelle vient à l'enfant plus tardivement, qui servira de socle au développement plus fondamental de l'estime de soi : *«En général, aimer quelqu'un signifie que l'on est pas seulement soucieux de ses besoins et de ses désirs, mais aussi qu'on renforce le sentiment qu'il a de sa propre valeur»*.<sup>244</sup>

Rawls formule donc une première loi de la psychologie familiale imposant à l'enfant une profonde transformation de ses désirs originels: *«L'enfant n'en vient à aimer ses parents que si ceux-ci commencent par lui manifester de l'amour. Ainsi les actions de*

---

<sup>242</sup> Ibid, p. 503; Rawls examine les deux grandes conceptions de l'apprentissage moral. D'une part, la doctrine empiriste et les théories de l'apprentissage social auxquelles appartient d'ailleurs la théorie freudienne, suggèrent la nécessité de fournir à l'individu des «motivations manquantes», *«le désir de faire ce qui est juste pour l'amour du juste lui-même, et le désir de ne pas faire ce qui est injuste»*; la doctrine rationaliste héritée de Kant et Rousseau, d'autre part, laquelle *«considère que les sentiments moraux sont le résultat naturel d'une compréhension complète de notre nature sociale»*. Cette tendance sociale naturelle impulserait, à toute fin pratique, la recherche des accords sociaux, sorte d'accomplissement de la sensibilité sociale de l'homme.

<sup>243</sup> Ibid, p. 503;

<sup>244</sup> Ibid, p. 504;

*l'enfant sont motivées initialement par certains instincts et désirs et ses objectifs sont gouvernés par son propre intérêt rationnel. Bien que l'enfant ait certainement la capacité d'aimer, son amour pour ses parents est un nouveau désir créé par sa reconnaissance de leur amour évident pour lui et des avantages qu'il tire des actions dans lesquelles leur amour s'exprime».*<sup>245</sup> L'amour parental jouera un rôle catalyseur puissant en provoquant, par effet de retour, l'amour de l'enfant pour ceux qui prennent soin de lui, le traitent comme s'il s'agissait d'eux-mêmes et développent sa confiance dans ses propres possibilités. La confiance en soi-même et aux autres naît à terme de ces premières expériences affectives d'amour inconditionnel. Cet amour naissant pour ces premières figures d'autorité, à la fois puissantes et exemplaires, provoque le développement moral dont la forme primitive vient, par défaut de critères de jugement, du respect des préceptes parentaux,. C'est pourquoi l'enfant, poursuit Rawls, *«accepte leur jugement sur lui et aura tendance à se juger lui-même comme ils le font lorsqu'il enfreint leurs ordres».*<sup>246</sup>

L'amour des parents pour l'enfant et le fait qu'ils soient pour lui dignes de respect et d'admiration est une condition nécessaire mais insuffisante au développement moral. Il faut en plus l'établissement de règles claires, intelligibles et donc éventuellement justifiables. Règles qu'ils doivent évidemment eux-mêmes respecter. Le travail de justification des règles progresse et s'enrichit au gré de l'évolution psychologique et cognitive de l'enfant qui en vient à agir progressivement selon le caractère justifiable des normes. L'ensemble du processus produit à terme un certain idéal moral chez l'enfant considérant que ses parents qu'il aime et en qui il a confiance *«expriment des formes d'action qui caractérisent le genre de personne qu'il devrait désirer être».*<sup>247</sup> La morale de l'autorité faite d'obéissance, d'humilité et de fidélité demeure toutefois primitive dans la mesure où l'enfant ne comprend que très faiblement le critère de la justice susceptible de justifier l'imposition de règles. Elle tient un rôle relativement limité dans les rapports sociaux fondamentaux donnant à certains individus, à la faveur de l'immaturation primordiale des enfants, des prérogatives exceptionnelles.

---

<sup>245</sup> Ibid, p. 504;

<sup>246</sup> Ibid, p. 505;

<sup>247</sup> Ibid, p. 506;

La morale de groupe obéit à une toute autre logique tirant des normes son contenu essentiel. Elle concerne aussi bien la famille, au début, que plus tard, les différents groupes d'appartenance, voire même la communauté nationale. Ces multiples expériences d'appartenance sociale qui font la personnalité humaine s'accomplissent comme autant de formes de coopération et de complémentarité à quoi correspondent d'ailleurs différents idéaux : *«Notre compréhension morale s'étend au fur et à mesure de notre vie, quand nous passons d'une position à une autre. La série d'idéaux qui leur correspond exige toujours davantage de jugement intellectuel et de discernement moral. Certains de ces idéaux sont certainement plus complets que d'autres et exigent des choses tout à fait différentes des individus»*.<sup>248</sup> L'adoption de ces idéaux par le groupe met ainsi la conscience sur la voie d'une morale des principes généraux de la justice. Et c'est vraisemblablement à ce deuxième stade moral que se développe l'esprit systémique : *«À la longue, l'individu élabore une conception d'ensemble du système de coopération qui définit le groupe et les buts qu'il sert. Il sait que les autres ont différentes choses à faire correspondant à leurs différentes places dans le système de coopération. Ainsi, il finit par apprendre à comprendre leur point de vue et à voir la situation à partir de leur perspective à eux»*.<sup>249</sup> Le développement intellectuel doit se juxtaposer au développement moral compte tenu de la complexité de tout système d'action sociale. Aussi, l'expérience humaine fondamentale propre à ce stade amène-t-elle les individus à développer une perception plus lucide des autres, de leurs croyances, de leurs intentions et de leurs sentiments. L'individu doit développer la conscience de leur intériorité, la capacité morale de se mettre à leur place et sortir, par conséquent, de la perspective unique du stade précédent. L'effet à terme est donc décisif selon Rawls : *«Cet apprentissage de l'art de percevoir la personne d'autrui affectera notre sensibilité morale, et il est également important de comprendre les interactions de la coopération sociale»*.<sup>250</sup> Le développement de la sensibilité morale devient alors crucial, les seules capacités rationnelles ne permettant pas d'éviter les conduites manipulatoires, abusives ou préjudiciables. Comment cependant les hommes

---

<sup>248</sup> Ibid, p. 508;

<sup>249</sup> Ibid, p. 508-509;

<sup>250</sup> Ibid, p. 510;

unis par les liens de l'amitié et de la confiance mutuelle peuvent-ils être certains que les autres rempliront leurs obligations?

Le développement de la confiance et de l'amitié a partie liée avec des règles publiques de justice et obéit d'ailleurs à une deuxième loi psychologique que Rawls résume en ces termes. *«Quand les individus entrent dans l'association un par un, ou groupe par groupe, ils acquièrent ces affections en voyant les autres membres plus anciens remplir leurs obligations et respecter les idéaux de leur position. Ainsi, quand les membres d'un système de coopération sociale agissent régulièrement avec l'intention évidente de soutenir les règles justes ou équitables, des liens d'amitié et de confiance mutuelle tendent à se développer parmi eux, les attachant ainsi encore plus fortement au système»*.<sup>251</sup> C'est ainsi que Rawls émancipe progressivement l'idée de l'amitié de sa désignation primaire comme catégorie de la vie affective en l'associant explicitement au sens de la justice et donc à la vie intime de la conscience morale elle-même. C'est le défaut d'honorer les liens d'amitié et de confiance établis sur le respect des règles de justice du groupe qui provoque le sentiment de culpabilité face aux préjudices causés aux autres, à l'irrespect de leurs attentes légitimes par ailleurs fondées sur des critères publiquement reconnus. L'amitié, à ce stade, participe tout de même encore fondamentalement de la vie affective accréditant l'idée selon laquelle le concept d'amitié chevauche raison et sentiment.

Rawls inscrit le développement du sentiment amical dans une logique mutualiste analogue à ce qui s'est effectué dans la phase précédente : *«La seconde loi psychologique agit probablement comme la première. Étant donné que les règlements du groupe sont reconnus comme justes, et que, tous ses membres en tirent des avantages et savent qu'ils bénéficient de ses activités, le fait que les autres remplissent leurs obligations est considéré comme étant un avantage pour chacun. Dans ce cas l'intention évidente d'honorer ses devoirs et ses obligations est considérée comme une forme de la bonne volonté, et, en retour, cette reconnaissance suscite des sentiments d'amitié et de confiance. À la longue, les effets réciproques du respect par chacun de*

---

<sup>251</sup> Ibid, p. 510;

*ses obligations se renforcent mutuellement jusqu'à ce qu'on arrive à une sorte d'équilibre».*<sup>252</sup>

Le désir de justice développé sur la base de rapports amicaux et de confiance mutuelle ne dérive pas cependant d'un simple processus d'identification psychologique. Il s'édifie aussi bien selon le fameux principe aristotélicien : *«Nous aimons le spectacle d'activités plus complexes et plus subtiles et ce spectacle tend à éveiller en nous le désir d'en faire autant nous-mêmes. Ainsi quand les idéaux moraux des divers rôles d'un groupe juste sont réalisés, de manière évidemment intentionnelle par des personnes attirantes et admirables, il est probable que ces idéaux seront adoptés par ceux qui assistent à leur réalisation. Ces conceptions sont perçues comme une forme de la bonne volonté et l'activité qui les réalise comme une excellence humaine que les autres peuvent apprécier».*<sup>253</sup> La théorie de la justice s'intéresse à la personnalité citoyenne en tant qu'elle s'engage dans des liens de respect mutuel. L'amitié civique est l'autre nom de ce maillage désiré et librement consenti.

La dynamique de renforcement mutuel du sens de l'amitié et de la justice peut, par extension, s'appliquer à la structure de base tout entière de la société. L'amitié prend alors une forme plus abstraite et plus complexe, sa forme civique, pour tout dire. Nous sommes ainsi en présence d'un passage capital de la *Théorie de la justice* dans lequel l'auteur établit un rapport consubstantiel entre les deux idées de justice et d'amitié : *«Mais, si nous considérons les fonctions les plus exigeantes définies par les institutions majeures de la société, les principes seront reconnus comme gouvernant la structure de base et comme faisant partie du contenu de nombreux idéaux importants. En fait, ces principes s'appliquent au rôle de citoyen qui est tenu par tous, puisque tout le monde, et pas seulement les hommes publics, est considéré comme ayant des conceptions politiques du bien commun. Ainsi, nous pouvons supposer qu'il y a une morale de groupe où les membres de la société se considèrent comme égaux, comme amis et comme associés, unis tous ensemble dans un système de coopération reconnu comme étant à l'avantage de tous et gouverné par une conception commune de la*

---

<sup>252</sup> Ibid, p. 511;

<sup>253</sup> Ibid, p. 512;



*justice*». <sup>254</sup> L'amitié civique intègre donc en son principe même, principe relevant à la fois de la psychologie morale et de l'éthique politique, les idées de justice et d'équité, de fidélité et de confiance, d'intégrité et d'impartialité. L'idéal citoyen s'épuise-t-il cependant dans cette forme d'amitié-là?

Rawls croit que le coefficient d'attachement affectif y est encore trop élevé et la dépendance sociale trop appuyée dans la mesure où le souci de gagner l'approbation des autres domine encore la conduite morale. L'idéal d'autonomie morale est alors compromis. Les liens d'amitié et de sympathie ne constituent pas, en définitive, le motif rationnel et raisonnable compatible avec l'exigence éthique de la justice. Il ne suffit pas, affirme Rawls, de vouloir *être bon joueur*, encore faut-il désirer *être une personne juste*. La conscience morale qui possède désormais les critères de la justice élaborés par les groupes d'appartenance, doit atteindre le niveau supérieur des principes. C'est à ce point précis que Rawls vide l'idée d'amitié civique de ses références affectives initiales et qu'il l'affranchit du principe psychologique de l'attachement et de la sympathie naturelle.

***L'amitié civique : fondement moral de la démocratie.***

L'amitié civique correspond au troisième et dernier stade général du développement moral. Elle est explicitement associée à l'idée d'engagement rationnel, et si attachement il doit y avoir, ce sera à l'égard des principes de la justice. Cette forme de socialité éminemment politique relève d'une troisième loi psychologique assujettie à l'idéal même de la justice: *«Cette loi pose que, une fois établies des attitudes d'amour, de sympathie et de confiance mutuelle selon les deux lois psychologiques précédentes, alors, quand nous comprenons que nous et ceux auxquels nous sommes liés, sommes les bénéficiaires d'une institution juste établie et durable, cela tend à faire naître en nous le sens correspondant de la justice. Nous éprouvons un désir d'appliquer les principes de la justice et d'agir en fonction d'eux dès que nous réalisons combien les organisations sociales basées sur eux ont agi pour notre bien et celui de ceux auxquels*

---

<sup>254</sup> Ibid, p. 512;

*nous sommes liés. En fin de compte, nous en venons à apprécier l'idéal d'une juste coopération entre les hommes».*<sup>255</sup>

La logique propre au corps politique ne saurait donc être, à ce stade complexe et avancé, de type familialiste : *«Le corps politique dans son ensemble n'est généralement pas uni par des liens de sympathie personnelle, mais par la reconnaissance des principes publics de la justice. Chaque citoyen est certes l'ami de quelques citoyens, mais aucun n'est l'ami de tous. Cependant leur engagement commun vis-à-vis de la justice fournit une perspective unifiée à partir de laquelle ils peuvent arbitrer leurs différends. En second lieu, le sens de la justice suscite un désir de travailler à l'établissement d'institutions justes et à la réforme des institutions existantes quand la justice l'exige».*<sup>256</sup> Rawls rejoint Kant pour qui l'autonomie morale passe par l'affranchissement aux déterminations affectives ou simplement conjoncturelles : *«Une fois reconnue la morale fondée sur des principes, les attitudes morales ne sont plus liées simplement au bien-être et à l'approbation d'individus et de groupes particuliers, mais expriment une conception du juste, choisie indépendamment de ces contingences».*<sup>257</sup> Le sentiment moral assume ici sa pleine indépendance à l'égard des contextes particuliers, une indépendance qui trouve tout son sens dans l'interprétation kantienne de la position originelle. Là s'achève le développement moral. Non pas que la conscience morale soit tout à fait détachée de ses bases affectives et intuitives primordiales. La conduite morale doit cependant reposer sur des motifs plus universels et, par conséquent, plus abstraits. Le problème soulevé est celui de savoir comment les principes moraux peuvent éveiller et soutenir nos sentiments.

Rawls ne croit pas que la conscience morale soit inspirée par le seul désir de faire ce qui est juste et droit. Elle est au contraire toujours informée et remuée par deux niveaux de motivations : le sens de la justice et l'amour de l'humanité. Les intérêts humains demandent à être réalisés dans l'une et l'autre dimension. Aussi, selon lui, le sens de la justice est-il en continuité avec l'amour de l'humanité. Prolongement nécessaire, le principe altruiste ou l'idée de l'amour de l'humanité n'ayant qu'une faible valeur

---

<sup>255</sup> Ibid, p. 514;

<sup>256</sup> Ibid, p. 514;

<sup>257</sup> Ibid, p. 515;

opératoire : *«L'altruisme est désorienté quand les multiples objets de son amour sont en conflit. Il a besoin alors de principes de la justice pour le guider»*<sup>258</sup>.

L'idée d'amitié civique connaît sa formulation intégrale et définitive, en même temps que s'achève l'apprentissage moral. Formulation inspirée explicitement de Kant et implicitement d'Aristote : *«En définitive, l'interprétation kantienne de ces principes montre qu'en agissant selon eux les hommes expriment leur nature d'être libres, égaux et rationnels. Et puisque agir ainsi constitue leur bien, le sens de la justice vise leur bien-être, d'une manière encore plus directe. Il renforce tout ce qui rend chacun capable d'exprimer cette nature humaine commune. De fait, sans un sens de la justice commun ou qui se recoupe, l'amitié civique ne pourrait exister. Le désir de justice n'est donc pas une forme d'obéissance aveugle à des principes arbitraires, sans relation à des fins rationnelles»*.<sup>259</sup> Tout individu rationnel peut être instruit, en définitive, des fondements généraux de la morale, et à plus forte raison, la morale fondée sur les principes de la justice<sup>260</sup>.

Cette philosophie de la justice conduit alors logiquement à une conception autonomiste de l'éducation convenant à notre nature rationnelle, libre et égale : *«L'éducation morale est l'éducation pour l'autonomie. Le moment venu, chacun saura pourquoi il adopte les principes de la justice et comment ils sont dérivés des conditions qui caractérisent le fait qu'il est un être égal dans une société de personnes morales»*<sup>261</sup> L'éducation repose dans ce schéma sur le développement des vertus de l'esprit critique qui *«comme l'impartialité et la prudence sont les vertus par excellence de l'intellect et de la sensibilité qui nous en rendent capables»*.<sup>262</sup>

---

<sup>258</sup> Ibid, p. 516;

<sup>259</sup> Ibid, p. 517;

<sup>260</sup> Ibid, p. 559; L'hypothèse psychanalytique selon laquelle le sens moral s'enracine dans l'histoire personnelle et familiale de l'individu et résulterait de simples compulsions névrotiques est donc écartée du raisonnement

<sup>261</sup> Ibid, p. 560; L'autonomie morale que manifesterait l'adoption de ces principes de justice a partie liée avec l'objectivité du jugement dans la mesure où ceux-ci ne sont définissables que d'un point de vue général et ne peuvent être conclus que d'un accord commun : *«Ainsi ces principes sont objectifs. Ce sont les principes que nous voudrions que chacun y compris nous-mêmes suive, si nous pouvions adopter tous ensemble le point de vue général approprié.»*. P. 560;

<sup>262</sup> Ibid, p. 561;

L'enjeu éthique lié à l'adoption du point de vue commun sur des principes de justice renvoie encore là à la nécessité de *«forger des liens de l'amitié civique et d'établir la base de la sociabilité malgré les divergences qui demeurent»*.<sup>263</sup> Du reste, l'objectivité dont il est question ne concerne pas tant la liberté complète de poser ses propres critères de jugement que le point de vue général sur des principes communs raisonnablement partagés. C'est l'idée même de la responsabilité qui contraint le jugement moral individuel à l'objectivité : *«Dans la position originelle les partenaires sont d'accord pour être tenus responsables de la conception de la justice qui sera choisie. Il n'y a pas violation de notre autonomie tant que ses principes sont correctement suivis»*.<sup>264</sup>

Certes une société dépourvue de principes de base pourra toujours conduire les individus à se replier sur des valeurs plus traditionnelles d'intégrité ou d'authenticité. Mais ces valeurs, bien que nécessaires, sont insuffisantes en elles-mêmes en raison du caractère fortement aléatoire de leurs contenus : *«Il est impossible, à partir de ces seules vertus, de construire une doctrine morale; étant des vertus de la forme, elles sont en ce sens secondaires. Mais reliées à la conception de la justice qui convient, c'est-à-dire qui permet de comprendre correctement l'autonomie et l'objectivité, elles prennent un sens»*.<sup>265</sup> C'est une fois établies les conditions de possibilité de l'autonomie morale et de l'objectivité du jugement, que Rawls peut alors préciser le rapport intrinsèque entre le sens de la justice et l'idéal communautaire.

Cette partie de l'argumentation est capitale pour établir la position centrale et déterminante de Rawls dans le débat. C'est pourquoi nous insistons sur sa réappropriation explicite du principe aristotélicien du bien commun et du concept de l'amitié civique qu'il reformule dans une perspective moderne conciliant le caractère individualiste d'une théorie de la justice et les valeurs communautaires. Aussi, réfute-t-il l'association de la doctrine du contrat à l'idée d'une société privée et exclusivement utilitaire : la socialité humaine ne peut être définie selon des paramètres aussi étroits ou une vision purement instrumentale des relations humaines. La doctrine du contrat

---

<sup>263</sup> Ibid, p. 561;

<sup>264</sup> Ibid, p. 563;

<sup>265</sup> Ibid, p. 564;

permet, au contraire, *«une compréhension satisfaisante des valeurs communautaires et un choix entre des mesures sociales permettant de les réaliser»*.<sup>266</sup>

La réalisation du bien de la communauté est au demeurant comprise dans l'idée même d'une société bien ordonnée et l'idée de congruence entre le juste et le bien qu'elle rend elle-même possible. Aussi la position originelle n'a-t-elle de sens que dans la mesure où les individus se savent soumis aux circonstances de la justice; ils connaissent le lien toujours hautement problématique qu'entretiennent leurs revendications concurrentes et les conceptions particulières du bien qui s'affrontent à travers elles. C'est pourquoi la théorie de la justice s'avère être plus adéquate que toute autre conception morale pour établir un cadre de vie communautaire respectueux de tous les projets de vie individuels. La socialité humaine est alors comprise dans les termes forts d'une nature proprement sociale de l'être humain, au sens déjà indiqué par Aristote : *«C'est en l'opposant à la conception de la société privée qu'on comprend le mieux la nature sociale de l'humanité. En effet, les êtres humains partagent leurs fins essentielles et valorisent leurs institutions et leurs activités communes comme des biens en eux-mêmes. Nous avons besoin les uns des autres comme de partenaires qui s'engagent ensemble dans des modes de vie ayant leur valeur en eux-mêmes; que les autres réussissent et soient heureux est nécessaire à notre propre bien; leur bien et le nôtre sont complémentaires»*.<sup>267</sup>

Le principe aristotélicien oriente manifestement la théorie rawlsienne de la justice. Le développement maximal des potentialités humaines requiert un maillage relationnel d'une certaine qualité; elle exige une complémentarité des contributions de chacun à l'excellence humaine : *«Différents individus, ayant des capacités semblables ou complémentaires, peuvent coopérer en quelque sorte pour réaliser leur nature commune ou complémentaire. Quand on exerce ses propres forces en toute sécurité, on est mieux disposé à apprécier les perfections des autres, en particulier quand leurs qualités ont leur place dans une forme de vie dont les objectifs sont acceptés par tous»*.<sup>268</sup>

<sup>266</sup> Ibid, p. 564;

<sup>267</sup> Ibid, p. 566;

<sup>268</sup> Ibid, p. 567;

L'union sociale apparaît alors comme une idée force dans l'argumentation générale: *«Nous sommes alors conduits à l'idée que l'espèce humaine forme une communauté dont chaque membre bénéficie des qualités et de la personnalité de tous les autres, telles qu'elles sont rendues possibles par des institutions libres; tous reconnaissent que le bien de chacun est un élément d'un système sur lequel ils sont d'accord et qui leur apporte des satisfactions à tous»*.<sup>269</sup> Ainsi, l'affection, l'amitié, le partage des objectifs et la valorisation pour elle-même des activités communes compteront-elles parmi les caractéristiques essentielles de l'union sociale. Sorte de creuset dans lequel les efforts de chacun concourent au développement progressif d'un système de croyances, de connaissances et de formes de plus en plus sophistiquées de sensibilité et d'expression.

C'est pourquoi, le partage d'une fin commune, la reconnaissance publique des réalisations et un accord préalable sur le choix des moyens deviennent à leur tour aussi essentiels. La complémentarité du bien des individus renforce, en d'autres mots, les liens communautaires. Plus encore, la société bien ordonnée constitue à sa face même une certaine forme de communauté: *«En fait, c'est une communauté de communautés. Elle en possède les deux traits caractéristiques: le but final que partagent tous les membres la société est bien le fonctionnement couronné de succès d'institutions justes et ces institutions sont considérées comme un bien en elles-mêmes»*.<sup>270</sup> Rawls s'inspire de l'analogie avec une équipe sportive pour rendre compte de cette dynamique sociale: *«Tout comme des joueurs ont pour but commun de bien jouer et de façon correcte, de même les membres d'une société bien ordonnée ont pour but commun de coopérer afin de réaliser leur propre nature d'une manière qu'autorisent les principes de la justice»*.<sup>271</sup> C'est bien le sens de la justice qui induit alors ce désir collectif d'excellence et qui atteste de l'accomplissement des êtres humains en tant que personnes morales, libres et égales. Double visée du bien à la fois individuel et collectif.

Le principe aristotélicien s'applique ainsi aux institutions communes, lesquelles fournissent alors le paradigme éthique de fonctionnement aux groupes particuliers. Les projets de vie individuels se trouvent de cette façon ordonnés à un idéal de justice plus

---

<sup>269</sup> Ibid, p. 567;

<sup>270</sup> Ibid, p. 570;

<sup>271</sup> Ibid, p 570;

vaste et portés par les institutions publiques sans pour cela subordonner les projets de vie individuels à une fin dominante. La théorie de la justice, incompatible avec le principe d'une fin dominante, rejette par conséquent tout projet d'unité culturelle ou toute ambition nationale qui en imposeraient aux libertés individuelles : *«L'intention publique dominante est plutôt que l'ordre constitutionnel devrait réaliser les principes de la justice. Et cette activité collective, si le principe aristotélicien est bien fondé, devrait être expérimentée comme un bien»*.<sup>272</sup>

Rawls fait dépendre, dans le prolongement d'Aristote, le bonheur humain de l'activité juste qui ne peut être réalisée que collectivement : *«Car, dans des conditions favorables, c'est par la défense de ces institutions publiques que les personnes expriment le mieux leur nature et réalisent le mieux ce dont chacune est capable. En même temps, des institutions justes permettent et encouragent la vie interne des groupes dans lesquels les individus réalisent leurs buts particuliers. Ainsi la réalisation publique de la justice est une valeur de la communauté»*.<sup>273</sup>

La sociabilité humaine et le bonheur reposent donc sur une certaine forme d'interdépendance sociale organisée cependant de façon à ne pas ruiner la pensée et la sensibilité humaines. Il faut encore là comprendre l'idée de l'interdépendance dans la perspective aristotélicienne, c'est à-dire, dans les limites de ce que nous pourrions être : *«Nous devons compter sur les autres pour réaliser les excellences que nous devons nous-mêmes laisser de côté ou qui nous font défaut»*.<sup>274</sup> Aucun n'est complet en lui-même et tous ont besoin du support plus large d'une communauté des communautés : *«C'est l'activité collective de la société, c'est-à-dire les nombreux groupes et la vie publique de la communauté la plus large qui les gouverne, qui soutient nos efforts et suscite notre contribution. Mais le bien qui est atteint par la culture collective dépasse de loin notre travail au sens où nous cessons d'être de simples fragments. La part de nous-mêmes que nous réalisons directement se relie à un système plus large et juste dont nous défendons les objectifs»*.<sup>275</sup>

---

<sup>272</sup> Ibid, p. 571;

<sup>273</sup> Ibid, p. 571;

<sup>274</sup> Ibid, p. 572;

<sup>275</sup> Ibid, p. 572;

Ainsi s'achève la théorie contractuelle de Rawls dont le mobile philosophique avoué était de fournir une base d'accord possible pour les membres d'une même communauté politique. Les principes moraux éventuellement retenus en position originelle, jouent ainsi, dans la mesure où ils prennent un caractère, général et universel, un rôle structurant bien que contraignant dans l'établissement des liens communautaires. L'idée d'union sociale de communautés sous-tend alors tout le raisonnement sur les principes de justice dans leur version publique et minimaliste. Aussi ne peut-il s'agir d'une théorie individualiste prise au sens étroit du terme. Pour saisir le fondement communautaire de la doctrine contractualiste de Rawls, il faut retracer les nervures conceptuelles de l'argumentation telle qu'elles apparaissent plus tardivement dans son raisonnement. Et, de l'avis même de son auteur, *«la théorie de la justice rend compte également des valeurs communautaires; et ceci renforce l'affirmation antérieure selon laquelle il y a au cœur des principes de la justice un idéal de la personne qui représente un point archimédien pour juger la structure de base de la société. Ces aspects de la théorie de la justice sont développés peu à peu en commençant par ce qui semble être une conception excessivement rationaliste, ne tenant pas compte des valeurs sociales. La position originelle est d'abord utilisée pour déterminer le contenu de la justice, les principes qui la définissent. Ce n'est que plus tard que la justice est considérée comme une partie de notre bien et qu'elle est reliée à notre sociabilité naturelle»*.<sup>276</sup> Ce sont bien, en définitive, les idées coextensives de justice et d'amitié civique qui réconcilient et fortifient, du point de vue des principes et des pratiques politiques, à la fois les capacités rationnelles et la sensibilité morale des personnes et les valeurs communautaires.

Rawls redéfinit ultimement une forme de socialité politique qui, tout en reposant sur le principe de l'individualisme moral hérité de la modernité, assume l'exigence, ouvertement, de sa contre-partie communautaire. Une dernière considération de Rawls suffit peut-être à elle seule à récapituler cet enjeu fondamental, à savoir, trouver *«une forme de pensée et de sensibilité que les êtres rationnels peuvent adopter à l'intérieur du monde lui-même»*.<sup>277</sup> Des êtres rationnels, libres, égaux et donc à ce titre concernés

---

<sup>276</sup> Ibid, p. 625;

<sup>277</sup> Ibid, p. 628;



par la définition d'un principe commun de la coexistence sociale. Quel autre principe que celui de la justice pour honorer cette double exigence de préserver l'intégrité des personnes et la qualité des liens civiques. Valeur civique primordiale, la justice répond de l'impératif éthique de la vie proprement humaine. Une vie d'abord faite d'attachements identitaires profonds, liant l'individu à la famille, aux groupes sociaux, à la nation toute entière, mais accomplie aussi par delà des engagements «dé-liés», plus abstraits dans la vie des normes. Autre nom, en quelque sorte, pour amitié civique entrevue comme point de convergence de la raison et du sentiment et empêchant ce qui serait, sans elle précisément, une application mécanique des normes de la coexistence.

Tel était, nous semble-t-il, le principal mobile de la théorie de la justice : établir une idée de la justice qui offre aux communautés une mesure universelle de régulation des rapports politiques et sociaux. Rawls trace pour cela un schéma conceptuel selon lequel société juste et désirs individuels de justice se rencontrent et se renforcent mutuellement. Ce qui revient à juxter l'amitié civique à un processus mimétique impulsant des conduites justes entre les membres d'une même communauté. La théorie contractuelle de Rawls modernise alors l'antique distinction entre l'amitié éthique et l'amitié civique dont le fondement est essentiellement contractuel et égalitaire. C'est cette forme d'amitié légale qui intéresse Rawls au premier plan dont la théorie, par la stratégie du positionnement impartial, refoule l'amitié éthique aux frontières du politique. En d'autres mots, la vertu, l'humus de l'amitié éthique, est tout entière contenue dans le cadre plus restreint et plus substantiel des projets individuels privés et de la vie des groupes. Ainsi peut-on dire de cette théorie qu'elle est libérale en ce qu'elle protège le principe de l'individualisme moral, et communautaire dans la mesure où elle repose sur le concours des deux puissances d'amitiés éthique et civique pour s'établir. La première, personnelle et identitaire, et la seconde, politique et citoyenne, demandent le développement d'une pensée distanciée, le principe d'une distance séparatrice entre des personnes distinctes pour autant qu'elles désirent la justice et la liberté. . *«l'amour de l'humanité qui souhaite préserver la distinction des personnes,*

*qui reconnaît que les vies et les expériences sont séparées, utilisera les deux principes de la justice pour déterminer ses buts lorsque les objets qu'il chérit entrent en conflit*<sup>278</sup>

Il faut approfondir cependant la phénoménologie de cette déliaison ou distanciation qu'exige apparemment l'idée de l'amitié civique. Catégorie politique déjà ancienne, héritée des Grecs. Le *Lysis* de Platon, d'abord, questionne la cause et le fondement métaphysique de l'amitié prise au sens le plus large : Quel en est l'objet et sa visée ultime? Comment un homme devient-il l'ami d'un autre homme? Tout est alors affaire de convenance d'âme et de réciprocité. Et déjà l'amitié a partie liée avec l'Idée du Bien et la nature morale de l'homme. Puis Aristote, bien sûr, pour qui l'amitié est essentielle au bonheur humain et la condition ultime d'une vie morale accomplie. Le principe aristotélicien de l'amitié à tout à voir avec l'expérience d'autrui et une forme unique d'engagement réciproque. Derrida a reçu cette grammaire décisive de l'amitié dans sa forme testamentaire. Non pour la reproduire, il va sans dire, mais pour la déconstruire et la retravailler à sa façon. Nous croyons donc utile de récapituler cet itinéraire conceptuel qui conduit des fondateurs de la démocratie jusqu'à nous, de façon à vérifier en quel sens et dans quelle mesure la vérité de l'amitié civique peut encore traduire pour nous la vérité du politique.

---

<sup>278</sup> Ibid, p. 221;

## *Chapitre troisième.*

### *L'amitié civique : catégorie fondatrice du politique.*

*«L'amitié et la justice ont rapport aux mêmes objets et interviennent entre les mêmes personnes. En effet, en toute communauté, on trouve semble-t-il quelque forme de justice et aussi d'amitié coextensive».*

*Aristote*

L'amitié, vertu relevant de soi-même et d'autrui, transcende en cela une simple disposition intérieure de la personnalité. Lien affectueux et pacifique par essence, renforcé principalement par l'exercice de la raison, elle serait apparemment nécessaire pour vivre, pour bien vivre surtout. Incitant aux plus nobles actions, non seulement permettrait-elle alors de répandre ses bienfaits mais préserverait même de l'erreur, et mieux, de l'enfermement sur soi. Nous examinons le concept classique de l'amitié civique à partir évidemment de la problématique centrale de la justice qui ne lui est apparemment jamais étrangère. En quel sens peut-on considérer la justice comme l'objet de l'amitié et dire que l'amitié civique est cette espèce d'amitié qui prend la justice comme objet? Aristote a, le premier, établi ce rapport formel entre justice et amitié.

Il n'est pas utile pour notre propos d'entrer dans les nombreuses nuances qu'opère Aristote quant aux différentes espèces d'amitié. Il suffit simplement de rappeler, qu'à cet égard, les différentes formes que prend l'amitié sont pour l'essentiel déterminées par son objet<sup>279</sup>. S'accomplissant dans le sens d'une convivialité personnelle ou plus élargie, elle peut être en effet plaisante ou utile, et en ce cas, plus fragile et incertaine, se nouant à partir de considérations variables, plus ou moins durables et disparaissant quand la cause elle-même disparaît. L'amitié véritable, au contraire de ces deux premières formes, lie les gens pour ce qu'ils sont en eux-mêmes et non pour quelque plaisir ou service utile qu'ils pourraient rendre ou un quelconque bien qu'il pourrait

---

<sup>279</sup> ARISTOTE : *Éthique de Nicomaque*, Livre VIII, chapitre III; Garnier-Flammarion, 1965.

représenter. Elle serait donc plus stable et plus rare aussi. D'ailleurs fondée sur la bienveillance mutuelle, on la dira plus vertueuse et presque parfaite. Cette forme supérieure de l'amitié aurait en fait le mérite d'intégrer les trois principaux mobiles associatifs: les véritables amis sont à la fois vertueux, amis parce que vertueux, utiles et agréables aux deux. Et le caractère exceptionnel d'une telle forme d'amitié est une conséquence directe de la rareté des hommes capables d'en honorer les standards.

Aussi, existerait-il deux manières de se conduire avec ses amis : selon la loi, auquel cas elle repose sur un *fondement contractuel*, ou selon l'éthique, et alors elle repose sur *l'excellence*, la bonne foi et la spontanéité des échanges : «*En tout cas, l'amitié politique considère le contrat et son objet, l'amitié éthique le choix délibéré. C'est pourquoi l'une a plus que l'autre le caractère du droit et de la justice selon l'amitié*»<sup>280</sup>. Aristote poursuit : «*Si des hommes sont des amis éthiques, il faut considérer si le libre choix est égal des deux côtés et ne demander rien d'autre à l'un de la part de l'autre, s'ils sont liés comme utiles et amis politiques, il faut considérer l'avantage qu'ils auraient tiré d'un contrat*»<sup>281</sup>. À la beauté de l'amitié éthique s'oppose d'ailleurs la nécessité de l'amitié civique, en raison notamment des conflits naissant de la primauté de l'intérêt personnel sur la beauté elle-même. L'analytique de ces deux formes d'amitié éthique et civique ou politique que nous présente Aristote repose sur un ensemble de caractères distinctifs qui lui permettent d'en préciser la nature, la valeur et la place centrale qu'elle occuperait dans la vie humaine.

### ***L'amitié éthique par souci de l'excellence humaine.***

Aristote fait dériver les traits fondamentaux de l'amitié éthique des relations que l'individu entretient avec lui-même affirmant ainsi l'impossibilité d'aimer autrui si nous sommes incapables d'être d'abord ami avec soi-même <sup>282</sup>. L'amour de soi, condition préalable à l'amitié, témoigne d'une certaine qualité de la psychologie individuelle pouvant être éventuellement transposée à la relation amicale à autrui, et vice versa. Et ici, poursuit Aristote, «*la vertu et l'homme vertueux sont la mesure de*

<sup>280</sup> ARISTOTE : *Éthique à Eudème*, Livre VII, chapitre 9, 1243a; Garnier-Flammarion, p.142;

<sup>281</sup> Ibid, 1243 b, p. 142;

<sup>282</sup> ARISTOTE : *Éthique à Nicomaque*, Livre XIX, chapitre 4, Garnier-Flammarion, p. 241;

*toute chose*». <sup>283</sup> Pourquoi insister sur cette convergence du bien et de l'amitié par delà la rencontre intersubjective entre soi-même et autrui?

L'homme de bien, cet être d'exception par qui l'amitié véritable arrive, est celui qui s'engage dans la vie intellectuelle de l'âme. Et c'est précisément parce qu'il met en acte les dispositions affectives et rationnelles propres à l'amitié qu'il accomplit sa pleine destinée. L'amitié fait ainsi fond sur l'aimable, et par extension, sur la recherche du bien. L'homme désire pour lui-même *«ce qui est bien et ce qui lui paraît tel; il agit en conséquence – son caractère propre consistant à dépenser tous ses efforts pour atteindre le bien – et dans son propre intérêt»* <sup>284</sup>. L'intérêt dont il s'agit relève bien sûr de la partie pensante impartie à chacun et l'amitié recherchée tient ici à une véritable clinique de l'âme. Ce qui fait dire à Aristote que l'homme pervers dépourvu de cette amabilité foncière ne peut se reconnaître ami de lui-même ou devenir ami pour un autre. L'amour de soi, en quoi consiste un rapport intime et réconcilié de l'âme avec elle-même, sert en fait de paradigme fondateur, reproduit ou reconduit dans la relation à autrui. Choisir l'amitié revient donc à toute fin pratique à choisir ce qu'il y a de plus excellent pour soi-même et pour autrui, à savoir la mise en acte de ses dispositions intellectives.

Les amitiés véritables exigeraient au surplus, non seulement la vertu et la transposition sur autrui d'un rapport à soi-même, mais aussi la volonté de contracter une amitié, comme d'ailleurs du temps pour sa mise à l'épreuve décisive. Elles doivent honorer les hautes exigences morales de la constance, de la durée et de la fiabilité. <sup>285</sup> Autre vérité de l'amitié donc qui demande à être *mise en acte*. Lien d'engagement réciproque, elle demeure une disposition qui doit, en définitive, s'accomplir par des échanges effectifs, s'exercer dans une forme quelconque de vie commune : *«En amitié, on paie de retour par un choix délibéré»*. <sup>286</sup> Ainsi l'homme vertueux a-t-il absolument besoin d'amis, puisqu'en effet, la socialité typiquement humaine exige l'actualisation des facultés les plus nobles, celle-ci étant impossible sans autrui, sans amitié véritable. Le bonheur

---

<sup>283</sup> Ibid, p. 241; Voir aussi FOLLON, Jacques McEVOY James : *La Sagesse de l'amitié*. Éditions universitaires Fribourg de Suisse. 1997;

<sup>284</sup> ARISTOTE, *Éthique de Nicomaque*, Garnier-Flammarion, 1965, p. 241.

<sup>285</sup> Ibid : Livre VIII, chapitre 4; p. 212;

humain qui ainsi repose sur l'amitié n'est pas donné, tel un trésor que l'on posséderait. Il est une activité et un devenir.

Ce qu'il faut comprendre de cette grammaire aristotélicienne de l'amitié, c'est qu'une amitié, même imparfaite, participe de cette sociabilité humaine dans ce qu'elle a de plus universel. Reste cependant que la perfection relative de l'amitié passe par les vertus des amis.<sup>287</sup> Et s'il faut concevoir cette forme d'amitié-là comme *la vie en intimité réciproque*, elle ne témoigne pas tant d'un attachement sentimental que d'une disposition intérieure. Devenir ami, c'est devenir un bien véritable précieux pour celui de qui nous sommes ami.<sup>288</sup> Seule l'amitié entre gens vertueux, la parfaite amitié, peut donc être prise au sens premier et fondamental du terme, celle qui traduit le mieux une vie morale accomplie. Les deux autres formes de l'amitié, lui sont inférieures, pâles copies, en quelque sorte, de la première.

L'analogie du rapport à soi reporté sur un autre dans l'amitié se heurte cependant à quelques limites intrinsèques, puisqu'en effet, être aimé et aimer ne sont pas du même niveau, l'amitié consistant bien davantage à aimer qu'à être aimé: *«Étant donné que l'amitié consiste plutôt dans le fait d'aimer, et qu'on loue ceux qui aiment leurs amis, il semble bien qu'aimer soit la vertu des amis»*.<sup>289</sup> Ici, non seulement Aristote introduit-il la figure de l'autre mais celle de l'aimance<sup>290</sup> à proprement parler, de la joie qui s'éprouve dans cette forme d'amour réfléchi. Et même si la réciprocité est momentanément possible, la structure active de l'aimance sera toujours hétérogène et supérieure à celle plus passive de l'aimé, objet passif en quelque sorte de l'amour ou de l'amitié.

Et quant à son origine, l'amitié tient à la ressemblance des amis: *«Or l'égalité et la ressemblance constituent l'affection, particulièrement la ressemblance de ceux qui sont semblables en vertu : car étant stables en eux-mêmes, ils le demeureront aussi dans*

---

<sup>286</sup> Ibid : Livre VIII, chapitre 5; p. 215;

<sup>287</sup> Ibid : Livre VIII, chapitre 5;

<sup>288</sup> ARISTOTE, *Éthique de Nicomaque*, Garnier-Flammarion; p. 215;

<sup>289</sup> Ibid : Livre VIII, chapitres 9-10, p. 219;

<sup>290</sup> Terme introduit par Jacques Derrida dans *Politiques de l'amitié*, Galilée 1995;.

*leurs rapports mutuels*».<sup>291</sup> L'amitié dormante n'en est déjà plus une. Aussi, cette ressemblance dans la vertu est-elle peu probable dans les registres des amitiés utiles et plaisantes lesquelles naissent la plupart du temps entre personnes de conditions opposées. L'amitié porte, donc à ce titre, un certain idéal communautaire : *«Or, en ce qui le concerne personnellement, la conscience de son existence est désirable, et dès lors, l'est aussi la conscience de l'existence de son ami; mais cette conscience s'actualise dans la vie commune, de sorte que c'est avec raison que les amis aspirent à cette vie commune»*.<sup>292</sup> Cela vaut aussi et principalement d'ailleurs pour toute communauté démocratique : *«Tandis que dans les tyrannies l'amitié et la justice ne jouent qu'un faible rôle, dans la démocratie au contraire, leur importance est extrême : car il y a beaucoup de choses communes là où les citoyens sont égaux»*.<sup>293</sup> La recherche et la mise en commun des intérêts, pour le dire autrement, imposent le principe amical entre les frères associés. En quel sens cependant peut-on appliquer à une communauté politique plus large et plus englobante les barèmes de l'amitié? Comment le principe même de l'amitié peut-il honorer la norme d'impartialité qu'exige minimalement l'ordre démocratique? Est-il possible de transposer, terme à terme, le concept d'amitié aux idées de justice et de solidarité politique? Oui, mais au prix d'une reconfiguration majeure du lien social qui alors se fait politique reposant sur de nouvelles bases.

### ***Le principe contractuel de l'amitié politique.***

L'amitié politique repose sur des liens associatifs desserrés et plus impersonnels que ne le serait l'amitié véritable, celle-ci restreinte à peu de personnes unissant l'esprit ou l'âme des gens vertueux.<sup>294</sup> Aussi, l'étendue de l'association mesure-t-elle l'étendue des droits et donc, à terme, l'étendue de leur amitié. L'amitié civique ou citoyenne reportée sur le plan de la communauté politique doit s'inscrire, de toute évidence, dans

<sup>291</sup> Ibid, VIII, 19;

<sup>292</sup> Ibid, IX, 12;

<sup>293</sup> Ibid, VIII, 13

<sup>294</sup> Pour Aristote, les véritables amis sont et doivent rester en petit nombre. Et si nous transposons cette considération à l'amitié civique ou citoyenne, cela suppose que les cités doivent rester restreintes : *«Pour l'amitié entre concitoyens, il est assurément possible d'être lié avec un grand nombre d'entre eux sans être pour autant complaisant et en restant un véritable homme de bien»*. Ethique à Nicomaque, IX, 10;

la logique rationnelle du droit. Or, à chaque constitution politique correspondront, selon Aristote, différentes formes d'amitié et de justice, et notamment, la constitution de type démocratique qui repose sur le principe d'un faible commandement et sur l'égalité fraternelle des citoyens : *«On considère que le droit est l'égal et que l'amitié consiste dans l'égalité à moins de dire à la légère «pactes d'amis, pactes d'égaux».* Or, les organisations politiques sont toutes des espèces de droit : chacune est en effet une communauté. Or tout ce qui est commun doit sa formation au droit de sorte que les espèces de l'amitié sont aussi des espèces du droit et de la communauté. Entre toutes ces notions voisines, il n'existe pas de différence notable»<sup>295</sup>

Il faut alors comprendre que pour Aristote, l'idée constitutionnelle renvoie à l'idée de fraternité. Cette façon-là d'aimer *«ne se contente pas d'être une amitié mais encore ces gens sont liés entre eux comme amis égaux».*<sup>296</sup> Ainsi établit-il ce lien entre droit politique et amitié civique à partir de la problématique de l'intérêt. L'homme, en effet, nous dit Aristote, n'est pas qu'un vivant politique, il est aussi un être économique : *«C'est surtout dans l'amitié des gens poussés par l'intérêt que se trouve le droit puisque c'est justement cela le droit politique».*<sup>297</sup> On reconnaîtra au passage un double emprunt de Rawls au corpus aristotélicien. Il conserve, d'une part, la fine distinction entre les deux amitiés éthique et politique qu'il protège en retenant la première dans l'ordre intime et privé des rapports sociaux puis en établissant l'amitié civique comme principal vecteur d'une théorie rationnelle du droit et de la justice. Le principe politique de l'égalité citoyenne et des libertés civiques voisine, d'autre part, le principe de la différence assignable à la régulation de la vie économique des hommes.

Aristote fonde, à toute fin pratique, l'idée d'amitié politique sur le principe contractuel. Ainsi peut-on lire dans *Éthique à Nicomaque* : *«L'amitié qui unit les membres d'une cité ou d'une tribu... et tous les autres liens de ce genre, se rapprochent davantage des amitiés caractérisant les membres d'une communauté, car elles semblent reposer, pour ainsi dire, sur une convention déterminée»*<sup>298</sup>. Nous retrouvons cette même assignation

<sup>295</sup> ARISTOTE : *Éthique à Eudème*, 1241b15, p. 135;

<sup>296</sup> Ibid, 1242a 10, p. 137;

<sup>297</sup> Ibid, p. 137;

<sup>298</sup> ARISTOTE : *Éthique à Nicomaque*, VIII, 14;



de l'amitié civique à une forme juridique, dans *Éthique à Eudème* : «*En fait le droit est entièrement dans nos rapports avec l'ami parce que le droit existe pour des personnes précises qui forment une communauté et l'ami forme avec l'ami une communauté par la naissance et la vie en commun*». <sup>299</sup> L'amitié civique ou politique s'atteste alors d'une mise en commun consentie et structurée par l'ordre légal en tant que tel. Nous pouvons diviser ou caractériser de façon plus ou moins fine encore, l'amitié politique égalitaire, et alors nous sommes en présence, soit de l'amitié légale, soit de l'amitié éthique : «*L'amitié politique, elle, regarde à l'égalité et à l'objet de l'échange, comme le vendeur et l'acheteur, ce qui fait dire: «Paie l'homme que tu aimes». Quand l'amitié par intérêt se fonde sur un contrat, c'est l'amitié politique et légale, quand les amis se contentent de leur parole, c'est une amitié éthique, une amitié de compagnons*». <sup>300</sup>

Bref, l'amitié civique, légale et égalitaire a besoin de la norme du juste puisque privée, par définition, du support éthique qui structure le lien amical entre gens de bien. C'est ce qui explique que la justice n'est pas nécessaire, aussi nécessaire à la communauté restreinte des esprits vertueux et équilibrés. Les hommes cependant, non seulement, ne sont généralement pas arrivés à ce niveau d'accomplissement, mais la nature même de l'association politique les prive de ces hauts standards qui font la qualité de l'amitié éthique. Aussi, faut-il comprendre la référence aristotélicienne à la justice, non pas comme incompatible avec le principe de l'amitié, comme si l'une ne pouvait apparaître qu'en l'absence de l'autre. La justice et l'amitié sont deux catégories coextensives de la vie politique.

Reste à savoir s'il existe un rapport d'antériorité entre elles, s'il faut considérer, par exemple, que autant il y aura de l'amitié, autant il y aura de la justice ou inversement. Aristote, compte tenu de son ontologie sans doute, y voit deux forces régulatrices de la coexistence humaine qui s'enrôlent mutuellement: «*Il est naturel aussi que la justice croisse en même temps que l'amitié, attendu que l'une et l'autre existent entre les mêmes personnes et possèdent une égale extension*». <sup>301</sup> L'amitié ainsi conçue participe

---

<sup>299</sup> *Éthique à Eudème*, 1242a20, p. 137;

<sup>300</sup> *Ibid*, p. 140;

<sup>301</sup> ARISTOTE; *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1159b24;

d'un nécessaire travail de stabilisation de la vie humaine et rien dans l'épreuve amicale de la stabilité, qui ainsi n'est jamais donnée au point de départ, ne peut être naturel et spontané. Relevant en définitive d'un acte de liberté responsable, elle exigera donc du temps, de la réflexion et un jugement droit : *«Toute décision digne de ce nom, à savoir une décision critique et réfléchie, ne saurait être ni rapide, ni facile»*.<sup>302</sup> L'épreuve de la stabilisation, le devenir ferme et fiable de l'amitié prend du temps, trait fondamental et vérité de l'amitié.

Ainsi s'est mise en place, très tôt dans l'histoire de la pensée politique, l'idée d'une démocratie confraternelle. Aristote en a imposé la structure et la norme, une déontologie de l'amitié, en quelque sorte, chevillée au principe du juste. C'est lui, dira Derrida, qui a donné au concept d'amitié *«sa forme directement théorique, ontologique et phénoménologique»*. Mais que sont depuis l'ami et l'amitié devenus?

### *L'expérience contemporaine de l'amitié*

Le concept d'amitié sera progressivement dépouillé de ses références éthiques et politiques primordiales<sup>303</sup>. Puis il réapparaîtra sous de nouveaux traits obéissant, cette fois, à une logique psychologique plus explicite. L'individualisme moderne, manifestement, en impose à l'amitié. Comme d'ailleurs la vie en mouvement, sans cesse remaniée, impose aux amitiés ses parcours aléatoires et ses zones d'incertitudes. Aussi, l'amitié tient-elle une place paradoxale dans la vie des hommes : ruptures d'amitié dévastatrices ou rempart psychologique puissant contre la désolation ou l'esseulement. Rappelons le constat lucide que Camus livre dès les débuts de *l'Homme révolté* : *«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. Le reste, si le monde a trois dimensions, si l'esprit a neuf ou douze catégories, vient ensuite. Ce sont des jeux; il faut d'abord répondre»*<sup>304</sup>.

---

<sup>302</sup> Ibid, p. 33;

<sup>303</sup> Voir à propos de l'évolution historique du concept d'amitié : Jacques Follon et de James McEvoy dans *Sagesse de l'amitié*. Ed. du Cerf, p. 1997; Jean-Claude Fraisse : *Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique*; Vrin, 1974; Anne-Vincent Buffault : *L'exercice de l'amitié, Pour une histoire des pratiques amicales aux XVIII et XIX siècles*, Seuil, 1995;

<sup>304</sup> CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe*. Gallimard. Folio Essais. 1942. p. 17;

Formule percutante et il semble bien que l'amitié, cette autre façon d'aimer, s'ajoute au nombre des réponses ou des provocations possibles.

Une certaine sociologie de l'amitié la considère, du moins dans sa forme actuelle, comme recherche *homosociale* du même. Cette quête du semblable, et non plus du différent comme dans la relation romantique, fait même conclure à un *néo-tribalisme post-moderne*<sup>305</sup>. Michel Maffesoli, sociologue français de qui nous empruntons le concept, repère en effet dans l'amitié la marque distinctive du processus tribal, et par extension, des institutions sociales elles-mêmes. Réfutant par là, l'idée d'un individualisme social dominant, il conclut que l'amitié résulte du «*besoin de se rassembler par tribus culturelles, sexuelles, religieuses, et, traduit bien une recherche affective ou le sentiment d'amitié semble dominer*»<sup>306</sup>. Deux types de rapport restent pour nous toujours possibles et plus ou moins désirables en amitié: soit il est contractuel et égalitaire, soit il repose sur la dépendance et la fusion. Ce deuxième type de rapport l'emporte selon lui: «*Ce qui va prédominer dans la post-modernité, c'est la viscosité, ce désir de chercher l'autre, de le coller*»<sup>307</sup>. Désir de participer à quelque chose de collectif par delà l'exaltation du manque et du creux.<sup>308</sup>

Maffesoli voit d'ailleurs dans l'intériorisation de la loi mimétique qui structure les expériences amicales, un ensemble de postures archaïques et un enchaînement tout à fait aléatoire des expériences d'engagement sincères. La personne, qu'il faut alors selon lui distinguer de l'individu<sup>309</sup>, possède désormais des identifications multiples, les masques s'adaptant aux groupes identitaires et aux rôles sociaux qu'ils convoquent: «*Nos amitiés sont donc les lieux où nous affirmons notre être multiple. Vous allez vers*

---

<sup>305</sup> MAFFESOLI, Michel : *Le temps de la tribu* dans Le Nouvel Observateur, *L'amitié, une nouvelle aventure*; Décembre 2000 et janvier 2001, Hors série, no 42.

<sup>306</sup> Ibid, p. 7;

<sup>307</sup> Ibid, p. 7;

<sup>308</sup> Pour Maffesoli, il faut prendre acte d'un point de rupture dès le XIXe siècle avec la tradition judéo-grecque chrétienne faisant jusque là reposer l'amitié sur le principe ontologique ou sur une perspective substantialiste: «*Pour les traditions extrêmes-orientales hétérothéistes qui ont pris un tel ascendant sur les sociétés post-modernes et qui en auront de plus en plus, la question est au contraire celle du non-être. Ce qui est mis en avant, ce n'est pas l'être mais la participation à quelque chose de collectif. Plus que l'être ou le plein, vous exaltez le manque et le creux*». Ibid, p. 8;

<sup>309</sup> L'individu qui à l'inverse a une identité stable, sexuelle, religieuse et idéologique. Distinction opérée notamment par Maffesoli dans *Le temps des tribus*.

*un semblable qui n'est semblable qu'à une partie de votre persona*»<sup>310</sup>. Réseaux d'amis donc diversifiés et étanches la plupart du temps. Faut-il s'inquiéter de ce que l'on consume ainsi l'amitié ou voir dans ces pratiques contemporaines de l'amitié des formes nouvelles de vitalité, de générosité et de solidarité? Faut-il déplorer et dépasser cette «gestion de l'affect» qui assigne aux uns et aux autres une place unique mais séquentielle dans les constellations ou la viscosité intérieure de chacun? Difficile de dire surtout de quel côté faire osciller l'amitié: du côté de la constance et de l'excellence aristotélicienne ou vers celui de l'errance post-moderne qui pourrait bien encore traduire sous des formes renouvelées un désir d'être, certes difficile à comprendre, mais têtu et insistant.

La littérature et la psychanalyse l'abordent, pour leur part, sous un autre angle questionnant l'idée même d'une structure différentielle de l'amour et de l'amitié. Peut-être l'amitié ne serait-elle alors *«qu'un long processus d'inhibition et d'élaboration des pulsions humaines d'où sont issus nos sentiments, pareille séparation des affects étant destinée à rendre plus aisées à vivre les relations à l'intérieur d'un même sexe, voire entre sexes opposés»*.<sup>311</sup> La distinction est commode et utile, certes, mais serait, à y regarder de près, fragile et sans vérité essentielle. L'amitié, cet espèce d'amour amical, libéral, égalitaire obéirait alors au mouvement même de la vie, comme construction patiente et tranquille de la vie par delà des pulsions toujours turbulentes, parfois même violentes. Manière en quelque sorte de penser la vie en l'aimant, de mettre l'esprit à *«l'épreuve du dialogue de la délibération, du don et du rire»*<sup>312</sup>.

Et peut-être l'amitié pourrait-elle même naître d'un deuil fondateur entre des individus désormais distincts : *«Elle est le deuil d'un lien archaïque en vertu duquel le fœtus n'a pu se développer qu'abouché à sa mère, recevant d'elle, constamment, ce qui rendait possible la survie et la croissance et, loin de nous encourager à trouver des placentas de substitution, loin de nous protéger, nous ouvre au monde»*<sup>313</sup>. Elle attesterait ainsi

---

<sup>310</sup> Ibid, p. 8

<sup>311</sup> CANTO-SPERBER, Monique : *Cet obscur objet du désir*, dans Le Nouvel Observateur, Décembre 2000 et Janvier 2001, no 42 : L'amitié, un nouvelle aventure.

<sup>312</sup> Ibid, p. 51;

<sup>313</sup> BONNIOT de RUISSELET, Jacques : *Un autre moi m'aime*, dans Le Nouvel Observateur, décembre 2000 et janvier 2001, no 42 : L'amitié, un nouvelle aventure, p. 50;

d'une seconde naissance, celle de l'individu qui, foncièrement seul, doit pouvoir *se tenir face au monde*, être au monde<sup>314</sup>. Mais peut-être chercherait-elle aussi à libérer l'esprit de ses représentations ancestrales et hostiles en frappant d'impuissance toute référence mythique ou tout credo de l'origine et de l'identité archaïque : *«L'amitié veut des preuves, c'est une épreuve sans fin, et sans finalité d'ailleurs. Elle est de l'ordre de la pensée plus que d'une reconnaissance, d'une compassion ou d'un sentiment humaniste»*<sup>315</sup>.

L'amitié enfin, comme lieu d'un entre-deux défiant les frontières alors indécidables du privé et du public. Elle pourrait alors laisser s'échapper un moi incapturable, assoiffé de liberté et d'indépendance. Rousseau encore. Elle veut l'autre comme cible mouvante, jamais véritablement capturée exigeant paradoxalement la proximité des âmes et l'accès au plus authentique en chacun. Les êtres aimés, et donc les amis, n'auraient plus à honorer cette quête platonicienne d'absolu désormais chancelante et désorientée. Mise en jeu de la personnalité éprouvant les amitiés qui, si fortes et si fécondes soient-elles, n'en demeurent pas moins fragiles et incertaines.

Non, la phénoménologie du lien amical n'a pas fini d'occuper. On dit maintenant des pays qu'ils sont ou ne sont pas amis, qu'ils devraient le devenir s'ils ne le sont pas encore; les parlementaires s'adressent à leurs adversaires dans le langage paradoxal des «amis d'en face»; les pactes d'amitié entre les villes se multiplient à un rythme accéléré. Le mot *ami* est sur toutes les lèvres. Trouver aujourd'hui des amis, ou les perdre, n'est-ce pas dans l'imaginaire moderne à tout le moins, jouer de la réalité humaine qui est toujours sociale avant tout. Sociale et belliqueuse avant d'être raisonnable, disait Finkelkraut dans *La sagesse de l'amour* : La relation sociale, disait-il dans le sillage ouvert par Lévinas, est «le miracle de la sortie de soi». Elle «*n'oscille que secondairement entre les deux pôles de l'harmonie et de la guerre. Avant d'être la puissance aliénante qui menace, qui agresse ou qui envoûte le moi, autrui est la puissance éminente qui brise l'enchaînement du moi à lui-même, qui désencombre,*

---

<sup>314</sup> Arendt reviendra à sa façon sur cet aspect de l'être au monde et de l'inter esse qui structure toute sa pensée politique.

désennuie, désoccupe le moi de soi, et délivre ainsi l'existant du poids de sa propre existence.<sup>316</sup> Il faut donc revenir sur la nature énigmatique de l'amitié pour ce qui nous lie globalement, annonce déjà Derrida, «à toutes les lois et à toutes les logiques d'universalisation, à l'éthique et au droit, aux valeurs d'égalité et d'équité, à tous les modèles politiques de la res publica dont elle reste l'axiome, en particulier, à la démocratie»<sup>317</sup> Quelque chose du lien social dans sa dimension politique reste impensé.

De fait, la schématique de la filiation étroitement liée au concept de l'amitié civique pose problème pour nous qui sommes devenus acteurs perplexes ou témoins cyniques d'un monde momentanément disloqué; citoyens impuissants surtout dans un espace public aux contours flous et hautement problématiques. Nous appartenons, dira encore Derrida, au temps de cette mutation dans l'expérience de l'appartenance et du partage communautaire. Ce dernier dépose grief contre cette schématique de la filiation et l'interprétation canonique de l'amitié, quant à la fraternisation. Cette interprétation, faut-il ajouter, est aristotélicienne avant tout mais l'idée du juste est demeurée, selon lui, indéfinie dans l'œuvre d'Aristote, ce génie politique de l'amitié qui assignait à l'œuvre du politique un travail de création du plus d'amitié possible. Comment est-il possible de comprendre politiquement cette visée du plus d'amitié possible et de faire correspondre cette catégorie à l'ordre politique? Ce qui revient à vérifier en quels termes le legs aristotélicien peut encore faire sens pour nous qui disposons maintenant, comme l'a souligné Derrida, de «plusieurs styles ou modalités d'inscription dans l'espace public».<sup>318</sup> Cet examen du concept aristotélicien dans son applicabilité contemporaine emprunte, dans un premier temps, à la critique déconstructive. Derrida en dégage les promesses mais aussi bien les contradictions internes et les impasses.

---

<sup>315</sup> ABDELKÉBIR, Khabili : *Le contrat blanc*, dans *Le Nouvel Observateur*, décembre 2000 et janvier 2001, *L'amitié, une nouvelle aventure*; p. 47; Dans lettre à Jacques Assoun, *Le même livre*. Ed. de L'éclat, 1985;

<sup>316</sup> FINKIELKRAUT, Alain, *La sagesse de l'amour*, Gallimard, Folio Essais, 1984. p. 29.

<sup>317</sup> DERRIDA, Jacques : *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994, p. 19;

<sup>318</sup> DERRIDA, Jacques : *Les devoirs de notre communauté*. Communication faite les 28-29 septembre 1994 à Lisbonne. Reproduit dans *Philagora*, [http :www. philagora.net/derrida.htm](http://www.philagora.net/derrida.htm).

### *Révolution dans le concept politique de l'amitié.*

L'amitié aristotélicienne chevauche tout à la fois constance et renouvellement. Il n'y a pas d'amis sans le temps, sans mise à l'épreuve de la confiance à travers le temps : «*L'engagement dans l'amitié prend du temps, il donne le temps parce qu'il porte au-delà de l'instant présent et garde la mémoire autant qu'il anticipe*».<sup>319</sup> Association donc entre amitié et engagement confiant : «*Tout s'installe à demeure dans cette injonction de l'amitié, de la fiance et de la stable certitude*».<sup>320</sup> L'acte de foi en quoi consiste l'amitié doit rompre, prétend Derrida, avec la fiabilité inscrite dans la structure même de la confiance, structure aristotélicienne de l'amitié qu'il faut mettre du côté de l'acte et donc du savoir - qui aime se sait engagé - compris dans l'amitié : «*l'acte d'aimer est à sa naissance même déclaré à la conscience qui ne peut pas ne pas savoir cet attachement*».<sup>321</sup> Mais cette relation à double registre compromet l'idée de réciprocité entre amis : «*Comment soutenir la dissymétrie sans atteindre le schéma réciprocaliste?* »<sup>322</sup>.

La question de ce qui est juste en amitié sous-tend la réflexion aristotélicienne quant à la possibilité d'une politique de l'amitié. L'idée même d'une vérité politique de l'amitié, de l'amitié comme vérité du politique reste pourtant problématique. Il ne faut pas en effet avoir trop d'amis puisque le temps manquerait pour les mettre à l'épreuve. Nous sommes alors confrontés, par delà ce rapport problématique du temps et du nombre, à une véritable arithmétique du choix : «*À quelle familiarité élective pourrions-nous comparer l'amitié?* »<sup>323</sup>. Il faut choisir, élire les meilleurs et l'épreuve de l'amitié aristotélicienne resterait toujours, en définitive, «*une endurance de l'arithmétique*»<sup>324</sup> coïncidant alors absolument avec le face à face et la réciprocité : «*L'ami ne doit pas seulement être bon en soi et de façon simple ou absolue, il doit l'être pour vous, en relation avec vous qui êtes son ami*».<sup>325</sup> C'est de cette façon d'ailleurs que, dans le schéma classique, le nombre d'amis paraît toujours en trop grand nombre. Le

<sup>319</sup> DERRIDA. Jacques : *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994. p. 31;

<sup>320</sup> Ibid. p. 31;

<sup>321</sup> Ibid. p. 26;

<sup>322</sup> Ibid. p. 26;

<sup>323</sup> Ibid. p. 42;

<sup>324</sup> Ibid. p. 38;

nombreux, plutôt que le nombre d'ailleurs, met à mal l'amitié : *«la mesure est donnée par l'acte, par la capacité d'aimer en acte : car il n'est pas possible d'être en acte effectivement, activement, présentement à l'endroit de ce nombreux»*<sup>326</sup>. La communauté amicale, pour le dire autrement, doit en passer par un acte électif fondateur. Bref, pas d'amitié sans sélection.

Le mobile du discours philosophique de Derrida sur l'amitié politique fait signe cependant vers une autre éthique, une autre expérience de la citoyenneté et de la politique : *«Il doit y avoir quelque alliance entre ceux qui s'engagent ainsi, mais il devrait s'agir d'une internationale sans modèle communautaire. Elle n'exclut pas, elle accueille, l'étranger, l'arrivant, la singularité aussi, la dissociation, le secret, voire une certaine interruption du lien social sans laquelle une société resterait irrespirable, pétrifiée dans cette identification qui porte si souvent à la haine. Cette aporie est ainsi une chance, elle nous donne à penser un nouvel espace public et un nouveau droit international»*.<sup>327</sup> Voici résumé pour l'essentiel la position de Derrida quant au problème politique de l'amitié, au problème de l'amitié politique. Ce qui est alors en question, c'est précisément l'une des dimensions politiques de l'amitié, du devenir politique d'une amitié qui ne l'est pas, politique, originairement, intrinsèquement.

Penser autrement l'expérience de l'appartenance, suppose la remise en question radicale du principe de citoyenneté fraternelle. Le défi est colossal : *«pas de démocratie sans le respect des singularités ou de l'altérité irréductible, mais pas de démocratie sans communauté des amis, sans calcul des majorités, sans sujets identifiables, stabilisables, représentables et égaux entre eux»*<sup>328</sup> Individualisme moral et tyrannie du nombre, voilà bien les deux lois irréductibles de la communauté démocratique, voire de la fraternité universelle. Ces deux lois seraient tragiquement irréconciliables. La tragédie du nombre : ayez assez d'amis, mais pas trop.

Il faudrait pourtant penser ces deux lois irréductibles de l'amitié qui, non produites par effet de nature, comme chez Aristote, dépendraient encore néanmoins de l'idée d'une

---

<sup>325</sup> Ibid, p. 38;

<sup>326</sup> Ibid, p. 39;

<sup>327</sup> DERRIDA, Jacques : *Les devoirs de communauté*, opt. cit.



liberté responsable, de la réflexion et de l'incalculable de la décision. Derrida critique et abandonne le paradigme naturaliste sur la base d'une contradiction interne dans la conception aristotélicienne elle-même: «*La constance n'est vertueuse qu'en raison de son autonomie, de l'autarcie des décisions qui se renouvellent d'elles-mêmes, librement et selon la répétition spontanée de leur propre mouvement*».<sup>329</sup> Comment alors concilier le concept de nature et la vertu d'amitié? L'amitié doit pouvoir être pensée, en effet, sans cette fiabilité que l'on reconnaît habituellement aux choses naturelles, sans l'idée d'une stabilité qui se gagne comme constance et fiance, à travers l'endurance d'une vertu, l'amitié première, celle qui permet de nommer toutes les autres.

L'injonction propre à l'amitié est ici problématique, fait remarquer Derrida : si tu veux que je t'aime, sois vertueux. Et si l'ami est un autre nous-mêmes qui doit avoir le sentiment de sa propre existence, l'amitié ne l'arrache-t-elle pas à lui-même? Qu'advient-il alors de la liberté d'indépendance, de l'altérité, de la justice et de la politique? Aussi convient-il de mesurer, à la lumière de cet héritage, un point de rupture paradoxal : celui qui s'opère dans la continuité fiable du lien amical mais qui invite, par ailleurs, et selon sa propre nécessité interne, au réengagement toujours réitérable d'une liberté responsable. Derrida crédite Nietzsche, d'avoir opéré une véritable révolution dans le concept politique de l'amitié et prend occasion de cette reprise nietzschéenne pour relancer la question de l'amitié comme question du politique: «*Ce n'est pas dans la manière dont une âme se rapproche de l'autre mais à sa façon de s'en éloigner que je reconnais son affinité et sa parenté avec l'autre*»<sup>330</sup>. Il soulève que si l'amitié s'est annexée le principe fraternel et s'est inscrite sous le registre de la présence pleine à l'autre, elle ne procède plus d'une mise en acte conjointe ou d'une disponibilité confiante. Autre temps de l'amitié. Elle n'a plus à être placée sous l'égide du principe hiérarchique et aristocratique en vertu de quoi il faut faire du meilleur d'entre nous son véritable ami.

---

<sup>328</sup> Ibid, p. 40;

<sup>329</sup> Ibid, p. 41;

<sup>330</sup> NIETZSCHE, Frederick : *Gai savoir*, Gallimard, 1950.

L'idée d'amitié connaîtra, en effet, sous la plume solitaire de Nietzsche un renversement radical, résurgence inattendue d'une idée qui germait déjà, avons-nous dit, dans l'oeuvre même de Rousseau pour qui la quête de l'amitié fonctionne à rebours de la conquête de soi. L'amitié n'a alors plus rien à voir avec la mise en commun et le perfectionnement mutuel : elle est de l'ordre d'une présence à la dérobée, mise en présence paradoxale des solitudes irréductibles qui alors se protègent, se spécifient et se saluent. Comme si l'ami pouvait enfin dire, devait pouvoir dire à l'autre : Soyons amis de la solitude, à distance l'un de l'autre, mettant en échec le désir de propriété qui impose sa loi de possessivité, aussi bien dans le lien amical d'ailleurs que dans le rapport amoureux. L'amitié nietzschéenne est stellaire et fondée, pour l'essentiel, sur l'idée de l'étrangeté: *«Nous étions deux amis, nous sommes deux étrangers. Mais cela est bien ainsi; nous n'irons pas chercher à nous le cacher ou nous en taire comme si nous devions en rougir. Nous sommes deux vaisseaux dont chacun a son but et sa route particulière; nous pouvons nous croiser, peut-être, et célébrer une fête ensemble, comme nous l'avons déjà fait...; ces braves bateaux étaient là si paisibles, sous le même soleil, dans le même port, qu'on aurait cru qu'ils avaient touché le but, qu'ils avaient eu le même but. Mais la toute puissance de nos tâches nous a ensuite séparés, poussés vers des mers différentes, sous d'autres soleils, et peut-être ne nous reverrons-nous plus jamais : mers différentes, soleil nous ont changés! Il fallait que nous devenions étrangers l'un à l'autre : c'était la loi qui pesait sur nous : c'est précisément pour cela que nous nous devons plus de respect!»*<sup>331</sup> Plaidoyer philosophique pour une éthique de la dé-liaison.

L'amitié est l'autre nom pour une dé-prise, une démarche d'indépendance souveraine que l'ami rend possible, lui qui renonce en toute amitié à posséder, à tisser le lien : *«Il y a bien ça et là sur terre, une sorte de prolongement de l'amour dans lequel le désir cupide que deux êtres éprouvent l'un pour l'autre fait place à un nouveau désir, à une nouvelle convoitise, à une soif supérieure commune, celle d'un idéal qui les dépasse tous deux; mais qui connaît cet amour là? Qui l'a vécu? Son véritable nom est amitié ».*<sup>332</sup> Aussi, la communauté instaurée par ce type d'amitié en sera une de solitude

<sup>331</sup> NIETZSCHE, Frederich, *Gai savoir*, Gallimard, 1950, p. 224;

<sup>332</sup> Ibid, p. 57;

et d'individualité bien davantage que de fraternité. L'amitié, c'est la rampe d'accès à la singularité que la vérité ou la sage recherche de la vérité ne concerne plus. La logique vertueuse de type aristotélicienne fait ainsi place au mensonge et à l'inconscient de la relation, à l'incertitude et au «peut-être» déstabilisateur en quoi consisterait le temps de l'amitié nietzschéenne.

Mais Nietzsche engage cette pensée de l'amitié dans une voie paradoxale lorsqu'il suggère un rapport indistinct à ses amis comme à ses ennemis : *«Croyons donc à notre amitié stellaire, même si nous devons être sur terre des ennemis»*<sup>333</sup>. Il rompt avec le canon grec ou chrétien de l'amitié, et par extension, avec un certain type de démocratie, une certaine politique<sup>334</sup>. Derrida dégage le fondement de cette amitié des solitaires : *«Nous sommes d'abord, comme amis, des amis de la solitude, et nous vous appelons à partager ce qui ne se partage pas, la solitude. Des amis tout autres, des amis inaccessibles, des amis seuls parce qu'incomparables et sans commune mesure, sans réciprocité, sans égalité. Sans horizon de reconnaissance, donc. Sans parenté, sans proximité, sans oiketotes»*.<sup>335</sup>

Il y aura ici détournement d'une tradition sémantique. Quelle vérité, poursuit Derrida, *«pour une amitié sans proximité, sans présence, donc sans ressemblance sans attraction, peut-être même sans préférence signifiante et raisonnable. Comment est-ce possible une telle amitié? Peut-on encore nommer cela amitié?»*<sup>336</sup> La communauté nietzschéenne est la communauté de ceux qui auraient à s'éloigner, de ceux qui n'aiment qu'à se séparer au loin et qu'à la condition de ce retrait. Peut-être une philosophie nouvelle pourrait-elle naître de cette figure de l'amitié des solitaires? Une philosophie de la nouveauté pour plus de liberté d'esprit, pour devenir capable de penser et de porter l'avenir: pour une communauté de ceux qui n'ont pas de communauté. Ici l'amitié entre dans la définition de l'opération souveraine.

La philosophie critique de Nietzsche, il est vrai, se radicalise parfois au point de

---

<sup>333</sup> NIETZSCHE, *Gai savoir*, Gallimard, p. 225;

<sup>334</sup> NIETZSCHE, *Humain trop humain* Œuvres complètes p. 22-23;

<sup>335</sup> DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, Galilée, p. 53.

<sup>336</sup> Ibid, p. 53;

soutenir à l'excès, une idée de liberté peu compatible avec les règles communautaires. Cette éthique de l'amitié fondée sur la distanciation, sur une pensée du risque et du *peut-être* reste pourtant féconde, dans la mesure où elle affranchit de la puissance écrasante de l'autre et des sentiments majoritaires. Derrida réhabilite cette catégorie du *peut-être*, condition, selon lui, de la décision, de la responsabilité et de la vérité. Les amis sont les amis du *peut-être* et de la vérité du *peut-être*. Ils sont sans LA vérité même s'ils ne vont pas sans vérité. Mais quel genre de citoyens forment ensemble ces amis du *peut-être*? Que faire de ces sujets sans intersubjectivité? Que peut faire la démocratie de cette amitié et de cette contradiction? Nietzsche provoque et après lui Derrida : *«L'universalisation cache la ruse de tous les dogmatismes. Stratagème dogmatique que l'être commun ou l'être en commun, ruse du sens commun de la communauté : la mise en commun ne fait jamais que raisonner pour arraisonner»*.<sup>337</sup>

Historiquement depuis Aristote, l'amitié est la voie royale de la sagesse et de la justice politique. Mais il faut apparemment mettre la raison à la raison dès lors que la vérité de l'amitié n'a plus rien à voir avec l'idée de la sagesse. Plutôt, l'amitié est illusion, une erreur profonde sur la personne : *«Oui, il y a des amis, mais c'est l'illusion qui te les a amenés»*<sup>338</sup>. Une vérité ambiguë donc qui protège les amis de l'erreur ou de l'illusion. C'est pourquoi le sol de nos amitiés est toujours déjà incertain, friable : *«Que le sol est incertain sur lequel reposent nos liaisons et amitiés... Que tout homme est solitaire, voilà ce que te dira l'expérience des malentendus, des séparations, des fuites hostiles»*<sup>339</sup> L'amitié est illusoire, voilà sa vérité! Amitié gardée par le silence dont la vérité essentielle passe précisément par le vide des mots pour ainsi laisser respirer l'amitié. Le statut du silence est ici important, que seule l'amitié rend possible : *«La parole ruine l'amitié. Elle corrompt en parlant, dé-parle l'amitié»*<sup>340</sup>. Les amis se parlent certes, mais pour assumer une certaine façon de parler, secrète, discrète, discontinue. Ce qui laisse croire en définitive que la solitude est irrémédiable et l'amitié, à la limite, impossible. C'est ce qu'il faut se dire entre amis de la solitude.

---

<sup>337</sup> Ibid, p. 64;

<sup>338</sup> Ibid, p. 69;

<sup>339</sup> Ibid, p. 72;

<sup>340</sup> Ibid, p. 71;

Il suit de cela que la compassion ne fait pas l'amitié. Deux amitiés, deux voies du désir s'interposent ici, en quelque sorte, pour partager l'impossible : la voie négative de la compassion et la voie affirmative de l'amitié elle-même définissable comme deux jouissances disjointes. Le lien social s'exprime dès lors dans la commune affirmation de la dé-liaison, «dans l'être-seul intempestif et simultanément, dans l'acquiescement conjoint à la disjonction.»<sup>341</sup> Nous entrons ici dans la logique d'un renoncement nécessaire, celui de la fusion. Une question fait alors signe vers la contradiction insurmontable qui structure tout le rapport amical chez Nietzsche, une relation sans rapport et sans se rapporter à l'autre : comment être ensemble pour témoigner du secret, de la séparation et de la singularité?

La puissance d'évocation de cette pensée de la dé-liaison réside dans la dénonciation du règne de l'Un grâce auquel les théories classiques de l'amitié se sont élaborées. Tout se dresse ici contre l'Un du commun qui paradoxalement détermine depuis toujours notre politique de l'amitié. Unité contre pluralité. Deux puissances qui rivalisent de force aujourd'hui dans la mesure où le droit à la pluralité s'affirme comme une conséquence logique de l'amitié politique. Aussi faut-il, par delà cette prescription nietzschéenne de l'éloignement, une politique de la séparation. Et l'audace consiste bel et bien à enchâsser cette prescription dans le code social classique qui historiquement l'exclut : l'amitié politique concernant tout aussi bien l'État, que la famille ou la co-appartenance identitaire. Voilà qui donne le ton à la théorie nietzschéenne de l'amitié.

Il faut désormais penser «l'entre-ami» différemment, substituer le peut-être à la certitude, l'autre au même, l'amitié au calcul. Se taire et masquer sa froideur ou sa lucidité est alors acte d'amitié : la charité du sage le détermine en fait parfois à feindre l'exaltation, la colère, le contentement. Là où cette froideur et cette lucidité risquent de faire du mal : «Il les aime assez pour ne pas vouloir leur faire tout le mal qu'il leur veut. Il les aime trop pour cela».<sup>342</sup> La sagesse donc de cette feinte, de ce mensonge, de cette manière singulière de savoir mentir ou de dissimuler. Nous aurions besoin, à terme, de cette nouvelle sagesse politique qui exigerait ce savoir dissimuler «et les

---

<sup>341</sup> Ibid, p. 73;

<sup>342</sup> Ibid, p. 79;

*principes et les forces de la dé-liaison sociale, toutes les disjonctions menaçantes*»<sup>343</sup>. Aussi, une touche d'intimité subsiste-t-elle toujours mais sans intimité proprement dite : «*Elle vous commande de nous abstenir sagement, prudemment, de toute confusion entre singularités du soi et du moi*». <sup>344</sup> Comme s'il fallait désormais faire sans ce rabattement des âmes les unes sur les autres.

Le concept grec de l'amitié soulève une autre question. Si l'amitié éthique que le sage porte à son ami repose explicitement sur l'idée d'une liberté auto-déterminée du sage, n'en va-t-il pas autrement de l'amitié politique qui pour s'accomplir doit accepter de dépendre et de recevoir de l'autre. Lequel de ces deux sentiments cependant est le plus élevé : la liberté auto-déterminée du sage ou la dépendance sociale liée à cette logique du don et de la loi de l'autre propres à l'amitié politique? Faut-il triompher de cette fière indépendance et laisser s'inscrire en nous l'irréductible préséance de l'autre? La question qui occupe s'avance désormais dans ces termes : «*Y a-t-il plus ou moins de liberté à accepter le don de l'autre? L'inflexion du don qui soumettrait l'amitié à la pré-venance de l'autre, est-ce autre chose qu'une aliénation? Et cette aliénation est-elle sans rapport avec la perte d'identité, de responsabilité, de liberté?*»<sup>345</sup>

Ce qui s'éprouve ici manifestement, c'est l'idée de la communauté ordonnée au principe d'une identification positive – sur la base d'attributs communs - et de l'appropriation. Roberto Esposito<sup>346</sup> qui a procédé à une analyse particulièrement fine du paradigme communautaire classique fait plutôt dépendre le vivre-ensemble communautaire de cette structure d'échange, de don et de contre don évoqué par Derrida. Ce vivre ensemble s'accomplit ainsi sur la base d'un manque éprouvé douloureusement par les sujets eux-mêmes qui alors doivent accepter le rien consubstantiel de la chose publique. Plutôt un devoir ou une dette, non pas un *plus* mais un *moins*, voilà ce qui caractériserait essentiellement le rapport de l'individu à sa communauté : il ne peut pas ne pas donner.

---

<sup>343</sup> Ibid, p. 79;

<sup>344</sup> Derrida, p. 81;

<sup>345</sup> Derrida, p. 82;

<sup>346</sup> ESPOSITO, Roberto: *Communitas*,; Presses Universitaires de France, 2000;

Nous devons alors spécifier ce qu'il en est de la liberté et les implications politiques, pour la démocratie elle-même, de cette rupture de réciprocité induite par la théorie nietzschéenne de l'amitié. Une éthique de l'amitié qui s'élève contre la pulsion appropriante en quoi consiste l'amour et le désir de l'autre dans sa version classique, celle que Nietzsche rejette précisément, et après lui Derrida. Ce qui impose de revoir les concepts de démocratie et de justice. Nietzsche fait précisément appel à cette autre justice qui n'aurait plus rien à voir avec l'équivalence du droit et du ressentiment. Il nomme en d'autres termes le juste nom de l'amitié, cette autre forme d'amour fondé sur la désappropriation. Un amour qui serait ultimement plus aimant. Sa critique du concept philosophique grec de l'amitié, de la révolution chrétienne de l'amour et les normes de justice qui en découlent l'amènera à dénoncer la ruse pernicieuse du propre et de l'appropriation. Il ne faut pas, dit-il céder à la proximité, à l'identification. Il faut résister à la fusion ou à la permutation du toi et du moi de façon à ce que s'instaure cette distance infinie qui fait le monde, de façon à ouvrir un lieu à ce qui peut, peut-être, encore arriver, un lieu propice à l'amitié.

La philosophie nietzschéenne de l'amitié redéfinit en fait une nouvelle forme de lien social ou amical, un nouveau rapport à l'autre radical dans le développement ou le prolongement de l'amour. Nouvelle forme de l'aimance, en quelque sorte, nouveau principe du devenir-amitié de l'amour : *«L'amitié de ces amis-là, s'il y en a, si elle arrive un jour et dans la chance d'un moment, d'un instant, sans assurance de durée, sans la ferme constance de la philia aristotélicienne, ce serait à la condition d'une alliance improbable dans la pensée du peut-être»*.<sup>347</sup> Cette amitié-là, une figure singulière de l'aimance, est de l'ordre de la pensée comme une autre expérience du peut-être. Un espace doit être préservé, en effet, qui puisse ensuite ouvrir un horizon de possibilités. Mais comment traduire cela en langage politique?

Nietzsche impose en fait une pensée du peut-être et par extension, l'idée de l'événement et de l'inédit. La catégorie du peut-être et ce qui en définitive permet de penser l'événement et d'ouvrir, dira Derrida, à la venue de ce qui vient : *«Il n'est pas*

---

<sup>347</sup> DERRIDA, p. 85;

*de catégorie plus juste pour l'avenir que celle du peut-être*».<sup>348</sup> Une sortie hors des cadres en quelque sorte de la pure nécessité. L'événement et le peut-être sont de ce fait dégagés de toute référence conceptuelle à la présence et à la permanence comme d'ailleurs à toute exigence de vérité. L'instable déloge ainsi la constance et la consistance nous obligeant à penser désormais l'amitié dans les termes subversifs d'une pensée du peut-être : pouvoir penser le peut-être pour penser l'amitié.

L'événement ou la décision dépendent de ce registre du peut-être. Mais tout ce qui arrive et ce qui se décide, suspendent pour un temps le peut-être. Ils le lèvent en en gardant la possibilité vivante : *«Si aucune décision (éthique, juridique, politique) n'est possible qui n'interrompe la détermination en s'engageant dans le peut-être, en revanche la même décision doit interrompre cela même qui est sa condition de possibilité, le peut-être même. Dans l'ordre du droit, de la politique ou de la morale, que seraient en effet des règles ou des lois, des contrats et des institutions sans détermination constante, sans calculabilité et sans violence faite au peut-être, au possible qui les rend possibles»*<sup>349</sup> La décision est violence en soi et une affirmation du peut-être. L'événement, toujours unique et singulier, surdétermine alors la décision. En politique, décision et événement vont de pair.

L'événement, à tout bien considérer, surprend toujours le sujet avant et au-delà de toute décision si bien qu'aucune théorie du sujet ne peut rendre compte de la moindre décision, ni même d'aucun événement. Nous aurions à tort attribué au sujet un statut d'être libre et volontaire. Ce sujet-là n'aurait contre toute attente aucune véritable initiative. Mais alors, ne peut-on imaginer une décision passive, sans cette liberté-là tout en étant malgré tout responsable? Il faut assurément revenir sur le concept classique de la décision - interruption et commencement absolu - paradigme fondateur de l'engagement. Pourquoi ne serait-elle pas passive? Décision passive comme condition de l'événement en tant que tel qui, faisant désormais exception du moi ou du même, ne nous rendrait pas moins responsable devant les autres.

---

<sup>348</sup> DERRIDA, Jacques : *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994, p. 46; Voir *Humain trop humain*, Œuvres complètes, III, p. 243.

<sup>349</sup> Ibid, p. 86.



Nietzsche fut le premier à avoir nommé la politique dans son lien à l'aimer, à l'histoire de ce lien, de la liaison et de la déliaison. Derrida conclut en une véritable révolution conceptuelle dans cette nouvelle façon d'appréhender la communauté politique.<sup>350</sup> L'aimance publique ou privée ... rien en effet ne sera plus pareil après Nietzsche. Le défi philosophique qui s'impose alors est celui de formaliser la disjonction absolue : «*Qu'est devenue la structure réelle du politique, des forces et de la domination en politique, des rapports de force et de faiblesse du lien social, des manques et du discours qui le constituent*». <sup>351</sup> Une nouvelle axiomatique reste donc à penser. Et pourquoi revenir, d'ailleurs, sur ces termes de communauté, de droit, de liberté, d'égalité, et de démocratie, si ce n'est parce qu'ils impliquent les idées de fraternité, d'amitié ou d'inimitié.

Derrida – tout le sens de sa démarche réside là – veut atteindre pour la déconstruire la figure même des frères, en d'autres mots, le paradigme démocratique de la fraternité. Il scrute la structure généalogique du lien politique qui fonde l'amitié politique «*sur l'homogénéité, sur l'homophilie, sur une affinité solide et ferme parce que née de la co-naissance, de la communauté natale*». <sup>352</sup> L'amitié comme homophilie en paroles et en acte : «*L'effectivité du lien amical, ce qui lui assure la constance au delà des discours, c'est bien la parenté réelle, la réalité du lien de naissance*» <sup>353</sup> Cette seule condition suffit à donner force et durée au lien social, mais cette celle-ci reste davantage rêvée : «*Un lien généalogique ne sera jamais purement réel; sa réalité supposée ne se livre jamais à aucune intuition, elle implique toujours un effet symbolique de discours, une fiction légale*» <sup>354</sup>.

Le discours familialiste abuserait en définitive d'une croyance; il cherche à re-naturaliser la fiction généalogique qui alors produit une politique déterminée attestant d'une fraternité réelle ou naturelle. Ce serait le fondement autochtonique de cette politique, un éloge de la démocratie fraternelle. Ici, la nature commande la loi. Le vocabulaire de la parenté puis celui de la *philia* politique conduisent à l'impasse. De

---

<sup>350</sup> Ibid, p. 98;

<sup>351</sup> Ibid, p. 100;

<sup>352</sup> DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, p. 113.

<sup>353</sup> Ibid, p. 114.

nouveaux efforts de la pensée s'imposent. À commencer par comprendre «ces réseaux complexes d'associations, les unes avec les institutions d'hospitalité, les autres avec les usages du foyer, d'autres avec les comportements affectifs». <sup>355</sup> Surgit pour nous l'enjeu hautement problématique d'une égalité devant la loi qui soit conforme à l'égalité dans la naissance. Cette question de l'établissement, en dernière analyse du lien de citoyenneté, rappelle ce lien historique insistant entre obligation et lien naturel de la naissance : «Est-on sûr qu'à travers toutes les mutations de l'histoire aucun concept du politique et de la démocratie ait jamais rompu avec l'héritage de cette troublante nécessité?». <sup>356</sup> Deux structures de lien pourtant hétérogènes : l'une concernant la naissance et la généalogie, l'autre le droit politique. Comment justifier en raison l'enracinement d'un «il faut» dans la filiation de ce qui est, naît et meurt? Entendu que ce schéma anthropologique de la politique compromet l'affranchissement de la mémoire monumentale, celle des morts, qui fixe les contours de leur vérité politique. Comment justifier, pour la reconduire, cette politique classique de la fraternité qui rend à toute fin impossible tout événement, décision ou *peut-être* imprédictible?

Ce *peut-être* qui toujours s'oppose à l'ordre nécessaire prescrit par le lien testamentaire serait pourtant déjà là dans la mémoire grecque. Le nom «démocratie» et le problème philosophique du nombre ne sont d'ailleurs jamais étrangers à toute politique de l'amitié. Problème de la référence à l'approbation requise du plus grand nombre. Ainsi, le concept d'amitié a une dimension arithmétique, du moins depuis Aristote. Quel est le rapport entre ce quantum d'amitié et la démocratie? Concept équivoque s'il en est un puisqu'il repose sur le principe d'une double égalité : approbation déclarée et décidée du plus grand nombre et fait de naissance. Isonomie contre isogonie. La démocratie, un concept à déconstruire: «La radicalité fondamentale de la démocratie s'enracine-t-elle nécessairement dans la sécurité de la fonction autochtone, dans la souche et dans le génie de la filiation»? <sup>357</sup> Faut-il dans cette révision du concept se défaire de la loi de la naissance, loi naturelle ou nationale, loi de l'homophilie? Faut-il encore poser l'égalité civique fondée sur l'égalité de naissance comme condition du calcul d'approbation?

---

<sup>354</sup> Ibid, p. 114;

<sup>355</sup> Ibid, p. 120;

<sup>356</sup> Ibid, p. 122;

<sup>357</sup> Ibid, p. 126;

Le projet de Derrida de soustraire la démocratie à l'enracinement autochtone et homophylique impose sa logique et sa propre question : «*Y a-t-il une autre pensée du calcul et du nombre, une autre façon d'appréhender l'universalité du singulier qui sans vouer la politique à l'incalculable, justifie encore le vieux nom de démocratie*»?<sup>358</sup> Il faut opérer une déconstruction généalogique du politique, par-delà une dépolitisation essentielle et nécessaire, sans pour cela devenir indifférent aux différentes formes du lien social, de la communauté et de l'amitié. La nouvelle politique de l'amitié civique qui doit en passer par cette déconstruction du schème généalogique propose, en tout état de cause, la mise en œuvre inédite d'une autre démocratie et de son historicité foncière.<sup>359</sup>

Derrida va encore plus loin, inscrivant la puissance auto-déconstructrice dans le motif même de la démocratie dont la logique intrinsèque invite à penser et à vivre une politique, une amitié, une justice sur le fond d'une rupture avec la naturalité, l'homogénéité, avec le lieu d'origine allégué. Question urgente que celle de la calculabilité homogénéisante, de l'exaltation du sol et du sang qui peut toujours conduire à terme aux rages identitaires les plus pernicieuses. Le défi philosophique et politique est alors ambitieux : universaliser la prise en compte des singularités toujours déjà irréductibles. Ce qui oblige à dénaturer l'autorité fraternelle, à se porter au-delà de ce politique-ci sans cesser d'y intervenir mais pour le transformer. Sa posture apparaît alors plus explicitement et sans doute plus clairement. Passage capital : «*Ce double geste consisterait à ne pas renoncer à la logique de la fraternisation, de telle fraternisation plutôt que de telle autre, donc de telle politique plutôt que de telle autre, tout en travaillant à dénaturer la figure du frère, son autorité, son crédit, son fantasme. La préférence accordée à telle fraternisation (la démocratique) suppose un tel travail, et que la figure du frère ne soit pas une donnée naturelle, substantielle, intouchable. Et le même travail affecterait, pour la changer, la fraternisation démocratique, tout ce qui, dans la démocratie, continue de présupposer cette fraternité naturelle, avec tous les risques et toutes les limites qu'elle impose*».<sup>360</sup>

---

<sup>358</sup> Ibid, p. 127;

<sup>359</sup> LORAUX, Nicole : *L'invention d'Athènes*. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique. Pour le nom ... cela s'appelle démocratie. Payot, 1993.

<sup>360</sup> Ibid, p. 183;

Rien n'a jamais été aussi naturel entre les frères allégués de la démocratie. La formation même du lien fraternel procède pourtant paradoxalement d'un mouvement de dénaturalisation. Le lien d'alliance ne saurait être assimilé à un lien naturel, du reste, plus fantasmé que réel entre frères amis ou ennemis. Quelque chose est à se construire présentement tel que la démocratie l'exige d'ailleurs. Comment alors, arrivé au seuil d'une nouvelle pensée de la fraternité démocratique, réconcilier l'impératif de loyauté primordiale à la famille, ethnique ou nationale, et celui d'une fraternité universelle? C'est là soulever le problème de la structure ambiguë de l'amitié qui peut-être à la fois politique et a-politique. Aussi faut-il réouvrir la question de la loi de l'amitié et comprendre si elle est hétérogène ou correspondante aux lois politiques.

L'amitié éthique, conclut Derrida, est difficilement transposable dans l'ordre du politique. Cette «divine liaison» tenant à l'idée d'une fraternité puissante relance toujours la fameuse question du nombre : *«Comment concilier la multitude d'amis avec ce que la parfaite amitié garde d'indivisibilité? Chacun se garde si entier à son ami qu'il ne lui reste rien à partager, à départir ailleurs»*.<sup>361</sup> À tel point que l'ami voudrait pouvoir multiplier sa propre singularité pour donner encore plus. Mais cette amitié parfaite qui pose l'ami comme cet autre moi, n'est pas sans poser un problème majeur à la philosophie politique: *«La structure à la fois politique et a-politique ou a-civique d'une amitié parfaite qui assume l'impossibilité de faire face à des exigences multiples et d'accomplir son devoir au delà du couple d'amis»*.<sup>362</sup> Que faire de cette tension paradoxale entre politisme et a-politisme? Faut-il consacrer le principe d'une transcendance, par-delà le lien d'amitié, de la chose publique et civique?

Jamais le politique, pense Derrida, ne saurait prendre à charge ou à rebours cette forme d'amitié-là : *«personne ne peut légiférer à ce sujet. Décision passive, décision inconsciente de l'autre en moi. Elle excède toute généralité»*<sup>363</sup> La loi de l'amitié, sorte de droit par dessus le droit, disait Montaigne lecteur d'Aristote, surpasserait ainsi en valeur la justice et serait à la limite hétérogène aux lois politiques : *«Son universalité n'étant que l'universalité des singularités exceptionnelles, elle serait hétérogène à la*

---

<sup>361</sup> Ibid, p. 206;

<sup>362</sup> Ibid, p. 208;

<sup>363</sup> Ibid, p. 208;

*généricité, à toute loi...».*<sup>364</sup> Ce rapport problématique donc de l'amitié à l'ordre politique soulève un certain nombre de questions que Derrida ne manque pas de relever : *«L'amitié au delà du politique est-ce bien? L'amitié d'une justice transcendant le droit, la loi de l'amitié au-dessus des lois, est-ce acceptable? Acceptable au nom de quoi justement? De la politique? de l'éthique? du droit? Ou d'une amitié sacrée qui ne répondrait plus devant une autre instance qu'elle-même?»*<sup>365</sup>

Certes, la gravité de ces questions s'atténue dans la mesure où l'amitié révèle un rapport déjà éthique à l'autre et soutenu par les conditions de rationalité. Celles-ci ne sauraient entrer en conflit avec la chose publique. Couple d'amis, couple de citoyens, en quelque sorte. Et pourquoi pas, raison d'amitié, raison politique. Mais la question du secret menace l'équilibre fragile de l'équation. Que faire alors de cette pulsion apolitique en quoi consiste le secret inconditionnel entre amis? Le fait est ici que l'essence du secret rompt radicalement avec l'essence du politique : *«Ces deux essences sont incompatibles et ces deux lois hétérogènes. Non pas comme un fait et un ordre, mais comme deux serments, deux engagements, deux responsabilités. Or là encore, ce double bind ne surprend pas la fraternité comme un accident, il y tend jusqu'au déchirement une structure intérieure et tragique».*<sup>366</sup>

Derrida dégage donc de l'itinéraire en trois temps, grec, romain et chrétien, qu'aurait emprunté le concept d'amitié, un paradigme unique et des valeurs fondamentales récurrentes. Égalité, réciprocité, justice distributive donnent en effet au lien d'amitié tout son sens et sa structure déontologique. Une structure hétéronomique en l'occurrence; l'amitié place la conscience sous la loi de l'autre en qui elle a plus confiance qu'en elle-même. Confiance en l'autre plus que connaissance de soi-même et de l'autre. L'amitié, cette chose du fin fond, devient alors l'expérience sublime d'une passion, une concession majeure à l'hétéronomie. Une question : *«La disproportion hétéronomique de l'amitié souveraine ne met-elle pas en danger, une fois traduite en politique, le principe d'égalité, de mutualité et d'autarcie qui semble inspirer*

---

<sup>364</sup> Ibid, p. 209;

<sup>365</sup> Ibid, p. 210;

<sup>366</sup> Ibid, p. 211;

*Aristote?»<sup>367</sup> Comment traduire cette disproportion hétéronomique de l'amitié souveraine en langage politique? Comment transposer la grammaire aristotélicienne de l'amitié dans une grammaire politique qui ne saurait, au contraire de cette amitié exceptionnelle, faire l'économie de l'égalité et du schéma mutualiste?*

Ce qui intéresse Aristote, c'est en définitive la forme et l'essence de l'homme, son humanité au delà de ses déterminations empiriques. L'âme et la vie suffisent à elles seules à imposer et justifier l'amitié et, avec elle, les idées du juste et du partage communautaire : *«Il y a un rapport de justice entre tous les hommes, c'est-à-dire, entre des êtres capables d'entrer en communauté de partage ou de participation selon la loi et la convention, la convenance de la convention. Dire qu'on peut avoir de l'amitié pour l'esclave en tant qu'homme c'est alors impliquer dans la même cohésion systémique une série de concepts indissociables : l'amitié, l'homme, l'âme, le juste, la loi et le contrat»<sup>368</sup> L'amitié s'avère ainsi irréductible à l'instrumentalisation et se destine même au renforcement de la vie démocratique : «Cette même axiomatique voue d'avance l'amitié à la démocratie, elle l'y destine. Il y a là non un fait mais une loi tendancielle, un rapport de proportion : puisqu'il y a plus de choses communes là où les citoyens sont égaux, puisque le partage communautaire implique plus de loi, plus de contrat et de convention, la démocratie est donc plus favorable à l'amitié que la tyrannie »<sup>369</sup> Ici le rapport d'égalité fraternelle est proprement politique et fonde le caractère profondément humaniste de la politique aristotélicienne de l'amitié qui fait alors intervenir le jeu des facultés supérieures : *«On reconnaîtra facilement un lien de système entre cette faculté proprement humaine de délibération ou de calcul d'une part, et, d'autre part, les concepts de lois, de convention ou de communauté qui sont impliqués dans l'amitié, comme dans la démocratie et allient d'ailleurs, dans leur essence même, l'amitié et la démocratie»<sup>370</sup>**

Mais, pense Derrida, une autre expérience et interprétation de l'amitié, une autre pensée du politique, de la décision et de la responsabilité est peut-être possible. Pour

---

<sup>367</sup> Ibid, p. 221;

<sup>368</sup> Ibid, p. 223;

<sup>369</sup> Ibid, p. 223;

<sup>370</sup> Ibid, p. 224;

lui, en effet, la pensée trébuche sur ce couple amitié et politique, sur l'idée d'une amitié politique. Il jette le doute sur l'idée d'une opération proprement politique comme création du plus d'amitié possible. Cette amitié-là se fonde, comme nous savons, sur la communauté en vue de l'utile. Ce qui dégage en fait l'amitié politique, amitié seconde, du modèle familial et de la camaraderie. Point de rupture entre le politique et le paradigme familialiste ou fraternel? Pas vraiment puisque à y regarder de près même l'amitié familiale est concernée par les idées de communauté et de justice. Déjà politique en quelque sorte. Sens équivoque donc de cette amitié qui est déjà mais pas encore politique : *«C'est une amitié fondée sur le calcul de l'utile, une amitié de mise en commun, donc une amitié de l'espèce politique»*.<sup>371</sup> Forme particulière du lien social et légale essentiellement, l'amitié politique veut l'égalité et se dispose à faire les comptes : *«Qui donne et qui reçoit? Il va de soi que si l'amitié politique considère l'accord contractuel et la chose, elle est moins juste, sa justice est moins amicale que l'amitié éthique qui se fie à l'intention, à la volonté, au choix»*.<sup>372</sup>

L'amitié éthique est plus belle, mais l'amitié politique, plus nécessaire. Elle est la grande affaire du Nous : *«Nous sommes pris ensemble dans une sorte de courbure hétéronomique et dissymétrique de l'espace social, plus précisément du rapport à l'autre : avant tout socius organisé, avant toute politeia, avant tout gouvernement déterminé, avant toute loi»*.<sup>373</sup> Et sans doute, la violence s'insinue-t-elle à l'intérieur de cette loi de socialité originaire donnant aux expériences de l'amitié et de la justice, en apparence innocentes, leur véritable mesure et vérité.

Il y a nécessité ici de redéfinir les paramètres d'une démocratie à venir, non encore donnée, non pensée, voire réprimée ou refoulée : *«Il s'agirait donc de penser une altérité sans différence hiérarchique à la racine de la démocratie»*<sup>374</sup>. L'amitié, dans la forme idéalisée et parfaite sous laquelle elle est représentée, appartient à l'expérience de l'attente, de la promesse et de l'engagement. Jamais tout à fait présente, jamais tout à fait accomplie. Elle relève bien davantage d'une prise de responsabilité envers

---

<sup>371</sup> DERRIDA, Jacques, *Politiques de l'amitié*, p. 227;

<sup>372</sup> Ibid, p. 232;

<sup>373</sup> Ibid, p. 258;

<sup>374</sup> Ibid, p. 259

l'avenir. Aussi bien ancrée dans un certain passé qui a pris place jadis et qui motive au présent l'espérance de sa pérennité: «*Une amitié d'avant les amitiés, une amitié ineffaçable, fondamentale et sans fond, celle qui respire dans le partage de la langue et dans l'être-ensemble que suppose toute allocution, jusque dans la déclaration de guerre*». <sup>375</sup> Derrida désencombre cette amitié fondamentale de ses références traditionnelles, de «*son inclination à prendre les traits économiques, généalogiques, ethnocentriques, androcentriques de la fraternité*». <sup>376</sup> Il faut penser un principe de fraternité sans exclusion, révolutionnaire et universelle en quelque sorte. Penser conjointement l'amitié et la philosophie, l'une et l'autre participant d'une *érotisation du questionnement*. Savoir écouter la voix de l'ami, peut-être la voix de la conscience elle-même. La voix étrangère et non intime de l'autre en tant qu'autre.

Répondre de soi, de ce qui est dit et fait en notre nom, engage la mémoire de qui répond devant les autres ou la communauté. Derrida parle alors d'une synthèse de la mémoire, pensable sans le concept classique du sujet «étant-présent». Difficile de poser le problème philosophique de l'amitié sans cette intervention responsable du nom propre. Il insiste sur la dimension originaire de ce répondre-là, de soi et en son nom propre. Responsable devant la question que l'autre adresse, devant l'instance de l'autre; une obligation aussi de répondre pour l'autre: «*Le répondre suppose toujours l'autre dans le rapport à soi, il garde le sens de cette antériorité dissymétrique jusque dans l'autonomie apparemment la plus intérieure et la plus solitaire du quant-à-soi, du for intérieur et de la conscience morale jalouse de son indépendance – autre nom pour la liberté*». <sup>377</sup> Encore que ce répondre de soi à l'autre, et devant l'autre, marque «*le passage à une instance institutionnelle de l'altérité*» <sup>378</sup> faisant entrer le nom propre dans l'espace de loi comme loi de l'autre. Si bien que répondre à l'autre, c'est répondre devant la loi, «*une instance autorisée à représenter légitimement l'autre, dans la forme institutionnelle d'une communauté morale, juridique, politique*» <sup>379</sup>. Derrida veut, en fait, prémunir le concept de la *philia* contre une interprétation subjective,

---

<sup>375</sup> Ibid, p. 264;

<sup>376</sup> Ibid, p. 264;

<sup>377</sup> Ibid, p. 282;

<sup>378</sup> Ibid, p. 282;

<sup>379</sup> Ibid, p. 282;



psychologique ou métaphysique et repérer, pour la définir enfin, une amitié dans ce qu'elle a d'originale, dans ce qu'elle est «*cette affirmation antérieure de l'être ensemble*».<sup>380</sup> Aussi, plaide-t-il pour une pensée du neutre qui permettrait une expérience et une pensée d'amitié. Mais cette neutralité désirable ne saurait toutefois surgir sans une tension mortifère de la guerre toujours réellement possible, avec l'ennemi bien sûr, mise en tension au fondement même du politique : l'idée du neutre parasite ici celle du conflit potentiel.

Une question se creuse donc, quant à cette précieuse parenté entre amitié et philosophie, celle de la discorde alors qu'était espéré le rassemblement de l'Un. Qui puis-je reconnaître comme mon ennemi? Manifestement celui-là seul qui a cette puissance intrinsèque de me mettre en question : «*Une remise en question de qui questionne ou s'interroge. On se la pose depuis l'effraction ou l'infraction de l'autre. On ne peut pas s'interroger sur l'ennemi sans reconnaître qu'il loge déjà dans la question*»<sup>381</sup>.

Ce rapport problématique à l'ami comme à l'ennemi, au cœur même de la vie sociale et politique, reste pour nous central. Il témoigne d'un point de tension majeur entre unité et pluralité, et de manière sous-jacente, entre les forces humaines contradictoires de liaison et de déliaison. Le phénomène d'hostilité bien connu entre les hommes exige un effort conséquent et lucide de la pensée. Plus encore, seul cet effort théorique confère vraisemblablement à l'idée de l'amitié civique, tout son relief et sa pertinence philosophique. Qu'il s'agisse du droit ou de la vie tout court, Carl Schmitt qui oriente ici l'examen, en fait une question de méthode essentiellement : «*Si je devais comme vous m'y invitez, partir de l'ami, il me faudrait en donner une définition préalable. Or celle-ci ne serait possible que par référence à un terme opposé, l'ennemi. Il faut donc partir de cette négativité oppositionnelle, donc de l'hostilité, pour accéder au politique. Partir de l'ennemi, ce n'est pas le contraire de partir de l'ami. C'est au contraire partir du contraire sans lequel il n'y a ni ami, ni ennemi*».<sup>382</sup>

---

<sup>380</sup> Ibid, p. 279.

<sup>381</sup> Ibid, p. 188;

<sup>382</sup> Tiré de *Politiques de l'amitié*, p. 175;

### *Sur la figure de l'ennemi comme force structurante de l'espace politique...*

Aussi bien l'ami que l'ennemi appartiennent traditionnellement au discours politique. La figure de l'ennemi aurait fourni à la raison politique ses principaux repères. L'ennemi : une instance identifiable, et à ce titre secourable, fiable jusque dans sa trahison et donc familier. L'idée est déjà présente dans la *République* de Platon où l'on retrouve l'idée d'une loi morale structurant le rapport politique à l'ennemi. Un devoir de se comporter en quelque sorte avec l'ennemi, comme nous le ferions avec nos concitoyens.<sup>383</sup> Deux espèces de différends ressortissent alors de cette philosophie : la discorde ou guerre civile concernant des gens qui partagent une même intimité communautaire et la guerre qui n'est véritablement possible que dans le rapport aux étrangers.

Le premier type de différend repose en fait sur la naturalité du lien, c'est-à-dire sur le génos ethnique fondé sur la descendance, le peuple et la famille; le second sur le génos barbare lié au racisme, à l'ethnocentrisme et aux nationalismes. «*Quand donc les Grecs se battraient avec les barbares et les barbares avec les Grecs, nous dirions qu'ils se font la guerre, qu'ils sont naturellement ennemis, et cette inimitié mériterait le nom de guerre; mais que des Grecs se battent avec des Grecs, quand nous verrons cela nous dirions, qu'ils n'en sont pas moins naturellement amis, mais qu'en cela la Grèce est malade et en discorde, et ce nom de discorde est celui qui s'applique à une telle inimitié*»<sup>384</sup>. C'est dire l'importance du discours de la naissance lequel règle, en définitive, les antagonismes classiques de la répulsion et de l'attraction, du différend et de l'accord, de la haine et de l'amitié. Un discours définisseur de l'altérité de l'étranger. La discorde intérieure ou la dissension interne sera d'ailleurs appréhendée comme une pathologie de la communauté. Un tel différend demeure insolite du point de vue de la naturalité du lien politique. Ce qui impose alors une véritable clinique de la Cité.

Cette question sera plus tard retravaillée par Schmitt pour qui la figure de l'ennemi est le plus puissant déterminant du champ politique. Son principe explicatif est éloquent à

---

<sup>383</sup> PLATON : *La République*, Denoël Gonthier, 1977;

<sup>384</sup> DERRIDA Jacques : *Politiques de l'amitié*, Éditions Galilée 1994, p. 170;

cet égard : la distinction spécifique du politique à laquelle peuvent se ramener les actes et les motifs politiques, c'est la discrimination entre l'ami et l'ennemi conférant au champ politique toute sa spécificité, son tonus et sa consistance : «*Le politique a ses critères à lui*». <sup>385</sup> Schmitt veut une démarcation claire entre le politique et les autres domaines – moral, esthétique, économique - lesquels reposent sur des polarisations conceptuelles différentes. Sa thèse est claire à ce propos : «*La distinction spécifique du politique à laquelle peuvent se ramener les actes et les mobiles politiques, c'est la discrimination de l'ami et de l'ennemi*» <sup>386</sup>. Ce qui impose de mettre entre parenthèses toute posture étrangère, par essence, au politique. Cette distinction s'autonomise, en quelque sorte, par rapport aux autres notions de bien-mal, beau-laid, nuisible-utile se rapportant respectivement à la morale, l'esthétique et l'économique. Elle exprime, et c'est bien là l'intérêt de la thèse schmittienne pour notre recherche, le degré extrême d'union et de désunion, d'intensité d'une association-dissociation d'êtres humains dont les motifs peuvent être multiples et conflictuels.

Pour Schmitt, cependant, l'ennemi ne saurait être confondu à l'adversaire ou à un rival personnel, privé par définition. L'ennemi toujours déjà hostile, c'est ce qu'il faut comprendre, ne serait pas forcément inamical. Il existe du reste différents types d'ennemis : conventionnels, réels ou absolus. Cette distinction oblige à relativiser, dans l'ordre de la pensée, l'hostilité en tant que telle. Ce dont il s'agit en politique, c'est d'une communauté des frères ennemis qui sont maintenus dans le rapport hostile par delà un certain désenchantement émotionnel. L'ennemi politique, par conséquent, «*ne sera pas nécessairement mauvais dans l'ordre de la moralité ou laid dans l'ordre esthétique, il ne jouera pas forcément le rôle d'un concurrent*». <sup>387</sup> L'hostilité, en fait, ne peut être que publique et dépassionnée, une expérience épurée de tout affect personnel. Il faut donc dépsychologiser cette opposition dialectique et éviter de l'interpréter dans un sens privé et individualiste, comme si elle exprimait des sentiments et des tendances.

---

<sup>385</sup> SCHMITT, Carl : *La notion de politique*, Calmann Lévy, 1972, p. 65.

<sup>386</sup> Ibid, p. 66;

<sup>387</sup> Ibid, p. 66;

La politique devient dans ce schéma «*la mise en oeuvre de forces de cohésion et d'affrontement sans que cela implique un discrédit de l'ennemi dans les catégories morales et autres pour en faire un monstre inhumain, qu'il ne suffit pas de repousser mais qui doit être anéanti définitivement au lieu d'être simplement cet ennemi qu'il faut remettre à sa place, reconduire à l'intérieur de ses frontières*»<sup>388</sup>. Aussi, doit-elle commencer par cette purification, sans xénophobie intrinsèque. Une guerre sans haine personnelle en fait. Quelle différence entre l'ennemi du dehors et celui du dedans? Sur quoi repose pratiquement cette différence entre les deux types de différends? Y a-t-il même possibilité de fixer les contours de cette limite entre l'ennemi intérieur et l'ennemi extérieur. Pour répondre à ces questions, il faut pouvoir établir l'identité pratique de l'ennemi et de l'ami, savoir Qui est Qui. Aussi retrouve-t-on derrière ce discours référentiel à l'ennemi concret, détermination de dernière instance du politique, une certaine logique du double fraternel, le frère ami et le frère ennemi, le concitoyen comme ennemi potentiel ou réel.

Tout le raisonnement récuse, il faut bien le dire, le postulat optimiste sur la «nature humaine» - libérale en l'occurrence - quant à la bonté native de l'homme. Cette position de principe bloque, selon Schmitt, une conscience lucide et pourtant nécessaire des antagonismes existentiels. C'est ce qui indique d'ailleurs la nécessité de travailler à une phénoménologie de la distance nécessaire et salvatrice entre les hommes. Les grandes anthropologies philosophiques de Platon jusqu'à Freud ne disent pas autre chose. Freud après Schopenhauer a précisé les termes problématiques de cette distance anthropologique. Ainsi peut-on lire dans *Essais de psychanalyse* la ligne directrice d'une vision relativement pessimiste de l'homme, ce meurtrier potentiel: «*Des porcs-épics renoncent à se serrer les uns contre les autres pour lutter contre le froid : leurs piquants les blessent. Obligés de se rapprocher de nouveau par temps de glace, ils finissent par trouver, entre l'attraction et la répulsion, l'amitié et l'hostilité, une distance convenable*».<sup>389</sup>

---

<sup>388</sup> *ibid.*, p. 77;

<sup>389</sup> FREUD, Sigmund: *Essais de psychanalyse*, p. 122, Tiré de *Politiques de l'amitié*, Derrida, p. 144

Pour Schmitt la vie est un combat et l'homme vivant un combattant, une pure donnée d'anthropologie fondamentale. Que la guerre alors soit l'actualisation ultime de l'hostilité n'est pas chose courante ou normale, non plus une solution idéale ou désirable. Tout au plus, une possibilité du réel : *«La guerre est loin d'être l'objectif, la fin voire la substance du politique, mais elle est cette hypothèse, cette réalité éventuelle qui gouverne selon son mode propre la pensée et l'action des hommes, déterminant de la sorte un comportement spécifiquement politique»*<sup>390</sup>. L'irréductible hypothèse en quelque sorte, celle de la possibilité effective d'un regroupement entre amis et ennemis, celle de l'exercice non normatif des puissances brutes pouvant aller jusqu'à la mise à mort des combattants. Voilà bien le lot de toutes les bêtes : naturalité de cette détermination ET rupture nécessaire avec cette naturalité. Qu'est-ce à dire?

La possibilité tragique de mise à mort de l'autre serait conçue comme une avancée culturelle par rapport à l'être-pour-la-mort encore trop biologique. La mise à mort possible, plus qu'une donnée psychologique, relèverait d'une nécessité de type anthropologique. Et l'hostilité serait à penser dans les termes de vies qui s'affrontent et qui ne peuvent pas ne pas le faire. Une autre vie s'oppose à soi et menace d'une mise à mort toujours possible, parfois même réelle. Cette pulsion ou possibilité mortifère ne procéderait pas tant, en définitive, de la mort mais bien plutôt de la vie elle-même et qu'il faut alors pouvoir penser et espérer peut-être. Le phénomène hostile dont il s'agit s'affirme alors comme simple opposition. Peut-être est-ce une forme d'hostilité comparable à celle qui structure les codes d'honneur des combattants invitant au respect des prisonniers. L'ennemi est l'autre nom pour la partie adverse, un joueur qui s'oppose, et dont l'opposition même, rend le jeu possible, multipliant les dénouements éventuels. La pluralité assurément ne peut faire l'économie de ce jeu contradictoire. L'ennemi est l'autre nom de l'étranger, à ce point étranger que le conflit reste toujours possible avec lui sans qu'aucune médiation ne puisse rien y changer...

Un premier problème se pose cependant, celui de la décision politique à propos de l'identité de l'ennemi, une décision toujours locale ou nationale particulière. Il faut une décision qui décide QUI est l'ennemi, qui a ses grands moments, ses moments forts. De

---

<sup>390</sup> Ibid, p. 74;

quelle nature est cette décision qui dit qui est l'ennemi? La tradition, l'appartenance à un peuple? Une pure décision?

Difficile décision en tout cas dont on ne sait trop, comme l'indique Derrida si : *«elle suppose, déchire, travaille ou produit la communauté. Et ce qui la lie à elle-même dans une attraction amicale ou une conversation de soi qui ressemblerait à de la philia ou à de la philantia»*.<sup>391</sup> Quoi qu'il en soit, la décision revient aux adversaires concernés qui décideront alors, en tout état de cause du sérieux de la menace : *«décider si l'altérité représente la négation de sa propre existence... le mode propre de son être selon lequel il vit»*.<sup>392</sup> Ce serait ainsi la possibilité réelle de la guerre, et non la guerre comme finalité du politique, qui déterminerait l'agir et le penser humain susceptible de produire un comportement spécifiquement politique : *«Est politique tout regroupement qui se fait dans la perspective de l'épreuve de force»*<sup>393</sup> Ce qu'il faut considérer, selon lui, c'est le caractère exceptionnel de cette possibilité réelle. La guerre ou l'hostilité – nécessité d'essence de la communauté - doit faire événement. Une éventualité structurante et donc déterminante puisque exceptionnelle. Et plus la chose est rare, intense et improbable, plus elle sera révélatrice et politisante.<sup>394</sup>

Aussi, l'État schmittien doit-il être d'autant plus fort qu'un ennemi rôde autour du peuple qu'il incarne et qui risque de lui dérober sa puissance intrinsèque. C'est par un sain réalisme, croit Schmitt, qu'il faut affirmer la puissance et la grandeur nationales. Difficile pour un peuple de déclarer son amitié au monde entier : *«Qu'un peuple n'ait plus la force ou la volonté de se maintenir dans la sphère politique, ce n'est pas la fin du politique dans le monde. C'est seulement la fin d'un peuple faible»*.<sup>395</sup> Se maintenir dans la sphère politique revient, bien sûr selon lui, à assumer ce rapport lucide et courageux à l'ennemi. Aussi, la consistance et la cohésion de cette communauté politique reposent-elles sur la décision impérative quant à l'identité de l'ennemi, public par définition.

<sup>391</sup> DERRIDA, Jacques: *Politiques de l'amitié*: Édition Galilée, 1994, p. 149;

<sup>392</sup> SCHMITT, Carl : *La notion de politique*, Calmann Lévy, 1972, p. 67;

<sup>393</sup> Ibid, p. 80;

<sup>394</sup> Schmitt pour qui *«c'est seulement dans le combat effectif que se manifeste l'extrême conséquence de la configuration politique de l'ami et de l'ennemi»*. Ici la tension proprement politique se gagne par cette extrême possibilité. Elle se gagne comme intensité et comme victoire.

Il s'ensuit, la nécessité politique de l'État comme d'une unité déterminante. Si cette unité n'existe pas, le politique cesse d'exister : *«Faire figurer, à la manière pluraliste, une association politique à côté d'une association religieuse, culturelle, économique ou autre et la faire entrer en concurrence avec elles, cela n'est possible pour autant que la nature du politique n'est pas perçue ou prise en considérations»*<sup>396</sup>. Le paradigme nationaliste de Schmitt est donc clair et témoigne, à sa manière, d'une tension interne à la philosophie politique elle-même entre unité et pluralité, particularisme culturel et universalisme, droits nationaux et droits universels. Sans doute pourrait-on ranger cette conception de la vie politique parmi les philosophies d'un autre temps, mais elle force à aiguiser le raisonnement et la théorisation sur ce concept pivot de l'amitié civique. Aussi, l'expérience contemporaine multiforme de la citoyenneté, articulée à de nouveaux paramètres désormais, reste-t-elle toujours concernée par ce thème schmittien qui a la vie dure manifestement. De sorte que l'histoire de l'amitié s'ordonne toujours encore autour de l'idée centrale de la puissance mortifère du lien politique en tant que politique.

L'amitié dans ce schème est le cas contraire à l'hostilité absolue en quoi consiste la guerre. Décider de la guerre revient alors à tirer une ligne entre l'ami et l'ennemi, à séparer, distinguer, établir les différences. Elle est le moment exceptionnel d'un dévoilement du fond des choses, de la possibilité ultime de la mise à mort physique de l'ennemi. Schmitt va encore plus loin: *«Un monde d'où l'éventualité de cette lutte aurait été entièrement écartée et bannie une planète définitivement pacifiée sans discrimination de l'ami et de l'ennemi, et par conséquent un monde sans politique»*.<sup>397</sup> Pétition de principe? Vraisemblablement non. La guerre, quels que soient ses enjeux moraux, a toujours, en un sens, donné à la vie communautaire sa dimension et sa loi proprement politique. Seul l'ennemi concret réveille et détermine le politique. Plus encore, l'opposition contradictoire, contrariante et hostile, toujours éminemment politique, comme nous venons de l'évoquer s'affirme dans une dimension proprement

---

<sup>395</sup> SCHMITT, Carl: *La notion de politique*, Calmann-Lévy, p. 97;

<sup>396</sup> Ibid, p. 86;

<sup>397</sup> Ibid, p. 75;

éthique. Pour autant que nous admettions cependant les prémisses d'une anthropologie pessimiste réfractaire à l'hypothèse d'une innocence originelle de l'homme. Il faudrait le voir, à la manière de Kant, comme un être conflictuel et potentiellement dangereux, dynamique et à ce titre hautement problématique. Mais peut-être allons-nous trop loin à vouloir spécifier ou désigner le politique à partir du critère conceptuel positif de l'ennemi?

Schmitt réfute l'objection selon laquelle, il donnerait primauté au concept d'ennemi. Penser, comme il se doit, la nécessité dialectique n'équivaut pas à admettre la primauté du négatif. Ce qu'il faut sauvegarder en fait, c'est l'importance essentielle de la négation, ici négation de la figure de l'ami en quoi consiste l'ennemi, pour le mouvement dialectique à proprement parler. L'ennemi disparu, l'ami disparaîtrait, décrypte-t-on déjà dans le *Lysis* de Platon : «*Si en effet rien ne pouvait plus nous nuire, nous n'aurions plus besoin de secours. Nous serions alors dans une entière évidence que c'était à cause du mal que nous recherchions et aimions le bien, le mal qui nous rendait le bien précieux parce qu'il est le remède du mal et que le mal était une maladie : mais la maladie n'existe plus, nous n'avons plus besoin de remède. Le bien est-il de telle nature que nous l'aimions à cause du mal, nous qui tenons le milieu entre le mal et le bien, et que par lui-même et relativement à lui-même il n'est d'aucune utilité.*»<sup>398</sup> L'ami en soi, apparaîtrait donc à cause de l'ennemi. Il faut dès lors concevoir l'amitié comme réponse à la blessure toujours possible, parfois effective. La présence secourable de l'ami survient en réponse au mal qui blesse et qui, blessant, appelle l'amitié pour y remédier. L'amitié prend tout son sens de cette blessure inaugurale. Mais n'y aurait-il pas un autre statut ontologique pour l'être aimé que celui-là? N'y a-t-il amitié que depuis une éthique du soin?

Sans doute, faut-il plutôt parler ici d'un *souci du monde*, pour le dire en termes arendtiens. Chercher aussi les réponses théoriques dans la philosophie politique elle-même qui, de Spinoza à Kant en passant par Rousseau associe la conflictualité naturelle des affects à la constitution juridico-politique du domaine public. Peut-être s'agit-il même, comme le soulève Myriam Revault d'Allones dans *La persévérance des égarés*,

---

<sup>398</sup> PLATON, *Le Lysis*, 220,e; Garnier Flammarion, 1967, p. 337;



du travail essentiel du politique, son sens propre. La chose politique, en d'autres mots, toucherait à l'essence même du lien humain et le défi sans cesse reconduit de son institution. Un vivre ensemble s'effectuant sur fond d'incertitude et que n'efface pas tout à fait l'institution raisonnable du rapport humain : *«C'est entre terreur et pitié, fusion et dislocation que s'opère l'interminable travail du politique»*<sup>399</sup>.

L'amitié civique joue à cet égard comme ressort à la vie commune portant au delà des affects violents – forces de déliaison – ou des alliances confuses – forces de fusion – qui fragilisent les affaires humaines : *«La philia excède donc la seule relation privée, interindividuelle et issue de l'inclination des sentiments. Et si l'effet tragique naît de la rencontre du pathos et de l'alliance ou du rapport social, c'est que la frayeur et la pitié ont partie liée avec la question du lien social. Puisque l'irruption du pathos brise, disloque le lien institué au sein de la famille, du groupe, de la cité. C'est de la dislocation de ce lien que naît la tragédie, c'est cette dislocation que la tragédie met en scène. Voilà pourquoi elle peut être dite l'art politique par excellence, non seulement parce qu'elle a pour objet l'homme dans ses relations avec autrui, mais parce que frayeur et pitié, aux confins du politique, sont les passions ou les affects qui le bornent, le menacent, le dérèglent»*.<sup>400</sup> Elle est une pulsion liante accordée à la nécessité d'une distance convenable qui suppose un sens minimal de la justice et que seule rend possible une culture authentiquement policée. Il faut nous acquitter ici d'une réplique à Schmitt dans des termes proches de ses propres prémisses – anthropologiques et non éthiques. Schmitt qui reconnaissait à l'État, paradoxalement, un rôle pacificateur. Responsable de faire régner la tranquillité à l'intérieur de ses propres limites, il doit, en l'occurrence, travailler à la reconnaissance des normes du droit.<sup>401</sup>

On pourra s'en étonner ici, tellement ce concept a été détourné de sa vérité anthropologique, mais la politesse, la culture comme politesse, est certainement l'une des réponses possibles au problème de l'agressivité - forme d'hostilité passionnée - toujours menaçante entre les hommes. La politesse et le tact reposant sur une

<sup>399</sup> REVAULT D'ALLONES, Myriam: *La persévérance des égarés*, Christian Bourgeois, 1992, p. 9;

<sup>400</sup> REVAULT D'ALLONES *La persévérance des égarés*, p. 31;

<sup>401</sup> SCHMITT, Carl : *La notion de politique*, Calmann Lévy, p. 87;

codification consensuelle des conduites, contribue sans doute puissamment à cette nécessaire civilisation des rapports humains. Il faut savoir déposer les armes!

***L'idée de respect au fondement même de l'amitié civique.***

Les hommes savent la nécessité, dans la condition où ils se trouvent, de se surmonter eux-mêmes et d'abandonner l'ordre brutal. Langage gestuel ou verbal avant tout, la politesse a pour fonction première d'éviter l'épreuve de force. Elle est, autant que l'hostilité naturelle, aperçue et théorisée par Schmitt, l'invariant culturel - sans références morales immédiates - qui témoigne d'une pression extrême de la culture : *«À quoi sert la politesse, la civilité? Comme le terme l'indique à vivre en société, à se supporter les uns les autres, à annuler l'agression qu'est l'Autre en tant que distinct, différent, voire opposé. Son altérité consiste précisément à être question, indépendamment de toute question particulière, pas sa distance, donc sa subjectivité propre. Comme si, toujours, il nous jugeait et interrogeait nos croyances, nos opinions, nos attitudes, nos paroles, bref nous mettait en question en étant simplement tel qu'il est. Mais ce qui vaut pour lui vaut pour nous, et lui aussi doit nous voir comme interrogeant son individualité. Or, la vie en société ne peut admettre que chacun mette en question chacun. Il faut même annuler le processus de mise en question en transformant celle-ci : on demandera alors «Comment ça va?» comme pour indiquer à l'autre qu'on s'intéresse à lui, faisant des questions expresses qu'on lui adresse des manifestations de cet intérêt, alors qu'on en éprouve aucun réellement. La politesse annule cette mise en question, ce qui abolit la distance afin d'induire le sentiment de communauté».*<sup>402</sup>

Jean Poirier en parle dans *L'homme et la politesse* comme d'un filtre culturel et d'une stratégie rituelle du monde humain, un état de civilisation susceptible de désarmer le potentiel agressif: *«Il y a bien une sorte de contrat urbain, inconscient et innommé qui aboutit à instaurer une sorte de discipline commune».*<sup>403</sup> La fonction rituelle est ainsi d'autant plus vitale qu'elle permet d'aborder obliquement des situations

<sup>402</sup> MEYER, Michel : *Argumentation et questionnement*, Presses Universitaires de France, 1996, p 18-19; Sous la direction de Corinne HOOGEART.

<sup>403</sup> POIRIER, Jean : *Histoire des mœurs*, III, La Pléiade, p. 705;

potentiellement explosives, entre individus, entre groupes, entre nations. La ritualisation, non seulement assure le maintien d'un sentiment de sécurité ontologique, mais réoriente à des fins de communication des mouvements instinctifs. C'est elle qui au surplus, assure la survie de l'individu dans le groupe. Même s'il doit, comme l'a fait voir Freud, payer un prix psychique parfois élevé pour cette appartenance qui réoriente le désir conformiste contre sa propre individualité.

L'amitié civique peut être entrevue en termes de civilité morale, une forme de sagesse civile. Il faut dès lors penser la question philosophique et politique de l'amitié pour ce qui la lie à l'idée du respect et lui procure sa structure propre. Le respect qui implique voire impose l'espacement a tout à voir, en effet, avec l'expérience morale de l'amitié : *«La co-implication de la responsabilité et du respect est sensible au cœur de l'amitié dont une des énigmes tiendrait à cette distance, à cet égard dans ce qui regarde l'autre : une séparation respectueuse semble distinguer l'amitié de l'amour»*.<sup>404</sup> Une séparation respectueuse semble distinguer l'amitié de l'amour...

Kant, encore lui, a établi avec toute la rigueur possible cette phénoménologie du respect amical : pas d'amitié sans respect de l'autre, nécessité logique en quelque sorte du règne éthique. Respect d'amitié mais pas tant de la loi morale elle-même qu'à l'ami en tant que tel. Qui souhaite affranchir l'idée de l'amitié des valeurs traditionnelles de proximité, de présence et de familiarité communautaire, pourrait peut-être trouver dans l'idéal kantien de l'autonomie et du respect, des ressources conceptuelles prometteuses. Cette conception robuste de l'amitié, composé unique d'amour et de respect, tient en équilibre l'attraction fusionnelle – l'amour – et la répulsion plus près du sentiment respectueux. Mais rien ne va de soi dans cette éthique du respect. Le fait est que nous entretenons un rapport hautement problématique avec le respect : soit il est trop formel, soit il confine à un individualisme pernicieux dévitalisant, à terme, les rapports intersubjectifs.

La valeur morale fondatrice en quoi consiste le respect repose, en effet, sur une réalité humaine équivoque. Il serait, à en croire Jean-Michel Besnier dans *L'éloge de*

---

<sup>404</sup> DERRIDA, Jacques: *Politiques de l'amitié*, p. 282-283;

*l'irrespect, la face négative d'une exubérance illimitée: «Est-il sentiment plus réfrigérant que le respect?»*<sup>405</sup> Que peut-il saisir de la détresse humaine? Ou trouver l'humanité de ce sentiment dont on ne sait trop s'il est reçu par influence ou par simple effet de raison? Sentiment mortifère et peut-être à la limite intenable : *«Avec lui vous apprenez la distance... C'est par là que le respect agit comme une espèce d'anxiolytique : imposant la distance et assurant l'identité, il structure le monde en une subjectivité réglée et il prémunit ainsi contre le vertigineux mouvement d'attraction qui porterait autrement les êtres les uns vers les autres, en une continuité voisine de la mort».*<sup>406</sup> Cette rhétorique civilisée du respect – tenir en respect comme pour tenir à distance – manque pour plusieurs de naturel dans la mesure où il résulte en quelque sorte d'un long processus d'acquisition et de maîtrise de soi : *«Hâtons-nous d'admettre que la psychologie est toujours élémentaire : elle dit la violence et le chaos dont nous sommes issus, et qui ne cessent de miner nos sentiments les plus majestueux»*<sup>407</sup> Comme si le respect ne révélait son authenticité que de la transgression des limites individuelles vers une fusion fondamentale toujours déjà interdite et barrée par la morale elle-même. Qu'il est alors ennuyeux d'ajourner la jouissance et de respecter le monde, l'histoire et les promesses; qu'il est rebutant ce monde d'êtres infusibles qui jouent le respect contre l'amour, la répulsion contre l'attraction : *«L'amour qui attire l'autre comme son prochain n'a pas sa place dans ce monde. Oublieux des singularités, sinon des hiérarchies, le respect effacerait les limites mêmes dont il s'entretient; généralisé à l'ensemble de ce qui existe, noyé dans les vagues d'un amour sans horizon.»*<sup>408</sup> Mais n'y a-t-il de respect qu'aristocratique et forcé, hostile à l'effacement des différences? L'étrange proximité de l'autre doit-elle d'ailleurs en passer par la ruine de son intégrité?

Que peut-on alors reprocher au respect sinon qu'il refroidit le pathos et décourage, affirme encore Besnier, *«la contagion affective par quoi se dérèglent les rapports*

---

<sup>405</sup> BESNIER, Jean-Michel: *L'éloge de l'irrespect* dans *Le respect*, sous la direction de Catherine Audard, Édition Autrement, 1993, p14;

<sup>406</sup> Ibid, p, 14;

<sup>407</sup> Ibid, p, 17;

<sup>408</sup> Ibid, p, 19;

*humains, jusque dans la perte du sentiment des limites individuelles».*<sup>409</sup> Ici le formalisme lié à l'idée de respect fait front contre le caractère proprement spontané et passionnel de la conduite. La jouissance sadique contre la distance kantienne. Dangereux respect aussi dans la mesure où il peut affaiblir le jugement. Le respect confondu ici à l'obéissance tue la liberté. Alain invite à une nécessaire distinction entre ces deux registres : *«Il m'est facile et il m'est agréable d'obéir; bien mieux respecter et même vénérer, c'est ce que j'aime le mieux au monde. Mais c'est l'union de l'obéissance et du respect qui ne veut point du tout se faire. Et la Majesté, à mes yeux, c'est justement tout ce qui, ayant le pouvoir, veut encore être respecté; mais pour moi ce sont deux ordres».*<sup>410</sup>

L'idée de respect est ainsi discréditée, tant par le rationalisme critique que par les morales de l'empathie : *«Dans les deux cas, il est clair cependant qu'on incrimine son caractère formel : en tant qu'il est l'indice d'une abdication du concept ou bien responsable de l'atomisation du social».*<sup>411</sup> Deux positions critiques qui travaillent à désolidariser l'idée du respect des termes kantien. La thèse de Besnier rattrape et intègre les deux possibilités du respect comme distance et puissant révélateur des forces pulsionnelles de l'agir humain : *«Le respect est une sorte d'anxiolytique qui impose la distance et protège de soi, des autres et de l'irrépressible nature humaine. C'est seulement à la lumière de la transgression qu'il cesse d'être un vain formalisme».*<sup>412</sup> Il structure à toute fin pratique le monde disposant à l'expérience fondamentale de l'altérité qu'il provoque en même temps qu'il redoute. De fait, le respect tire toute sa valeur de la perspective d'une transgression des interdits, de la mise à l'épreuve audacieuse de la propre humanité de l'homme là où le désir, indique encore Besnier, défie l'inclination à la distance respectueuse. Ce rapport consubstantiel entre l'acte transgressif et les normes convenues n'invalide évidemment pas, en dernière analyse, le paradigme kantien mais fournit au principe de l'agir humain son point d'équilibre essentiel.

---

<sup>409</sup> Ibid, p. 20;

<sup>410</sup> ALAIN: *Propos sur les pouvoirs*, Gallimard, 1985, p. 166;

<sup>411</sup> BESNIER, Jean-Michel, opt. cit, p. 21;

<sup>412</sup> Ibid, p. 14;

Et aussi bien la justice a-t-elle moins besoin parfois d'une distance respectueuse que d'un esprit rebelle qui vienne mettre à découvert la précarité des normes. Peut-être la démocratie véritable repose-t-elle même sur la remise en cause permanente de cette respectabilité quasi naturelle des normes qui s'installe parfois en lieu et place du jugement moral : *«Ainsi faut-il accueillir cette paradoxale vérité; ce n'est pas en réclamant le respect universel qu'on sert la cause de la morale, mais au contraire, en invitant à résister à l'inflation des objets dignes de notre déférence ainsi qu'à la tentation de s'en remettre au légiste du soin de fixer les limites en deçà desquelles nous cessons de représenter l'humanité»*.<sup>413</sup> Quoi qu'il en soit, le respect s'insinue au cœur même de la démocratie : une nécessité existentielle dont la fragilité même réclame un support à la fois politique et juridique. Catherine Audard fournit une synthèse lumineuse de ce qui est en jeu – l'égalité de traitement pour tous – au delà de la dimension anthropologique ambiguë du respect : *«Le respect est pourtant une vertu. Il est même l'expression par excellence du comportement moral, et pas seulement éthique, celui où l'être humain exerce sur lui-même un contrôle et reconnaît une limite infranchissable : que ce soit le visage de l'autre, comme pour Lévinas, ou ma propre dignité ou encore la vérité sans laquelle il n'est plus de lien entre les êtres humains. Le respect est retenue, suspension de l'acte insolent ou blasphématoire, violent ou plus subtilement destructeur. Il pose silencieusement cette limite qui n'est pas purement rationnelle et qui probablement se nourrit du sentiment du sacré. Ainsi se constitue le respect de soi-même, d'un Soi qui n'est ni maître ni esclave, qui se saisit comme être autonome seulement dans les limites de la finitude humaine, et qui se sait sujet et non souverain de la loi morale. «L'homme, nous dit Kant, est sans doute assez profane, mais l'humanité dans sa personne doit être sainte pour lui.» Voici de quoi faire cesser la confusion et la prolifération des objets de respect»*<sup>414</sup>. Aussi doit-on prendre à charge, comme nous y invite Kant, cet idéal de respect, mais aussi de sympathie et de communication serties à sa théorie de l'amitié.

---

<sup>413</sup> Ibid, p. 29;

<sup>414</sup> AUDARD, Catherine : *Le respect, de l'estime à la déférence : une question de limite*; Autrement, 1993, p. 11-12;

Kant reconnaît d'entrée de jeu la dynamique contradictoire au cœur même du lien social : *«La liaison des êtres raisonnables se fait par attraction et répulsion»*<sup>415</sup>. Deux tendances concourent ainsi à la vie relationnelle proprement humaine : *l'amour réciproque* visant le rapprochement et le *respect* qui tient à distance de l'autre suivant la restriction nécessaire de l'estime que nous nous portons... *«par la dignité de l'humanité dans une autre personne»*.<sup>416</sup> Cette seconde force morale en quoi consiste ici le respect kantien envers autrui réfère à un devoir négatif. Pris au sens strict, il ne repose pour s'accomplir sur aucune exigence éthique de réciprocité. À l'inverse, le devoir plus large d'amour ou de bienveillance active sollicite l'autre et s'inscrit dans un rapport réciproque. *L'ami* des hommes se préoccupe et contribue à différents degrés au bonheur des autres passant du vœu pieux à une bienveillance en acte : *«En effet dans le vœu je puis être également bienveillant envers tous, tandis que dans l'action le degré peut-être très différent suivant la différence des personnes aimées - dont l'une me touche plus près que l'autre - sans toutefois porter atteinte à l'universalité de la maxime»*<sup>417</sup> Les devoirs d'amour renvoient ici pour l'essentiel aux trois devoirs moraux fondamentaux selon Kant : devoir de bienfaisance ou d'entraide sans pour cela s'annexer l'autre et l'obliger à une attitude révérentielle; devoir de reconnaissance active envers un bienfaiteur; devoir de sympathie, enfin, pour la joie ou la peine d'autrui. Ce troisième type de devoir ou sentiment humanitaire repose sur une donnée naturelle proche de la conception rousseauiste de la pitié naturelle.

Le devoir d'amour bienveillant s'accorde à la sensibilité naturelle et à une participation passive voire contagieuse aux joies ou aux misères d'autrui. Cette sensibilité demande à être enrôlée cependant rationnellement se transformant ainsi en bienveillance active accomplie dans un rapport explicite de communication. Une décision fondamentale de laisser entrer l'autre dans l'horizon de ses préoccupations saisit alors, pour la déterminer, la raison pratique. La participation au destin d'autrui, de passive qu'elle était au point de départ, se libère ainsi d'une sensibilité première. Le sentiment, bien que dépassé ou transcendé, structure en définitive la représentation du devoir moral et

<sup>415</sup> KANT, Emmanuel : *Doctrine des vertus* dans *Métaphysique des mœurs*, Vrin, 1996, p. 126.

<sup>416</sup> *Ibid.*, p. 126;

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 129;

de l'engagement dans l'action : *«Ce sentiment est toutefois un mobile implanté en nous par la nature pour faire ce que la représentation du devoir par elle seule n'indiquerait pas»*<sup>418</sup> Kant fait donc ainsi correspondre le devoir d'amour comme forme de respect positif à une faculté ou une volonté rationnelle et raisonnable de communiquer ou d'entendre la joie ou la douleur d'autrui.

Sa théorie du respect éthique dépend en fait d'une certaine Idée de l'homme comme ami des autres hommes. Une idée fondée sur le respect inconditionnel de leur valeur intrinsèque : *«Le respect que je porte à autrui, ou qu'un autre peut exiger de moi, est ainsi la reconnaissance d'une dignité dans les autres hommes, c'est-à-dire d'une valeur, qui n'a pas de prix, pas d'équivalent, contre lequel l'objet de l'estimation pourrait être échangé»*<sup>419</sup>. Cette forme de respect-là qui reconnaît à tout homme le droit de prétendre au respect, peut alors être dit négatif. Seul ce devoir négatif, contrairement au devoir positif de la bienveillance, relève des principes de la raison : *«Le seul respect, auquel je me trouve obligé par nature est celui envers la loi en général et suivre cette loi relativement aux autres hommes, et non honorer les autres hommes en général, ou faire à leur égard quelque chose qui y touche, est un devoir humain universel et inconditionné envers les autres, qui tout de même que le respect originellement dû à tout homme peut être exigé de chacun»*.<sup>420</sup> Le devoir de respect négatif relève alors d'une forme de don : je consens ce respect auquel l'autre a droit du seul fait qu'il soit un être moral. Témoignage ou don d'amitié, en quelque sorte, dans la distance même.

Aussi, l'amitié entre-t-elle dans le registre des devoirs moraux fondamentaux et consiste, du moins dans sa forme idéale, dans *«l'union de deux personnes liées par un amour et un respect égaux et réciproques»*.<sup>421</sup> Elle porte en elle-même un idéal de sympathie et de communication et s'ordonne sur la volonté moralement bonne. Elle traduit ce faisant les bonnes intentions que les hommes se portent les uns envers les autres. L'amitié même idéale : une idée pratiquement nécessaire; elle s'avère être, en

---

<sup>418</sup> Ibid, p. 135;

<sup>419</sup> Ibid, p. 140;

<sup>420</sup> Ibid, p. 145;

<sup>421</sup> Ibid, p. 147;



définitive, cet heureux composé de bienveillance et de respect bien que l'un et l'autre demeurent indécidables dans la relation : difficile de mesurer le poids respectif de ces deux éléments, ce qui relève de la bienveillance ou du respect : *«Comment s'attendre donc à ce que des deux côtés l'amour et le respect s'équilibrent exactement, ce qui est toutefois nécessaire à l'amitié? On peut, en effet, regarder l'amour comme la force d'attraction, et le respect comme celle de la répulsion, de telle sorte que le principe du premier sentiment commande que l'on se rapproche, tandis que le second exige qu'on se maintienne l'un à l'égard de l'autre à une distance convenable»*.<sup>422</sup>

Difficile amitié que celle qui cherche l'équilibre entre ce double devoir d'amour et de respect, travail paradoxal du rapprochement rassurant et de la distance qui interdit en son principe même qu'une existence pèse trop lourdement sur une autre. Cette amitié-là préfère du reste le témoignage extérieur d'une disposition morale intérieure à la mise à l'épreuve effective et toujours hautement risquée: *«L'amitié est cependant quelque chose de si tendre dans la douceur de la sensation d'une possession réciproque qui s'approche de la fusion en une personne, que si on la laisse reposer sur des sentiments et que si l'on ne soumet pas cette communication réciproque et cet abandon à des principes ou à des règles rigides qui gardent de la familiarité et qui limitent l'amour réciproque par les exigences du respect, elle sera à tout instant menacée d'interruption»*.<sup>423</sup>

L'amitié s'étaie donc dans la théorie kantienne, freudienne avant la lettre, sur le principe d'un remaniement pulsionnel. Il faut, pour comprendre sa vérité profonde, dissocier l'amour dans l'amitié de l'affection toujours déjà aveugle sur elle-même. Épargnée de l'attachement continu ou de l'appropriation amoureuse, elle prend ainsi la forme d'un principe moral chez Kant. C'est en outre la vie en société elle-même qui impose une retenue des sentiments de proximité rivant l'homme social à une double logique d'ouverture et de fermeture, de liaison et de dé-liaison. Et si l'amitié peut momentanément libérer l'homme de sa solitude foncière, elle ne saurait remédier tout à fait à cette exigence indépassable de la vie sociale.

---

<sup>422</sup> Ibid, p. 148;

<sup>423</sup> Ibid, p. 149;

L'amitié civique, celle qu'éprouve l'ami des hommes en général, est celle-là plus universelle et plus diffuse que l'amitié pragmatique se chargeant par amour des fins des autres; elle intervient comme pour qualifier la vie et la volonté morales des hommes nonobstant l'intensité de leurs attachements réciproques: *«Elle contient, en effet, la représentation et la juste considération de l'égalité entre les hommes, c'est-à-dire l'Idée d'être obligé par cette égalité même, tandis que l'on oblige d'autres hommes par des bienfaits.»*<sup>424</sup> L'ami, politiquement parlant, se fait ainsi l'obligé du monde...

Cette phénoménologie du respect conduit à une alternative philosophique fondamentale : soit vouloir fonder un ordre humain sur cette vertu capable d'instituer autrui par delà l'expérience salutaire d'une auto-limitation, soit récuser toute prétention du sujet éthique à la maîtrise de soi; soit des médiations morales et légales structurantes, soit encore l'aspiration à l'unité ou à la fusion intégrale. Transposée dans l'ordre politique, cette dialectique de l'unité et de la pluralité n'est certainement pas étrangère aux nationalismes historiques et aux affirmations identitaires comme autant de volontés de puissance collective unifiées. Là où, à la faveur de la peur et de l'insécurité, les frères se transforment en ennemis. Une peur d'ailleurs d'autant plus grande et divisive que l'État supérieur est impuissant à transcender ces antagonismes ethniques.

Et si nous croyons en avoir fini avec la figure de l'ennemi, l'actualité américaine et internationale nous en fournit un démenti particulièrement convainquant. La nation la plus affirmée – du moins en théorie – au niveau des libertés individuelle enrôle avec une surprenante intensité l'esprit patriotique qui alors se cambre et cherche un visage ennemi sur qui recracher sa colère. Éros ou Thanatos : de quel côté penchera la décision politique et militaire de la nation. Il faut l'ennemi pour organiser la réplique et fabriquer le consentement. C'est la sécurité ontologique même de la nation qui vient d'être ébranlée. L'affront est humiliant, les blessures profondes. Les hommes se savent mortels et fragiles mais ils refusent que la chose leur soit rappelée d'une façon aussi brutale et si inutilement coûteuse en vies humaines. Nouvelle exigence, donc,

---

<sup>424</sup> Ibid, p. 151;

de repenser les termes de la décision, de l'événement et de la responsabilité. L'œuvre originale, quoiqu'incertaine de Nietzsche sur ces questions, a marqué une mutation décisive dans le champ même du politique, un champ aux frontières indécidables et problématiques dans la mesure où c'est notre possibilité même de dire *Nous* qui est aujourd'hui affectée, la possibilité de penser ce monde qui tout à coup ne tient plus ensemble.

Tout indique la nécessité d'écarter l'idée pourtant forte encore aujourd'hui d'un système clos capable de contenir quelque vérité stabilisée une fois pour toutes et l'urgence, par conséquent aussi, de revoir nos façons habituelles de concevoir l'amitié. C'est cette mutation précisément dans l'expérience de l'appartenance communautaire qui justifie, à terme, la réinscription du concept de l'amitié dans la logique libérale de l'autonomie morale, dans cette ouverture philosophique à l'expérience du peut-être et de ce qui fait événement. Refondation d'un concept sur l'incertitude absolue, sur la désappropriation et l'inconstance de l'entre-deux. Qui peut-être concrètement pour nous aujourd'hui l'ennemi absolu? Par quel processus sournois, comme le relève Michaël Ignatieff dans *L'honneur du guerrier*, un frère peut-il devenir sujet à l'hostilité absolue? Comment vivre cette possibilité intrinsèque d'une permutation entre l'ami et l'ennemi dont l'un et l'autre passent tout aussi bien par la figure du frère? Tantôt frère ami, tantôt frère ennemi. La fraternité, pour tout dire, demeure un concept et un principe d'action exigeants. Derrida encore: «*À la fraternité, il faut une loi et des noms, des symboles, une langue, des engagements, des serments, de la langue, de la famille et de la nation*»<sup>425</sup>.

S'il est vrai, que l'idée de fraternité échoue à rendre compte de la citoyenneté contemporaine, quelle autre façon de penser la relation de l'individu à sa communauté politique et des individus entre eux? Faut-il disjoindre, comme nous y invitent Patocka et Arendt, le politique du cadre culturel, attendre de lui qu'il comprenne, juge et travaille en permanence le cadre national?

## *Chapitre quatrième*

### *Amitié politique ou amour principiel du monde.*

*Avec le dialogue se manifeste l'importance politique  
de l'amitié, et son humanité propre;  
Hannah Arendt, Vies politiques.*

Nous avons fait voir, jusqu'ici que le principe de l'amitié civique, de l'amitié dans sa dimension politique, prend tout son sens, de la tension dialectique entre distance et proximité, entre unité et pluralité. Il intègre la double dimension indépassable de l'humanisation de l'homme, de sa «moralisation» pour l'exprimer en termes kantien : l'homme, en même temps qu'il s'individualise et entre en intimité fondamentale avec lui-même, s'imbrique dans un réseau toujours plus complexe de relations à autrui. Qu'il soit l'ami ou l'ennemi de l'autre homme, il lui faut composer avec lui, établir la distance convenable, résoudre rationnellement les conflits. Ce qui revient à partager un monde commun. L'amitié civique enveloppe tout cela. De quoi est fait ce monde commun dans lequel les pratiques civiques de l'amitié peuvent s'élaborer et se renforcer mutuellement? Sur quelle symbolique se règle-t-il? Nous avons vu qu'il est surtout fait de justice et de respect des individualités, valeurs cardinales du vivre-ensemble. Ici, espace public de citoyenneté et amitié civique s'alimentent aux mêmes sources. Ils dépendent l'un de l'autre et peut-être même se confondent-ils. L'amitié civique a besoin d'espace.

La théorie arendtienne de l'amitié civique radicalise le paradigme de la juste distance dans sa formulation générale. Le politique y est alors affirmé comme le lieu où un monde de singularités se réinvente sans cesse et s'ouvre du partage de la parole; un monde où se réalise «l'entre-deux» fondant la condition proprement humaine de la pluralité. Il faut examiner de plus près ce principe déterminant d'un espace spécifique d'où s'organise la vie démocratique des citoyens. Déjà, la démocratie grecque avait pris

soin de ménager un espace particulier dans lequel et grâce auquel les citoyens, au-delà de leurs fins privées strictement utilitaires, pourraient actualiser leurs dispositions mentales à penser, parler et agir librement. Espace public vital pour la liberté dans lequel, comme le souligne Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, les hommes cessent momentanément de se disputer la matérialité du monde. C'est à cette seule condition que la citoyenneté politique libérée du processus vital, ouvre une possibilité nouvelle de penser le bien commun, d'élaborer les principes d'une citoyenneté affranchie d'un modèle idéal ou d'un ordre téléologique du monde. Il faut, prévient-elle, avoir le courage d'assumer, voire d'endurer la «*vérité interne de l'événement*»<sup>426</sup>. Voilà une conception rigoureuse et particulièrement exigeante de l'espace public qu'il faut d'ailleurs comprendre en référence au triptyque anthropologique du travail, de l'œuvre et de l'action.

Trois catégories transhistoriques définissent alors les traits fondamentaux de la condition humaine. D'une part, le travail qui assure aussi bien la survie de l'individu que celle de l'espèce; les produits de l'œuvre, d'autre part, qui lui confèrent une certaine permanence contre la futilité de la vie mortelle; l'action, enfin, qui par son maintien de l'institution politique, crée la condition du souvenir et de l'histoire. Ces éléments composent l'anthropologie philosophique de Arendt. Il faut, pour saisir le sens propre de ces activités fondamentales, comprendre ce complexe conceptuel ordonné au fait de la vie et de la mort, de la natalité et de la mortalité.

### ***La fonction vitale du travail et la mise en œuvre de l'artifice humain.***

Rien pour Arendt n'advient qui ne s'inscrive dans un processus cyclique, que les générations successives renouvelleront éternellement. Être vivant suppose le principe d'une stricte clôture, l'enfermement dans un processus de répétition infini. Toute l'économie de la nature se meut, en quelque sorte, dans un cycle infatigable et incessant. Il est nécessaire de subsister et l'activité assignée à cet entretien d'une vie renouvelable est le travail, activité d'incorporation régénératrice ou de dévitalisation qui s'impose d'une manière implacable à la condition humaine. Garantissant aussi

<sup>426</sup> ARENDT, Hannah: *Vies politiques*; Gallimard, 1974, p. 30;

bien la survie de l'individu que celle de l'espèce, il est nécessaire par les besoins du corps : travailler le pain, c'est se préparer à manger le pain, répondre en écho aux requêtes physiologiques du corps. Question de vie ou de mort.

Cette théorie du travail reprend, tout en la reformulant, la conception antique de *l'animal laborans* assujetti pour l'essentiel à l'ordre des nécessités vitales et repose sur la distinction fondamentale entre travail et œuvre. Arendt explique d'ailleurs l'occultation historique de la dimension du travail par le mépris de l'effort torturant qui lui est lié. Mauvais signe de notre enchaînement, en quelque sorte, à l'ordre naturel, comme si le travail révélait notre propre asservissement, une soumission insurmontable à la nécessité: *«La nécessité de subsister régit à la fois le travail et la consommation, et le travail lorsqu'il incorpore, rassemble et assimile physiquement les choses que procure la nature, fait activement ce que le corps fait de façon plus intime encore lorsqu'il consomme la nourriture. Ce sont deux processus dévorants qui saisissent et détruisent la matière et l'ouvrage qu'accomplit le travail sur son matériau n'est que la préparation à son éventuelle destruction»*<sup>427</sup>.

Le travail doit du reste sauvegarder les choses du monde artificiellement construites pour servir la vie humaine. Il est alors cette lutte incessante contre la nature qui toujours menace d'envahir un monde fragile exposé à l'usure du temps. Le développement technique ne dispense jamais d'ailleurs l'homme du travail protecteur et réparateur de l'habitat humain. Travail répétitif et corvées monotones qui n'ont d'ailleurs rien d'héroïques et ou de courageux : *«La lutte quotidienne dans laquelle le corps humain est engagé pour nettoyer le monde et pour l'empêcher de s'écrouler ressemble bien peu à l'héroïsme; l'endurance qu'il faut pour réparer le gâchis de la veille n'est pas du courage, et ce qui rend l'effort pénible ce n'est pas le danger mais l'interminable répétition»*.<sup>428</sup> Le travail assumant des fonctions vitales est le seul capable de procurer une véritable joie de vivre : le droit au travail est identique au droit à la vie elle-même.

---

<sup>427</sup> ARENDT, Hannah: *Condition de l'homme moderne*, Calmann Lévy 1983, p. 146;

<sup>428</sup> Ibid, p. 147;

Rien d'ailleurs, n'enlève au travail son caractère éminemment privé: «Ni l'énorme accroissement de fertilité ni la socialisation du processus, c'est-à-dire le fait que ce processus n'a plus pour sujet l'homme individuel, mais la société, l'homme collectif, ne peuvent éliminer le caractère strictement, voire cruellement privé de l'activité de travail et de l'expérience des processus corporels dans lesquels la vie se manifeste. Ni l'abondance de biens ni la diminution du temps effectivement passé à travailler n'ont de chance d'aboutir à la fondation d'un monde commun, et l'animal laborans exproprié n'est pas moins privé lorsqu'on lui dérobe le lieu privé où il pouvait se cacher et s'abriter du domaine commun».<sup>429</sup> Il est de ce fait expulsé du monde, incapable de partager et de communiquer l'exigence vitale de se garder en vie : «En fait, il n'y a rien de moins commun et de moins communicable, et donc de plus sûrement protégé contre la vue et l'ouïe du domaine public, que ce qui se passe à l'intérieur du corps, ses plaisirs et ses douleurs, son travail de labeur et de consommation. De même rien ne nous expulse du monde plus radicalement qu'une concentration exclusive sur la vie corporelle, concentration imposée par la servitude ou par l'extrémité d'une souffrance intolérable»<sup>430</sup>. Il est, en cela, tout entier rivé à l'expérience archaïque de la dépendance.

Mais consommer pour vivre et vivre pour consommer n'épuise pas la réalité humaine. Aussi est-il possible pour l'homme, au delà de ces impératifs de survie, d'habiter le monde et d'effectuer une deuxième condition primordiale de l'existence humaine. L'élaboration d'un monde commun exige la mise en place d'un décor humain, un monde fabriqué qui accueille l'homme à sa naissance et qui lui survivra. Les objets du monde ont une existence séparée, ils sont durables et résistent aux processus dévorants de la vie. Autre forme d'activité humaine donc qui autorise la mise à distance décisive de la détermination naturelle : c'est le pouvoir d'œuvrer, de construire et de faire durer ces choses indispensables à l'habitat humain, d'épaissir, en quelque sorte, une couche protectrice contre la nature. Unique façon de se dégager

---

<sup>429</sup> Ibid, p. 166;

<sup>430</sup> Ibid, p. 160;

du mouvement futile de la vie consummatrice et de fournir un cadre d'habitation, de cohabitation s'agissant aussi d'un monde commun. C'est cette relative permanence des choses du monde qui rend possible le fait d'apparaître et de disparaître, de naître et de mourir, de raconter les événements survenus entre des moments décisifs; bref, un décor qui permet de se singulariser, de raconter l'histoire. De rendre l'histoire humaine possible.

L'homme, par ses œuvres, retient et change en matériau à valeur d'usage la matière qu'il arrache à une nature hostile, sans devoir la lui restituer immédiatement, sans la soumettre au processus destructeur de l'incorporation. Comme si l'établissement de l'homme sur terre n'était véritablement possible qu'à la condition d'opposer à la vie une certaine permanence, une permanence qui l'humanise et la stabilise en quelque sorte. La mise en œuvre de l'artifice humain est en fait la condition de base nécessaire à l'objectivité du monde : *«C'est seulement parce que nous avons fabriqué l'objectivité de notre monde avec ce que la nature nous donne, parce que nous l'avons bâtie en l'insérant dans l'environnement de la nature dont nous sommes ainsi protégés, que nous pouvons regarder la nature comme quelque chose d'objectif. À moins d'un monde entre les hommes et la nature, il y a mouvement éternel, il n'y pas d'objectivité»*<sup>431</sup>. L'activité propre à l'homme créateur de l'artifice humain fait d'ailleurs toujours déjà violence à la nature en dégageant les matériaux de leur emplacement naturel. Il doit nécessairement tuer, interrompre ou ralentir un processus vital intégrant ainsi l'ambitieux statut de maître et seigneur de la terre se mesurant aux forces écrasantes des éléments de la nature. La productivité humaine s'exécute ici sous la conduite d'un modèle extérieur au fabricant lui-même : *«Ce modèle peut-être une image que contemplent les yeux de l'esprit ou un plan dans lequel une œuvre a déjà fourni à l'image un essai de matérialisation»*.<sup>432</sup>

Ce sont précisément ces images mentales, et non pas les sensations corporelles et les désirs essentiellement privés et incommunicables, qui peuvent prêter à la réification. Le fait que les images mentales, non seulement précèdent mais survivent au

---

<sup>431</sup> Ibid, p. 189;

<sup>432</sup> Ibid, p. 192;



processus de la fabrication lui-même, permettront la poursuite infinie conférant à l'œuvre son caractère durable. La multiplication virtuelle et infinie qui lui est inhérente la différencie radicalement de la futile répétition de la consommation et du travail : «*La multiplication par opposition à la simple répétition, multiplie quelque chose qui possède déjà dans le monde une existence relativement stable, relativement permanente*». <sup>433</sup> Le processus de fabrication, du fait qu'il s'inscrit dans une logique des fins et des moyens, a cependant un début et un achèvement : il se termine avec le produit lui-même et aucune répétition ne lui est obligatoire, contrairement au travail dont la fin est relative, non pas au produit lui-même, mais à l'épuisement de la force de travail. Le fait inhérent à l'œuvre de commencer et d'achever la fabrication anticipée de la chose à produire distinguera, en fait, l'œuvre des autres activités de travail et d'action.

C'est aussi à travers l'œuvre que se joue la question de la liberté humaine. *L'homo faber* est dégagé des répétitions vitales propres au travail et à la consommation de *l'animal laborans*; affranchi aussi de la dépendance de ses semblables propre à l'homme d'action. Les objets de consommation sont au travail, ce que les objets d'usage sont à l'œuvre; alors que le travail est forcé, l'œuvre s'inscrit dans l'ordre d'une possibilité et relève d'un premier espace de liberté. Les processus naturels se produisent sans l'aide de l'homme. À l'opposé, le processus de fabrication artificielle du monde humain oblige à la détermination préalable d'une finalité, voulue et décidée par le constructeur de ce monde; il exige une planification et une exécution instrumentale contrôlée, processus qui ne saurait être identique au produit lui-même. L'homme maîtrise la finalité et les conditions de réalisation de l'œuvre, l'organisation des coopérations et la construction des outils nécessaires à la matérialisation de l'image mentale.

Mettre en marché pour mettre en valeur est pour le constructeur de l'artifice humain, la démarche capitale : les productions humaines sont faites pour être vues et utilisées, jugées selon leur conformité à des normes objectives et souvent même esthétiques.

---

<sup>433</sup> Ibid, p. 193;

Marché public, donc, puisque la valeur ne peut être convenue privément, en dehors d'un réseau d'échanges qui estime, demande ou refuse la production : *«Autrement dit, les valeurs, par opposition aux choses, aux actes, aux idées, ne sont jamais les produits d'une activité humaine spécifique; elles apparaissent lorsque ces produits sont entraînés dans la relativité instable des échanges entre les membres d'une société»*.<sup>434</sup> Toute chose a son prix, mais la valeur intrinsèque est tout autre chose. Aussi, le seul critère d'utilité ne saurait résoudre le problème de la valeur, des normes et des règles universelles relevant plutôt de l'éthique que de l'économie et du commerce: *«Ce qui est sûr, c'est que la mesure ne peut être l'instrumentalisme utilitaire de l'usage et de la fabrication»*<sup>435</sup>. L'*homo faber*, s'il maîtrise la finalité et les buts utilitaires de l'œuvre, reste confronté à l'enchevêtrement des fins et des moyens; il est vraisemblablement dépourvu devant le problème de la dignité du sens: *«Cette perplexité inhérente à l'utilitarisme cohérent, qui est par excellence la philosophie de l'homo faber, peut se diagnostiquer théoriquement comme une incapacité congénitale de comprendre la distinction entre l'utilité et le sens, distinction qu'on exprime linguistiquement en distinguant «afin de» et «en raison de»*. Ainsi, l'idéal utilitaire qui imprègne une société d'artisans – comme l'idéal de confort d'une société de travailleurs ou l'idéal d'acquisition qui domine les sociétés commerçantes – n'est plus une question d'utilité mais de sens».<sup>436</sup> Cette condition liée, pour l'essentiel, à la productivité le rend incapable de régir les normes de la société: *«Si on laisse les normes de l'homo faber gouverner le monde fini comme elles gouvernent, il le faut bien la création de ce monde, l'homo faber se servira un jour de tout et considérera tout ce qui existe comme un simple moyen à son usage»*.<sup>437</sup> Quel sens donner à l'idéal utilitaire? Pour paraphraser Lessing : À quoi sert l'utilité?

La citoyenneté politique et donc aussi les exigences éthiques liées au vivre-ensemble des hommes ne peuvent être répondues sur la place du marché. Il a beau être public, il n'est pas encore cet espace politique d'où pourra être posée la question essentielle

---

<sup>434</sup> Ibid, p. 219;

<sup>435</sup> Ibid, p. 230;

<sup>436</sup> Ibid, p. 207;

<sup>437</sup> Ibid, p. 212;

des rapports et des normes éthiques de la coexistence humaine : «*Quand l'homo faber sort de son isolement, il apparaît en marchand, en commerçant, et c'est en cette capacité qu'il établit le marché*». <sup>438</sup> Cette matérialité ainsi constituée antagonise les intérêts spécifiques des uns et des autres. Aussi, la co-existence humaine est-elle plus et autre chose. Voilà bien, au delà de cette formidable capacité de produire la matérialité objective et consistante du monde, les limites intrinsèques de la rationalité instrumentale.

Arendt après Kant remet dans sa juste perspective la catégorie de la fin et des moyens propre à la philosophie de *l'homo faber*, qu'elle ajuste de manière originale au domaine de l'action politique: tout être humain est une fin en soi, la fin dernière. Celui-là seul peut donner un sens permanent à ce monde et fixe la valeur relative des choses produites en vue d'autre chose qu'elles-mêmes. L'homme peut se déprendre de cette première logique des intérêts particuliers, instituer un espace libre de parole et d'action. C'est le proprement politique d'où s'organisera la condition de pluralité, idée maîtresse que nous reconnaissons et acceptons comme pièce majeure de toute théorie de la citoyenneté moderne. Moderne par le refus d'une pensée unique et suffisante à elle-même; moderne par la reconnaissance de la complexité du devenir réel des hommes, là où le nouveau fait irruption, là où tout n'est pas déjà compris. L'existence humaine et son corollaire obligé, le monde commun, demandent à être produits. Et ce geste, et cette puissance créatrice ne peuvent être que politiques.

### ***Espace public de la parole et de l'action politique***

La socialité politique, nous l'avons vu avec Rousseau, est contractuelle avant tout et passe par la mise en conscience de l'autre, par une conversion du regard porté sur l'autre. Par contrat d'amitié générale – civique pour le dire d'un mot – susceptible d'instaurer les rapports de droit indispensables à l'exercice des libertés. Le seul véritable ennemi ici est l'ennemi du politique, celui qui rompt avec l'esprit même du contrat. Contrat social, pacte d'amitié politique. La phénoménologie n'a de cesse

---

<sup>438</sup> Ibid, p. 218;

contrat. Contrat social, pacte d'amitié politique. La phénoménologie n'a de cesse d'insister depuis sur la plasticité humaine – concept rousseauiste - comme préalable à cette transformation ontologique de l'animal solitaire en associé des autres hommes. Elle cherche à penser ce long et laborieux processus d'établissement de l'homme dans le monde. Aussi, est-il possible, affirme Peter Sloterdijk notamment, de «montrer comment un être-dans-la-serre animal a pu devenir un être-dans-le-monde humain»<sup>439</sup>. Comment ne pas voir ce processus de distanciation et de domestication comme une réussite adaptative décisive? Le développement du sens commun au groupe peut certainement être reconnu ici comme la forme de sociabilité avancée propre à la vie humaine.

La phénoménologie arendtienne du lien politique, un lien à la fois structurant et décontracté, prolonge, d'une singulière façon, l'inspiration d'une éthique de la séparation. Sa philosophie du monde commun s'érige précisément sur l'idée d'un entre-deux multiple qui naîtra de la parole publique, du partage d'une parole qui creuse entre les singularités un espace d'apparence. *L'homme laborans* doit donc, pour échapper à la futilité d'une consommation nécessaire et dévorante, édifier, en dernière instance, un réseau d'échanges sociaux, révéler aux autres QUI il est : «L'action et la parole, dirigées vers les humains, ont lieu entre humains, et elles gardent leur pouvoir de révélation de l'agent même si leur contenu est exclusivement objectif et ne concerne que les affaires du monde d'objets où se meuvent les hommes, qui s'étend matériellement entre eux et d'où proviennent leurs intérêts du monde, objectifs, spécifiques. Ces intérêts constituent, au sens le plus littéral du mot, quelque chose qui inter-est, qui est entre les gens et par conséquent peut les rapprocher et les lier».<sup>440</sup>

La philosophie morale et politique de Hannah Arendt rejoint ici une véritable phénoménologie de l'action, phénomène occulté par la modernité en raison de son caractère profondément frustrant. Imprévisible dans ses résultats, irrévocable une fois les événements passés, l'action aurait de tout temps rebuté les hommes de pensée et

<sup>439</sup> SLOTERDIJK, Peter: *La domestication de l'être*; Mille et une nuits, 2000;

<sup>440</sup> ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p. 240;

d'action. Comme s'il fallait trouver «un substitut à l'action dans l'espoir d'épargner au domaine des affaires humaines le hasard et l'irresponsabilité morale qui sont inhérents à une pluralité d'agents».<sup>441</sup> Or, il est illusoire de penser que l'homme maîtrise et façonne la vie politique au gré de ses volontés. L'ingénierie sociale atteint ses limites ne pouvant, en toute légitimité, soumettre les affaires humaines à la surdétermination des planifications, si ingénieuses et subtiles soient-elles.

Les hommes vivent les uns avec les autres et sont donc, à ce titre, exposés à une condition de pluralité, condition fondamentale de l'action et de la parole qui, chez Arendt, sont intimement liées, imbriquées l'une dans l'autre. : «L'action muette ne serait plus action parce qu'il n'y aurait plus d'acteur, et l'acteur, le faiseur d'actes, n'est possible que s'il est en même temps diseurs de parole».<sup>442</sup> La parole seule peut faire sens. Contrairement aux deux autres activités du travail et de l'œuvre dans le cadre desquels la parole occupe un rôle secondaire et instrumental, la parole dans l'action supporte une fonction identitaire, révèle les identités personnelles. Les hommes naissent physiquement, ils doivent aussi naître politiquement et cet acte de naissance est essentiellement acte de parole.

C'est ce que les agents révèlent d'eux-mêmes qui donne d'ailleurs à la parole et à l'action sa signification humaine : «Les hommes se révèlent comme sujets distincts et uniques même s'ils se concentrent tout entiers sur des objectifs entièrement du monde et matériels».<sup>443</sup> Ces sujets distincts et uniques, parce qu'ils échappent à l'influence stabilisante et durcissante des objets sont désormais confrontés à l'infinitude et à l'imprévisibilité de leurs actions respectives, caractéristiques essentielles de l'action. Tout dans l'action porte à conséquences et celles-ci sont toujours plus ou moins prévisibles et contrôlables : «Ces conséquences sont infinies, car l'action, bien qu'elle puisse, pour ainsi dire venir de nulle part, agit dans un médium où toute réaction devient réaction en chaîne et où tout processus est cause de processus nouveaux. L'action agissant sur des êtres qui sont personnellement capables

---

<sup>441</sup> Ibid, p. 283;

<sup>442</sup> Ibid, p. 235;

<sup>443</sup> Ibid, p. 241;

*d'actions, la réaction, outre qu'elle est une réponse, est toujours une action nouvelle qui crée à son tour et affecte autrui*.<sup>444</sup> Sur quoi repose alors le principe de la liberté si l'agir humain procède d'une série tourbillonnante d'actions et de réactions en chaîne?

Pour Arendt, l'être pour l'action est essentiellement un initiateur : «*Agir, au sens le plus général, signifie, prendre une initiative, entreprendre, mettre en mouvement*». <sup>445</sup> C'est parce que les hommes sont fondamentalement des initiateurs qu'ils s'engagent dans l'action sans contrôle possible des initiatives des autres. Initier, c'est entreprendre du neuf et ce nouveau vient au monde en même temps que l'homme lui-même. Un nouveau venu qui force les limitations et les bornes d'un monde déjà constitué sans pouvoir s'affirmer cependant comme l'auteur sans équivoque du résultat des actions posées: «*L'acteur invisible de l'histoire est une invention due à des embarras intellectuels mais qui ne correspond à aucune expérience réelle. L'histoire résultant de l'action est ainsi faussement interprétée comme un roman, où il y a en effet un auteur pour tirer les ficelles et ménager l'intrigue*»<sup>446</sup> S'il est vrai que de véritables guides existent, que de puissants initiateurs mettent en mouvement et provoquent de nouveaux événements, ce ne sont pas tant les résultats obtenus qui font leur force, mais bien l'initiative elle-même et le risque couru.

L'action devient alors une façon typiquement humaine de se rapporter aux autres; elle est, par essence, *politique* et fondamentalement égalitaire s'ordonnant selon une dynamique essentielle de production de rapports et d'histoires. Arendt considère d'ailleurs, en contrepoint de Nietzsche, que la vie proprement humaine s'accomplit de modeste façon. Le génie n'a rien d'héroïque et concerne bien plutôt le miracle de la natalité, cette singulière capacité d'innover de l'être humain. Il est promesse et sagesse en acte, en quelque sorte, tissant avec les autres des liens à la fois risqués – les affaires humaines sont fragiles par définition – et indispensables. Tout dans cette théorie converge vers l'affirmation du statut ontologique du citoyen comme

<sup>444</sup> Ibid, p. 249;

<sup>445</sup> Ibid, p. 234;

<sup>446</sup> Ibid, p. 242;

réalisateur de relations. Aussi la qualité du réseau des relations humaines commande-t-elle des aptitudes aussi bien intellectuelle, qu'affective et morale propres à chaque individualité distincte par ses actes et ses paroles : *«une vie sans parole et sans action... est littéralement morte au monde; ce n'est plus une vie humaine parce qu'elle n'est plus vécue parmi les hommes»*<sup>447</sup>

La communauté politique plurielle devient le lieu symbolique d'une expérience courageuse du sens toujours renouvelable d'où s'effectue la liberté d'aimer, de penser et de juger. C'est dire qu'on ne juge qu'avec autrui : *«Le jugement, cette harmonie heureuse et naturelle avec le monde»*.<sup>448</sup> Nous ne saurions trop insister ici sur l'étroite proximité du jugement et de l'amitié civique, *ce choix réfléchi de vivre ensemble*, disait déjà Aristote. L'amitié civique, l'autre nom de la paix sociale authentique, passe, pour le dire autrement, par l'exercice du jugement pluriel des citoyens. Celui-ci étant donc, par définition, mise en commun et sens commun.

La vie de l'esprit, au delà du questionnement solitaire, doit donc en passer par cette communauté élargie du jugement, lui-même fondé sur l'exigence morale de *l'amour d'autrui*. Telle est bien, d'ailleurs, la condition indispensable au respect et à la reconnaissance de chaque individu. Cet amour principiel du monde, composé de respect et d'amitié, dont le modèle est, pour l'essentiel, emprunté à Kant, conserve, au contraire de l'amour-attachement-appropriation, le principe d'une étrangeté radicale. La reconnaissance de l'altérité, en effet, est une nécessité logique et anthropologique à la condition de la pluralité, elle-même nécessaire à la liberté et à l'affirmation du caractère unique de l'individu : *«Seul l'homme peut exprimer cette distinction et se distinguer lui-même; lui seul peut se communiquer au lieu de communiquer quelque chose, la soif, la faim, l'affection, l'hostilité ou la peur. Chez l'homme l'altérité qu'il partage avec tout ce qui existe, et l'individualité, qu'il partage avec tout ce qui vit, deviennent unicité, et la pluralité humaine est la paradoxale pluralité d'êtres uniques. La parole et l'action révèlent cette unique individualité. C'est par elles que les hommes se distinguent, au lieu d'être simplement*

---

<sup>447</sup> Ibid, p. 233;

*distincts; ce sont les modes sous lesquels les êtres humains apparaissent les uns aux autres, non certes comme objets physiques, mais en tant qu'hommes. Cette apparence bien différente de la simple existence corporelle, repose sur l'initiative dont aucun être humain ne peut s'abstenir s'il veut rester humain»<sup>449</sup> La personnalité humaine se constitue ainsi dans l'amitié, le respect, la *philia politike* envers les autres : «Avec le dialogue se manifeste l'importance politique de l'amitié et son humanité propre»<sup>450</sup>. Et cette parole toujours singulière mais partagée met en scène des conflits de façon à ce qu'ils soient publiquement résolus, cela dans un esprit d'égalité. L'humanité de l'homme, pour le dire autrement, s'accomplit dans les rapports politiques d'amitié.*

Mais le phénomène central de l'amitié politique est ici affranchi de l'idée classique de la compassion comme source de la fraternité : «Ni la compassion, ni le partage de la souffrance ne suffisent. Nous ne pouvons nous étendre sur le mal qu'à fait la compassion aux révolutions modernes, en tentant de rendre heureux les malheureux, au lieu d'établir la justice pour tous»<sup>451</sup>. Justice s'oppose ici au désir effréné du bien-être. La compassion est certes un sentiment naturel mais sa nature essentiellement affective risque de retenir voire d'empêcher l'action. Et pour juger du sentiment naturel de la fraternité dans la compassion, il faut revenir à la question de l'ouverture à autrui, condition essentielle de l'humanité. Aussi, Arendt conçoit-elle le sentiment fraternel comme *un excès d'enthousiasme* chaudement éprouvé avec tous les hommes. Mais alors comment ne pas voir le caractère incommunicable du plaisir et de la douleur? Ceux-là s'allient bien au son mais non à la parole et encore moins au dialogue dont les lois restent, par ailleurs, fragiles et les voies incertaines: «Et dans l'invisibilité, dans cette obscurité où, étant soi-même caché, on n'a plus besoin non plus de voir le monde visible, seule la chaleur et la fraternité d'hommes étroitement serrés les uns contre les autres peuvent compenser l'irréalité mystérieuse qui affecte les relations humaines, chaque fois qu'elles se développent dans une acosmie absolue et sans être reliées à un monde commun à tous».<sup>452</sup> Cette chaude fraternité fondée sur

---

<sup>448</sup> ARENDT, Hannah: *Vies politiques*, p. 13;

<sup>449</sup> ARENDT, Hannah: *Condition de l'homme moderne*: Calmann-Lévy, 1983, p. 232;

<sup>450</sup> ARENDT, Hannah: *Vies politiques*, Gallimard, 1974, p. 34;

<sup>451</sup> ARENDT, Hannah : *Vies politiques*, Gallimard, 1974, p. 23;

<sup>452</sup> Ibid. p. 25;



la compassion induit le désir de désertier le monde commun, de se réfugier dans la sentimentalité et dans l'invisible du monde commun visible. Il faut pourtant un monde commun éclairé par la pluralité à retrouver et à repenser sans cesse et cette distance séparatrice nécessaire entre les hommes. Un monde perdu est un monde de sombres temps... Cette forme pernicieuse d'émigration intérieure dans l'invisibilité du penser et du sentir devient alors hautement problématique : quitter le monde et son espace public pour une existence intérieure marque un point de rupture tragique avec le réel au profit d'un monde imaginaire. Or, il est impossible d'enjamber ou d'oublier la réalité, si brutale soit-elle : «*La pensée elle-même naît d'événements de l'expérience vécue et doit leur demeurer liée comme aux seuls guides propres à l'orienter*»<sup>453</sup>. Il faut conserver le souvenir et la pleine conscience de ce monde-là.

Arendt délivre en fait une théorie du sens politique comme goût de montrer, de se souvenir, celui du récit surtout qui occupe et travaille pour l'essentiel l'espace public. C'est le récit politique qui alors, non seulement révèle les singularités mais organise le vivre ensemble des hommes et la mémoire commune. Sa théorie du pouvoir doit être comprise en référence au concept de puissance et à l'espace d'apparence coextensive de la parole et de l'action en quoi consiste l'espace public : «*L'espace de l'apparence commence à exister dès que des hommes s'assemblent dans le monde de la parole et de l'action; il précède par conséquent toute constitution formelle du domaine public et des formes de gouvernements, c'est-à-dire, des diverses formes sous lesquelles le domaine public peut s'organiser. Il a ceci de particulier qu'à la différence des espaces qui sont l'œuvre de nos mains, il ne survit pas à l'actualité du mouvement qui l'a fait naître : il disparaît non seulement à la dispersion des hommes – comme dans le cas des catastrophes qui ruinent l'organisation politique d'un peuple – mais aussi au moment de la disparition ou de l'arrêt des activités elles-mêmes*»<sup>454</sup>. C'est ce rassemblement des hommes dans le monde de la parole et de l'action qui constitue précisément la condition matérielle décisive du pouvoir.

---

<sup>453</sup> ARENDT, Hannah : *Crise de la culture*, Gallimard, 1972, p. 26;

<sup>454</sup> ARENDT, Hannah : *Condition de l'homme moderne*; Calmann-Lévy, 1974, p. 259;

Le pouvoir ne saurait être l'affaire d'un être isolé. Aussi bien dire, d'ailleurs, que renoncer au pouvoir équivaut à renoncer à la solidarité humaine dans ce qu'elle contient de dépendance réciproque et exige de puissance de jugement. Ce renoncement atteste non simplement de l'impuissance d'un seul mais de la mort, plus dramatique encore, des communautés politiques elles-mêmes : *«Ce qui sape et finit par tuer les communautés politiques, c'est la perte de la puissance et l'impuissance finale»*.<sup>455</sup> Entendre donc ici la perte de la solidarité communautaire. La nécessité de maintenir cet espace où peuvent apparaître les hommes, tient au fait que le pouvoir ne peut s'emmagasiner ou être conservé en cas d'urgence : le pouvoir qui n'est pas actualisé disparaît. Et mêmes les richesses matérielles ne sauraient compenser pour cette perte : *«La puissance n'est actualisée que lorsque la parole et l'acte ne divorcent pas, lorsque les mots ne sont pas vides, ni les actes brutaux, lorsque les mots ne servent pas à voiler les intentions mais à révéler des réalités, lorsque les actes ne servent pas à violer et détruire mais à établir des relations et créer des réalités nouvelles»*.<sup>456</sup> La déshumanisation, l'incapacité pour les hommes d'apparaître dans un espace public de paroles et d'actions n'est pas étrangère à l'impuissance elle-même, une impuissance bien souvent cultivée par des forces tyranniques et violentes qui détruisent à terme la substance même des rapports humains. Comme d'ailleurs, la rationalité instrumentale subordonnant les actes à la stricte logique des fins et des moyens.

Comment ne pas voir là l'idée d'une révolution permanente, d'une mise à l'épreuve permanente du politique : la parole et l'action disparaissant, c'est tout le politique et les conditions mêmes de la liberté qui disparaissent avec elles. Jamais tout à fait acquise, cette fragile «contractualité» se renouvelle sans cesse, chaque fois que les uns et les autres s'adressent la parole, dégagent un espace vital, refont le monde. Tout se joue, naît et meurt là, dans la puissance même de la multitude. Ce qui délégitime, en son principe, toute tentation ou tentative de pomper la puissance vers le haut.

---

<sup>455</sup> Ibid, p. 259;

C'est à ce point précis que Arendt renforce la signification politique du concept d'amitié toujours juxté à l'ambitieuse question de l'humanité: l'amitié comme vérité du politique et amour principiel du monde. Aristote encore inspire cette théorie de l'amitié politique, condition fondamentale du bien-être commun. La vérité essentielle de l'amitié s'accomplit dans le discours, dans le parler ensemble liant les citoyens en une même communauté politique : le dialogue est politique et amical en tant qu'il est soucieux du monde commun. Et ce monde, avons-nous dit, demande pour être humanisé qu'on en débâte constamment : *«Car le monde n'est pas humain pour avoir été fait par des hommes, et il ne devient pas humain parce que la voix humaine y raisonne, mais seulement lorsqu'il est devenu objet de dialogue»*<sup>457</sup>. C'est, en d'autres mots, en parlant de ce monde ensemble qu'il s'humanise un peu plus et c'est dans ce parler précisément que nous devenons plus humains. L'amour de l'homme repose donc précisément sur cette disposition à partager le monde avec d'autres hommes. Ce qui implique un certain rapport à la vérité rarement unique et s'accomplissant, pour l'essentiel, dans le conflit des opinions. Il est rare, rappelle Arendt, *«que nous rencontrions aujourd'hui des hommes qui croient posséder la vérité; à la place nous sommes constamment confrontés avec ceux qui sont convaincus d'avoir raison»*<sup>458</sup>. Tant et si bien que la vérité unique, la «camisole logique», implique la fin du dialogue puis la fin de l'amitié et avec elle, à terme, la fin de l'humanité. Non qu'il faille abandonner la vérité; il faut simplement l'humaniser par le parler incessant sur le monde, là où chacun dit ce qui lui semble la vérité<sup>459</sup>. Il y a donc nécessité logique d'un espace à plusieurs voix, d'une pluralité des voix. L'opinion unique tue le monde commun, elle agglutine et subsume les hommes sous une espèce indifférenciée et donc inhumaine.

Toute pensée de l'amitié civique repose donc toujours, en dernière analyse, sur une métaphysique de la distance ET sur une éthique de la solidarité: *«Que l'humain ne se*

---

<sup>456</sup> Ibid, p. 260;

<sup>457</sup> ARENDT, Hannah : *Vies politiques*; Gallimard, 1974, p. 34;

<sup>458</sup> Ibid, p. 38;

<sup>459</sup> Cette question est abondamment discutée dans la phénoménologie contemporaine. Marcel Conche l'approche de singulière façon dans *Le fondement de la morale*, Presses Universitaires de France, 1993;

*manifeste pas dans l'exaltation mais dans la sobriété et la lucidité, que l'humanité s'atteste non pas dans la fraternité, mais dans l'amitié, que l'amitié ne soit intimement personnelle mais pose les exigences politiques et demeure référée au monde».*<sup>460</sup> Il faut alors prendre acte de l'incompatibilité entre une proximité fraternelle excessive et l'amitié. Il est pernicieux, bien que parfois explicable, «*que les hommes à un moment donné cherchent à se rapprocher les uns des autres pour chercher dans la chaleur de l'intimité le substitut de cette lumière et de ce rayonnement que le domaine public peut seul dispenser. Mais cela veut dire qu'ils évitent le conflit, souhaitent autant que possible n'avoir affaire qu'à des hommes avec lesquels ils ne puissent être en conflit*».<sup>461</sup> Le dialogue ne va pas sans conflit.

Voilà bien une pensée politique de la pluralité qui s'oppose fermement à tout paradigme philosophique de l'Un. Une pensée du monde commun chevauche donc, comme il faut s'y attendre, une double critique du nationalisme tribal et de l'universalisme abstrait : ni tout à fait conservatrice – par son apologie de la condition de natalité- ni tout à fait libérale – par la préservation d'un rapport structurant à la tradition. Il n'y a de vie que dans et par la renaissance narrative et que dans le maintien d'une altérité radicale peu compatible avec le repli identitaire. Aussi, faut-il se méfier de l'amour dans l'ordre politique : s'il fait le bonheur privé des personnes, il n'a rien à voir avec la vie des peuples et des nations. Il faut éviter cet «*érotisme des bas fonds*», cet enchantement naïf pour le fondamental et le profond qui se cristallise ou se durcit en conscience tribale. L'amitié politique ou civique fondée sur une éthique de la juste distance s'affirme, en dernière analyse, comme un antidote aux conflits idéologiques ou ethniques, une réponse, par mise à distance, au désordre intraitable des passions. C'est elle qui impose, à rebours du matériau informe des affects grégaires et des ambitions rivales, le principe d'un ordre juste et rationnel; c'est elle qui ouvre le monde ou la clairière...

---

<sup>460</sup> ARENDT, Hannah : *Vies politiques*, Gallimard; p. 35;

<sup>461</sup> Ibid, p. 40;

*Origines du totalitarisme* soutient très explicitement la distinction entre un nationalisme tribal et un nationalisme politique capable d'assumer le statut de l'homme comme entité métaphysique indépendante. Le principe de l'égalité juridique au fondement même de ce nationalisme-là reconnaît les personnes dans toute leur singularité, dans leur indépendance politique et dans leur aptitude au jugement moral. Le nationalisme tribal fondé sur une communauté de tradition compromet, à l'inverse, l'intégrité du jugement moral. Le principe de l'unité au fondement même de cette forme grégaire du vivre ensemble, surplombe et s'impose au monde, dérobant, ce faisant, à l'être humain ses espaces habituels et sa mémoire. Ce système tue, pourrait-on dire, la personne morale et abolit, à la faveur de la déstructuration des liens de solidarité humaine, cet espace de liberté nécessaire entre les hommes : *«En supprimant la capacité interne aux hommes de commencer, en détruisant l'espace commun où ils peuvent se mouvoir et qui est l'espace politique, la terreur totalitaire, par peur que quelqu'un se mette à penser, s'attaque en définitive à cette qualité humaine par excellence qu'est la pensée, synonyme de naissance et de reconnaissance en tant que la plus pure et la plus libre des activités humaines»*.<sup>462</sup>

Ce monde ainsi vidé de sa substance propre, de son humanité foncière, confine à l'esseulement et à la désolation. Or, la désolation dans la sphère politique survient précisément lorsque périclite la grâce ou le génie de l'amitié. Une désérotisation politique du monde en quelque sorte. Décline aussi simultanément la pensée elle-même, le penser du point de vue d'autrui et en présence d'autrui. Arendt, dans la foulée des analyses kantienne, ne cesse d'alerter ses contemporains sur l'extrême danger de l'éradication de la pensée, le risque qu'encourt l'être humain de renoncer à penser par lui-même et à exercer son jugement.

Nous découvrons d'ailleurs, derrière le procès juridique au criminel de *Eichmann à Jérusalem*, un procès philosophique plus décisif encore, celui de la faculté fragile et défaillante du jugement. Arendt en a tiré une conclusion définitive : l'importance

---

<sup>462</sup> ARENDT, Hannah : *Système totalitaire*, Gallimard, p 224; Voir *Origine du totalitarisme*, p. 65-185-206

capitale de ne pas astreindre la pensée au régime de la solitude mais de l'orienter dans la perspective plus communautaire et plus amicale du jugement. L'espace politique, lieu de dialogue de la pensée, est celui-là même qui permet de penser l'événement dans ce qu'il a d'inédit, d'accorder l'universel au particulier, d'évaluer en commun, de décider et de commencer à nouveau; là où l'homme agit en présence des autres sa non-naturalité; là, enfin, où la pensée se déploie en capacité de discerner entre le bien et le mal. C'est dans cet espace de pluralité que la nature de l'esprit politique véritable, l'amour du monde partagé dont il faut prendre soin, prend alors un sens précis: *«De manière générale, j'entends par là prendre un plus grand soin du monde, qui était là avant que nous n'apparaissions et qui sera là après que nous aurons disparu, que de nous-mêmes, de nos intérêts immédiats et de nos vies. Par là, je ne veux pas dire héroïsme : simplement qu'en entrant dans le domaine politique, toujours en provenance de la sphère privée de notre vie, nous devons être capables d'ouvrir nos soucis et nos préoccupations. Amor mundi : amour ou plutôt dévouement pour le monde dans lequel nous sommes nés, ce qui est possible parce que nous ne vivons pas toujours. Être dévoué au monde signifie entre autre chose : ne pas agir comme si nous étions immortels».*<sup>463</sup>

L'amour du monde dispose l'esprit à la dimension proprement politique de l'existence humaine, le désaliénant en quelque sorte du monde: *«Il a donc le choix : se retirer par la réflexion sur sa propre origine, d'un monde qu'il a rendu habitable en l'habitant, ou se le réapproprier explicitement par le désir. Ce n'est pas le fabricare en tant que tel qui lève le caractère d'étrangeté du monde et qui fait de l'homme un habitant du monde – le fabricare laisse toujours l'homme quant à son essence, à l'extérieur du fabricatum – mais l'amour du monde, par lequel l'homme fait explicitement du monde sa patrie, et dont seul il attend dans le désir son bien et son mal. C'est alors seulement que l'homme et le monde deviennent mondains... La mondanité du monde n'est possible que là où le faire et l'aimer de l'homme*

---

<sup>463</sup> ARENDT, Hannah : Notes du cours de 1963; Tiré de *Trésor perdu, Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique* de Étienne Tassin; Payot, 1999, p, 48;

deviennent autonomes, indépendants du pur être créé». <sup>464</sup> La philosophie arendtienne de l'amitié civique – ou de l'amour du monde - jette ainsi les bases pour un espace de citoyenneté libre et égalitaire, affranchie de ses références ancestrales et transcendantales; elle réaffirme le principe d'une individualité émancipée de modèles inhibiteurs de la pensée, de l'action et de l'innovation. Aussi, est-ce bien la figure de Socrate, incarnation exemplaire de l'individualisme humaniste qu'il faut, à la manière de Arendt, reprendre à notre compte <sup>465</sup>.

### *L'érotisme du questionnement...*

Socrate, l'ami des hommes, imprègne manifestement la pensée politique occidentale d'une absolue nécessité, le premier à avoir entrepris de convertir l'individu en citoyen, de le rendre responsable, capable de probité intellectuelle et d'indépendance d'esprit. Le mode de penser socratique – l'éros socratique pour tout dire - intéresse ici en ce qu'il s'effectue dans la Cité même des citoyens. Le mouvement de la pensée procède par conséquent du conflit irréductible des opinions, s'agissant alors d'une pensée du monde révélée par les différents points de vue exprimés. Aussi bien dire que l'expression problématique de l'opinion s'accorde avec l'ouverture à une humanité commune. Et puisque chaque homme a sa propre ouverture au monde, il faut donc commencer par la question d'où pourra éventuellement émerger les «il me semble que» des uns et des autres : l'opinion passe par l'épreuve amicale du dialogue d'où pourra être tirée, sinon une vérité commune, l'expression authentique et fructueuse de soi : *«Quant à eux qui se font mes partenaires, au début, bien sûr, quelques uns nous paraissent même tout à fait inintelligents, mais tous, quand nos rapports se prolongent, ceux-là auxquels ils arrivent que le dieu le permette, c'est étonnant tout le fruit qu'ils donnent : telle impression qu'ils font à eux-mêmes et aux autres»*. <sup>466</sup> Généreux de principe, Socrate crédite ses interlocuteurs du meilleur.

---

<sup>464</sup> ARENDT, Hannah : *Le concept d'amour chez Augustin*, p. 54; Tiré de *Trésor perdu*, Hannah Arendt *l'intelligence de l'action politique* de Étienne Toussin; Payot, 1999, p. 394;

<sup>465</sup> ARENDT, Hannah : *Considérations morales*; Rivages Poches, 1996;

<sup>466</sup> PLATON : *Théétète*; Garnier-flammarion, 1995, p. 151, 550 b-d;

La méthode questionnante – maïeutique - de Socrate se fait alors essentiellement politique dans la mesure où elle permet à l'homme d'accéder à sa propre vérité, avec et grâce aux autres. C'est ce qui nous permet d'associer la pratique politique de l'amitié, l'amitié dans sa vérité politique, au surgissement même d'un monde commun.

Les dialogues socratiques, par-delà les interrogations sans cesse reconduites, visent précisément à faire naître des amis de la citoyenneté alors soucieux, non seulement de la vérité, mais de ce monde commun auquel les opinions divergentes donnent accès. Ce qui fonde l'exigence d'une éthique de la discussion indissociable de la valeur argumentative de l'opinion. Il faut donc examiner plus à fond ce qui peut briser la vie propre du dialogue, voir en quelque sorte, ce que parler veut dire...

Le désir argumentatif témoigne, à sa face même, d'une volonté de résoudre les différends par des moyens non violents. Il contribue, ce faisant, à la rationalisation des conduites et la pacification des rapports sociaux. Mais, le simple égalitarisme démocratique ne suffit pas. Toutes les opinions en d'autres mots ne se valent pas, même si chacune d'elles révèle déjà, dans sa forme la plus irréfléchie, le courage élémentaire d'apparaître, d'assumer publiquement ses actes et ses paroles. De même, l'assemblée populaire a beau être souveraine, cela ne la rend pas nécessairement compétente à délibérer. Rappelons, à cet égard, la mise en garde décisive de Platon : non seulement est-elle la plupart du temps incompétente, mais elle est au surplus inconstante puisque soumise aux parcours aléatoires de la séduction publique. Aussi, la démocratie véritable doit-elle en passer par cette dynamique judiciaire et délibérative d'où pourra surgir une ligne éthico-politique acceptable pour tous. Il faut pouvoir parer au risque que l'homme démocratique ne donne son consentement au plus offrant se laissant berner par les joutes sophistiques, simulacre de communauté. La justice, la compétence et la rigueur doivent être sans cesse réaffirmées contre les ruses de la propagande et de la démagogie. Il faut pour cela une certaine phénoménologie de l'opinion authentiquement démocratique.



Pour Socrate déjà, l'expression de l'opinion, ce par quoi la démocratie se distingue de tout autre régime, doit pouvoir se sortir de ses contradictions et se redresser elle-même. Exigence majeure de la discussion puisque les contradictions inhérentes au règne des opinions ruinent le discours et le vide de sa substance. L'opinion est aventurière. Toujours déjà certaine d'elle-même, elle revendique spontanément la vérité, se heurtant éventuellement à la certitude égale d'autrui. Elle croit triompher de l'illusion du discours de l'autre, s'enferme sur elle-même pour finalement demeurer sourde à l'argumentation adverse. Ce faux dialogue assurément fait impasse sur toute définition d'une action commune. Qui tranchera? L'intérêt particulier? Le plus fort et le plus puissant? La tyrannie du nombre? L'usure inévitable de l'un des protagonistes? Ne peut-on alors s'en remettre au contenu des opinions elles-mêmes?

Il faut de tout évidence psychanalyser l'opinion et questionner la valeur des arguments. S'appuie-t-elle sur la tradition, la nouveauté ou même les faits, il ne faut pas hésiter à examiner les limites de ses fondements sophistiques; faire apercevoir aussi les lacunes foncières des matériaux perceptuels de l'opinion comme, d'ailleurs, l'insuffisance conceptuelle de l'exemple qui ne saurait épuiser le réel qu'elle prétend pourtant capturer. L'opinion croit aussi naïvement à la force des mots, ignorante qu'elle est, du caractère pourtant conventionnel du langage; elle construit une fausse unité du monde confondant la partialité des perspectives avec la diversité de l'expérience; elle identifie même parfois, sous l'aiguillage efficace des désirs et des passions, la contingence des expériences à la réalité des faits. Que d'écueils pour une tâche aussi exigeante que l'élaboration conjointe d'un monde commun!

Le fait que l'homme parle ses désirs n'implique pas que son discours se limite au pur reflet des appétits sensibles: il est, quoi qu'il fasse, soumis à l'exigence supérieure de la justification. L'homme qui parle symbolise et se plie à la logique même du discours humain: à la fois titulaire d'une parole qu'il maîtrise mais par ailleurs assujetti, comme sujet du discours, à une logique et à des règles constitutives qu'il n'invente pas. Il faut alors tout juste admettre que l'être qui parle veut la vérité et la cohérence du discours. Comment pourrait-il en

être autrement puisque la vérité et la cohérence du discours humain sont indispensables au dépassement de l'impasse causée par la suffisance narcissique de l'opinion. Nier le principe de ce dépassement, c'est accepter la violence sous toutes ses formes comme méthode de résolution de problème. Peut-on vouloir rationnellement d'une société violente disposée à tolérer l'injustice et la loi du plus fort? Le désir profondément humain de justice accompagne donc le désir de vérité et de cohérence.

L'espace discursif de la confrontation des opinions devient dès lors le lieu privilégié pour l'expression et la régulation du désir de justice. Une nouvelle forme de compétence, la compétence délibérative, doit donc se développer puisque l'opinion elle-même ne suffit plus. L'éthique de la discussion telle qu'établie dans la méthode socratique implique une certaine façon de conduire l'examen d'un problème et d'en élaborer la solution : seuls le sérieux et la reconnaissance de la valeur des arguments pourront alors faire autorité. Elle met la parole de chacun au défi de cette recherche de vérité et de cohérence invitant, par là, les interlocuteurs à une certaine déprise ou distanciation critique. Pire, à une déchirure ou à une blessure dans le champs même de la conscience. L'effet est socratique. C'est ainsi d'ailleurs que la parole, parce que dialoguée, s'enrichit de la pluralité des perspectives. Et que doit viser la discussion pratique, au delà d'une critique du fondement de l'opinion et d'une interrogation sur le juste et l'injuste, sinon la justesse et l'équité de tout accord normatif.

Or, le modèle dialogique repose sur une posture épistémologique fondamentale : le savoir des limites du savoir, l'admission d'une ignorance foncière. Tous doivent initialement reconnaître qu'ils ignorent plus de choses qu'ils n'en savent et accepter de se mesurer aux savoirs concurrents. Si bien que personne ne peut s'instituer juge compétent de toute chose, ce qui dispose, à terme, les esprits à l'ouverture dialogique et à l'exigence rationnelle des arguments. Tant et si bien que toute éthique de la discussion consiste, dès l'origine, dans l'exercice méthodique de la conversation, par l'examen et la réfutation éventuelle de nos mutuelles représentations. Aussi, ce projet philosophique inaugural de formation de la volonté à l'impartialité et à l'universalité est-il aujourd'hui, puissamment réinvesti, reconduit comme une tâche centrale. Qu'il

s'agisse plus systématiquement de Perelman, Apel, Habermas, ou d'une manière plus oblique avec Arendt, Gadamer, Conche et plusieurs autres qui, reprenant la perspective socratique, travaillent à redéfinir et à adapter les paramètres conceptuels propres à l'éthique de la discussion.

L'impartialité résultant de la formation de la volonté au compromis devient l'occasion ultime, non seulement de l'expression d'une parole singulière, mais de la libération surtout du jugement et de la capacité réflexive des hommes, sujets d'une conversion, en quelque sorte, à la pratique argumentative. L'enjeu éthique lié au jugement impartial ou à la mentalité élargie, est particulièrement puissant ici dans la mesure où se joue, non seulement l'intégrité morale des personnes, mais la possibilité même d'une conciliation du point de vue de la collectivité – les autres qui partagent ce monde avec soi - et celui de l'individualité. La question du jugement politique doit être formellement posée dès lors que la démocratie est par définition tributaire du jugement citoyen; elle a besoin d'interlocuteurs pour fonder sur la discussion une politique raisonnable et infléchir des solutions négociées contre la violence des extrémismes.

Le *sensus communis*, condition nécessaire à la pensée ouverte et conséquente, entretient un rapport intime avec le jugement. Vecteur du sens, effort de compréhension et d'ajustement au réel, le jugement est désormais assigné à une fonction régulatrice vitale de la pensée, de l'action et de la vie en général. Non seulement synthétise-t-il les contenus perceptuels, mais il engage et intègre les hommes dans un système déterminant de signes d'échange. La théorie du jugement comme savoir particularisant et comme fonction structurante du sens communautaire trouve sa validité intrinsèque dans l'idée d'une convocation plurielle des sujets et sur le principe d'un accord potentiel avec autrui. S'agissant d'une approche esthétique du sens commun, il faut voir le monde commun en termes d'espace de jeu et théâtre du monde, scène publique où les joueurs et les acteurs participent d'un champ de langage et de symbolisation. Arendt, comme d'ailleurs Gadamer, interprètent de singulière façon cette expérience langagière du monde. La vérité s'exprime alors en termes d'explication-entente entre les partenaires, entente langagière sur la chose même, sur ce dont il est question. Il s'agit bien sûr ici du dialogue, cette *spontanéité*

vivante pour l'exprimer dans les termes de Gadamer dans *Langage et vérité*. Les interlocuteurs deviennent dans la conversation, non plus simplement réalisateurs de relations, mais réalisateurs d'un monde commun : «Là où un dialogue a réussi, dit Gadamer, quelque chose nous est resté, et ce qui est resté nous a changé. Ainsi le dialogue est particulièrement proche de l'amitié»<sup>467</sup>.

Parler, c'est se com-prendre, se laisser prendre au jeu du langage et du sens dont le langage est l'unique porteur. La mentalité élargie nécessaire à la qualité de cette entente langagière est toute entière concentrée sur le jeu de la question et de la réponse, transformée par lui: «Ainsi le dialogue avec l'autre, son objection ou son assentiment, sa compréhension ou encore ses incompréhensions signifie une espèce d'élargissement de notre singularité et un essai d'atteindre la communauté possible à laquelle nous exhorte la raison»<sup>468</sup>. Le dialogue transforme et enrichit les perspectives : «Ce qui a été pour nous un dialogue a laissé quelque chose en nous. Ce n'est pas d'avoir expérimenté quelque chose de nouveau qui a fait du dialogue un dialogue, mais que quelque chose de l'autre soit venu à notre rencontre que nous n'avions pas encore rencontré dans notre expérience du monde».<sup>469</sup> La puissance médiatrice de la langue et l'aptitude au dialogue mettent donc ainsi la subjectivité en tension vers une certaine universalité. Mais, la fiction et le récit propres aux jeux de langage n'organisent-ils pas d'une façon autrement problématique la mise en commun des actes et des paroles? Comment l'esprit humain parvient-il à une juste compréhension du monde et des choses?

La vérité du jugement, contrairement au raisonnement logique, n'impose aucune validité universelle. Aussi toute théorie moderne du jugement – celle de Arendt ne fait pas exception - doit-elle lever l'hypothèque nietzschéenne, voire freudienne, quant à la puissance fictionnante du langage. Les *Écrits posthumes* de Nietzsche nous livrent, en effet, une conception singulière du rapport que l'homme entretient avec la vérité. Cet

---

<sup>467</sup> GADAMER, Hans : *Langage et vérité, L'inaptitude au dialogue*; Éditions Gallimard, 1987, p.170;

<sup>468</sup> Ibid, p. 169;

<sup>469</sup> Ibid, p. 170;

homme, Nietzsche le désigne comme une bête grégaire et intelligente, fière mais gonflée d'orgueil qui embrouille le regard posé sur les choses et le rend victime de ses propres ruses. Passablement dépourvu de la capacité brutale propre aux carnassiers et aux prédateurs naturels, il doit déployer l'essentiel de ses forces dans la dissimulation, unique moyen de conservation pour lui. C'est pourquoi il se convertit par la force des choses en artiste de l'illusion, de la flagornerie et du mensonge. Rien ne lui est alors plus étranger qu'un instinct de vérité honnête et pur. La vérité et le mensonge sont donc à penser ici dans un sens extra-moral.

Pour expliquer l'instinct énigmatique de la vérité, Nietzsche évoque explicitement la question de l'effet régulateur et contraignant d'une législation du langage qui fixe ce que doit être la vérité, qui donne les premières lois de la vérité. La vérité : une question de convention au service du respect des traités de paix indispensables à la survie et à la protection des uns et des autres. Ce sont précisément ces conventions langagières qui traceront, de cette manière, la ligne entre vérité et mensonge. Le respect conventionné de la vérité n'aurait, en définitive, rien à voir avec la reconnaissance d'une valeur intrinsèque de la vérité : ce que les hommes haïssent fondamentalement, ce sont les préjudices provoqués par certains types d'illusions et par le mensonge. L'homme, affirme Nietzsche, ne désire pas tant la vérité que les implications favorables de la vérité. Impossible donc de s'assurer de la coïncidence de la réalité des choses et de leurs désignations langagières. Loin d'être déterminante pour la genèse du langage, la vérité n'en serait que l'aboutissement ultime. Le procès de désignation des choses et du monde s'accomplit ainsi comme parcours ou déplacements métaphoriques aléatoires liant l'homme aux choses.<sup>470</sup> Bref, la nature ne connaît ni la forme idéale, ni le concept, ni les genres. Être véridique revient à une simple question d'habileté à jouer avec les métaphores usuelles, conventionnelles durcies à la faveur du temps.

---

<sup>470</sup> Ces déplacements s'effectueraient selon une séquence précise : une phase initiale d'excitation nerveuse puis passage à l'image; deuxième déplacement métaphorique de l'image à un son articulé, le mot qui jamais ne pourra prétendre correspondre à l'entité originelle, à l'essence de la chose. Les matériaux ainsi constitués demeurent pour lui parfaitement étrangers aux processus logiques tant affirmés dans les philosophies rationalistes. Pas plus que le mot, le concept ne peut rappeler l'expérience originelle unique qui a provoqué son surgissement.

Aussi, l'obligation morale à l'égard de la vérité, tient-elle uniquement à l'oubli de l'origine métaphorique de la vérité : oubli d'un parcours arbitraire de l'entendement qui a pour origine le monde intuitif des premières impressions sensibles, et pour terme, l'édification d'un échafaudage conceptuel abstrait, logique et froid. L'homme devient ainsi l'être le plus indigent et le plus mutilé qui soit et les vérités qu'il finit par découvrir ne sont, en définitive, que celles qu'il a lui-même produites. Vérités qu'il trouve d'ailleurs précisément là où il les avait dissimulées. La seule émancipation qu'il peut encore espérer réside dans la conscience de cette mutation métaphorique dans l'homme créateur de métaphores, artiste-assimilateur du monde. Aussi, doit-il abandonner tout espoir de parvenir à une perception juste des choses: aucun lien de causalité, seulement une transposition approximative et toujours incertaine de la réalité.

C'est en ce sens précisément que Nietzsche désavoue le principe cartésien de la transparence du sujet pouvant s'instituer maître-sondeur des choses. Arendt, maître du soupçon à son tour, rejoint Nietzsche sur plusieurs points et sur celui, notamment, d'une fausse transparence de la conscience. Une conscience abyssale qui toujours échoue à se comprendre elle-même. L'apparence serait précisément la structure ontologique de l'homme qui ne peut qu'apparaître aux autres, qui a besoin de se montrer et donc besoin des autres. Il n'est pas simplement au monde, il est du monde prenant part au jeu du monde. Jeu de dérobade et faux-semblants parfois.

Le problème pour comprendre et expliquer l'apparaître de l'homme est cependant colossal. Comme si l'identité humaine profonde était à proprement parler insondable: l'homme fait signe sans jamais pouvoir dire *ce* qu'il est. Il y a, nous dit Arendt, *«impossibilité de durcir en mots l'essence vivante de la personne telle qu'elle se montre dans le flux de l'action et du langage»*<sup>471</sup>. Pas plus que ses organes internes, l'homme ne peut donner à voir directement aux autres, sans médiation langagière, ses sentiments, passions ou émotions. Ni son intériorité biologique, en d'autres mots, ni son intériorité psychique ne peuvent s'insérer dans le monde des phénomènes. Les

---

<sup>471</sup> ARENDT, Hannah : *La vie de l'esprit*, Presses Universitaires de France, 1983, p. 235.

émotions, au contraire de l'activité mentale, celle-là conçue en mots avant même d'être communiquée, sont indicibles en tant que telles.

L'activité mentale propre à la pensée et au langage conceptuel qui l'accompagne est, au contraire, toujours communautaire. Elle relève essentiellement du discours fait pour être compris par d'autres êtres doués de parole : la parole est parole commune, partage de la parole. Si la pensée doit se retirer, elle ne peut donc procéder à la manière cartésienne en faisant virevolter la subjectivité sur elle-même, mais évoluer dans ce monde phénoménal qui est son lieu propre. La pensée est pensée des phénomènes et si l'expérience de l'âme est solidaire du corps, celle de la pensée est solidaire de la présence d'autrui. C'est du reste dans ce rapport langagier à autrui, langage métaphorique, que s'exécute le talent dissimulateur de l'homme qui toujours peut décider de paraître comme ceci ou comme cela aux autres. C'est dans le *se présenter*, présentation d'une image, plus que dans le *se montrer* que se joue la question de la dissimulation, du mensonge et de l'hypocrisie. L'hypocrisie c'est, dira Arendt, en référence à la maxime socratique, ne pas être tel que l'on veut paraître. Ce monde commun des phénomènes dans lequel l'homme apparaît offre un large répertoire de conduites potentielles et sa personnalité se formera du choix délibéré de l'une ou l'autre de ces conduites multiples.

La philosophie arendtienne du monde commun – un nouvel humanisme - et sa théorie concomitante du jugement s'accommodent mal du statut de l'homme naturel tel que défini dans l'anthropologie philosophique de Nietzsche. Nous reprenons à notre compte le postulat philosophique qui reconnaît à l'homme, entité différente des autres espèces vivantes, un pouvoir émancipateur à l'égard des stimulations immédiates du monde empirique. Loin d'être le prisonnier définitif du monde sensible, de sa langue métaphorique ou de ses traditions, il peut, dans une large mesure, s'émanciper des impressions sensibles et des enchaînements métaphoriques qui s'organisent en écho; il est capable d'un point de vue autonome sur les choses et de s'entendre surtout avec d'autres hommes sur ces états de choses qui constituent le monde au présent. Un monde cependant déjà constitué par l'histoire et la tradition.

Il y a d'ailleurs danger à minimiser les conséquences pour l'homme lui-même de briser le fil qui le lie à la tradition. L'analyse de ce point de rupture entre l'homme moderne et la tradition, rupture philosophiquement instituée dans la démarche cartésienne forme l'une des pièces maîtresses de la phénoménologie herméneutique et d'une certaine philosophie politique<sup>472</sup>. Un monde révolu mais toujours déjà là, présent dans la matérialité des choses, dans la tradition et dans les pré-jugés langagiers dont l'efficacité consiste précisément en ce qu'une partie du passé se cache en eux. Préjugés à la fois nécessaires et dangereux pour l'homme. Nécessaires, souligne Arendt, parce que «*aucun homme n'est assez avisé ni doué d'une capacité de discernement pour juger tout ce qui est nouveau, tout ce à propos de quoi on lui demanderait de prononcer un jugement*»<sup>473</sup>. Dangereux en ce que les préjugés peuvent rendre l'homme indisponible à l'expérience du présent et le préparer insidieusement à une perte du réel.

Sans doute peut-on présumer, comme nous y invite Arendt, d'un avantage de cette situation inédite, l'occasion étant maintenant offerte de rompre avec une certaine tradition philosophique et métaphysique qui aurait verrouillé d'une manière déconcertante le mécanisme d'accès de la pensée au réel et à la vie phénoménale elle-même. Opportunité rêvée de poser un regard neuf sur le passé et sur le monde, d'écrire une «histoire neuve» pour le dire en termes psychanalytiques. D'autant plus que cette situation oblige dorénavant les hommes à exercer un nouveau pouvoir de penser et de juger, faculté autrefois reconnue aux seuls penseurs professionnels. Le souci est, en dernière analyse, profondément éthique s'agissant d'une instance – le jugement – qui place les hommes à égalité et les font accéder à une plus juste compréhension du monde et des hommes.

C'est Kant qui le premier indiqua le caractère, non pas strictement subjectif et arbitraire, mais éminemment public du jugement, ici le jugement de goût. C'est lui

---

<sup>472</sup> Qu'il s'agisse de la philosophie herméneutique de Hans Gadamer dans *Vérité et méthode*, de l'ensemble de l'œuvre de Arendt.

<sup>473</sup> ARENDT, Hannah : *Qu'est-ce que la politique*, Seuil 1995, p. 38-39



aussi qui opéra une nécessaire distinction entre la raison et l'intellect, entre deux soucis, celui de la pensée pour la signification, et celui de la connaissance, principe opératoire celui-là de l'intellect. Arendt crédite Kant d'avoir ainsi libéré la pensée spéculative et maintient dans sa propre philosophie le principe distinctif entre la raison et son besoin de penser, l'intellect et son besoin de connaître. Les jugements de goût, non seulement décident comment voir le monde, mais aussi, ce qui dans le monde va de concert. Ils persuadent plus qu'ils ne contraignent et visent primordialement un accord avec les autres. Comme si une tendance à partager l'expérience spirituelle existait même lorsque celle-ci est solitaire. Cette expérience fait en fait se rencontrer tous ceux qui auraient pu être à la même place, vivant une expérience similaire. Seule la mentalité élargie, dont témoignent les véritables jugements de goût, permettrait l'élaboration d'un monde commun. Si la pensée, toujours déjà solitaire, transcende le sens commun, le jugement, au contraire, s'y enracine profondément, le spectateur étant inéluctablement confronté à la pluralité des perspectives. Sens commun qu'il faut désormais comprendre, non plus comme cette caverne aux illusions, mais comme le domaine illuminé de la parole publique d'où peut surgir ce partager-le-monde-avec-autrui.

Le rapport contemporain du jugement de goût et du sens commun renouvelle, après Nietzsche, le débat sur le statut même de la vérité. La vérité dont il est désormais question est vérité de l'expérience du sens qui oblige l'homme solitaire à sortir de sa retraite et à se joindre à la discussion publique. C'est précisément en ces termes que le sens commun peut être dit monde objectif, essentiellement. L'homme, loin d'être dépossédé de lui-même et aliéné à la tradition, devient créateur du sens et du monde ainsi constitué par les jugements qu'il porte sur lui. La réplique à Nietzsche réside bien ici dans la possibilité d'un rapport intime de l'homme et du monde, dans la proximité langagière des hommes entre eux. Être au monde et en avoir une juste compréhension, reviendra à le juger avec tous les autres. Donner un sens au monde revient ultimement à lui donner sa vérité.

Il suit de tout cela que c'est, en vérité, le rassemblement politique et la discussion publique qui disposent les citoyens à une pensée plus élaborée du bien commun pour peu qu'ils fassent preuve de bon sens ou de jugement. Rousseau encore: «*Ainsi la loi de l'ordre public dans les assemblées n'est pas tant d'y maintenir la volonté générale que de faire qu'elle soit toujours interrogée et qu'elle réponde toujours*». <sup>474</sup> Délibération qui ne va pas de soi, comme nous savons, dans la mesure où il est toujours difficile d'apprécier la valeur des avis et d'en disposer selon une volonté générale, elle-même difficile à décrypter. La position de Rousseau est éloquente: «*Quand on propose une loi dans l'assemblée du peuple, ce qu'on leur demande n'est pas précisément s'ils approuvent la proposition ou s'ils la rejettent, mais si elle est conforme ou non à la volonté générale qui est la leur. Chacun en donnant son suffrage dit son avis là-dessus, et du calcul des voix se tire la déclaration de la volonté générale*». <sup>475</sup> Fait remarquable, d'ailleurs repris par Arendt, «*tous les caractères de la volonté générale sont encore dans la pluralité*». <sup>476</sup> Mais la rectitude de l'opinion, quoi qu'il arrive, a un effet déterminant sur la qualité de vie publique. C'est pourquoi, il faut régler le jugement politique et réduire les effets de perspective, assumer la manière politique du jugement de façon à éviter qu'il n'erre dans tous les sens.

Ce qu'il serait convenu de désigner en termes de «raison politique», d'une critique de la raison politique, repose sur le principe d'un élargissement des perspectives partiales et égocentriques, une mise entre parenthèses – telle que théorisée par Rawls - des contenus normatifs propres aux uns et aux autres. Habermas propose un dispositif, certes différent, mais souscrit à la même nécessité: «*Seules peuvent prétendre à la validité les normes qui pourraient trouver l'accord de tous les concernés en tant qu'ils participent à une discussion pratique*». <sup>477</sup> Toute personne qui participe à une discussion pratique et élabore dans le voisinage des autres hommes un point de vue moral s'engage implicitement dans des présuppositions pragmatiques universelles.

---

<sup>474</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Contrat social*, Garnier Flammarion, 1996, p. 438;

<sup>475</sup> Ibid, p. 441;

<sup>476</sup> Deux règles sont nécessaires à la démarche: plus les délibérations sont graves, plus l'avis qui l'emporte doit approcher l'unanimité; plus l'affaire présentée exige de célérité, plus on doit resserrer la différence prescrite dans le partage des avis. Les lois, cependant, bien qu'elles soient auréolées d'un pouvoir sacré, doivent pouvoir s'accorder aux événements: «*il ne faut pas laisser dormir les lois*».

<sup>477</sup> Ibid, p. 17;

Et sans doute peut-on admettre l'arrière-plan anthropologique de la morale elle-même s'agissant d'une disposition protectrice qui compense la vulnérabilité structurellement inscrite dans des formes de vie culturelles. Le mouvement même de la socialisation est paradoxal, en effet, dans la mesure où les hommes se vulnérabilisent en même temps qu'ils s'individualisent. Aucun dispositif génétique n'assure cette individuation des sujets humains qui, capables de parler et d'agir, passe par l'intégration à une communauté linguistique particulière, par un long processus de domestication ou de culture. La culture et la morale forment une couche protectrice, en quelque sorte, autour des individus et des communautés. Peter Sloterdijk en parle comme d'une «couveuse extra-utérine» : «*Le lieu spécifique de l'être humain possède les qualités d'un utérus externe aménagé par la technique dans lequel les êtres nés continuent à jouir des privilèges réservés à ceux qui ne le sont pas*». <sup>478</sup> Individualité et communauté partagent ainsi une origine commune, se forment et se maintiennent, co-originaires. Ce processus est complexe, affirme Habermas : «*Plus les structures d'un monde de la vie se différencient, plus clairement voit-on combien l'autodétermination croissante de celui qui est individué est enchaînée dans l'intégration de plus en plus forte au sein de dépendances sociales démultipliées. Plus l'individuation progresse, plus le sujet singulier s'imbrique dans un réseau toujours plus dense et en même temps plus subtil d'essences de protection réciproques et de besoins de protection*» <sup>479</sup>. La vulnérabilité rend nécessaire, en d'autres mots, le contrepois d'une régulation éthique : besoin de justice et d'amitié pour la survie de l'espèce et l'ordre intérieur de la vie commune, du vivre ensemble.

Ainsi des tâches essentielles dévolues à la morale - protection de l'intégrité morale, de la vitalité du sentiment et affirmation du respect réciproque. À ces deux nécessités éthiques correspondent d'ailleurs les deux principes correspondants de la justice et de la solidarité. Le premier principe repose sur l'idée de l'invulnérabilité de la personne; le second principe concernant la solidarité suppose la protection des rapports intersubjectifs de reconnaissance réciproque par lesquels les individus se maintiennent

---

<sup>478</sup> SLOTERDIJK, Peter: *La domestication de l'être*, Éditions Mille et une nuit, 2000, p. 55;

comme membres d'une communauté. C'est pourquoi, sans doute, il faut stabiliser conjointement ces deux fragiles instances compte tenu de l'impossibilité d'affirmer son identité isolément, pour soi-même et de soi-même. La protection de l'individualité et de la communauté forme bien, en dernière analyse, l'unité fondamentale du phénomène moral.

Mais encore faut-il réaffirmer le principe d'un individualisme responsable et une certaine atmosphère culturelle. Le débat philosophique sur la citoyenneté moderne ne peut éluder l'exigence profondément éthique de cette responsabilité primordiale de soi. Et s'il faut alléger la vie humaine de ses pesanteurs métaphysiques et de ses fausses nécessités historiques, il apparaît bien que l'analyse nietzschéenne élucide d'une façon pénétrante ce rapport problématique entre vie humaine et histoire, comme d'ailleurs, l'importance de l'histoire dans le développement des individualités. Si, en d'autres mots, la conscience moderne doit rompre avec le charme ou l'enchantement de la communauté traditionnelle, elle doit néanmoins pouvoir se rapporter à l'histoire sous différents modes et assumer, ce faisant, son engagement singulier dans l'histoire plus générale du monde. Mais une histoire à penser comme horizon de signification qui laisse tomber sa cape de plomb et ouvre le parcours aléatoire des possibles. Cet horizon n'a plus rien d'absolu, bien sûr, mais son statut reste encore à préciser.

### ***La responsabilité de soi.***

La méditation nietzschéenne sur l'histoire repose sur l'idée d'une ambiance vitale pour l'indépendance d'esprit. Elle établit une relation forte entre l'histoire et la vie : il faut savoir s'y référer sans affaiblir la joie de vivre native par laquelle l'existence ose et s'affirme. Ou l'histoire s'impose et rapetisse les ambitions et l'audace de vivre, ou elle sert une mémoire vivante et entre alors dans le jeu complexe des facultés. Tout converge, en définitive, vers l'idée d'un homme artisan des repères qui le conduiront au meilleur de lui-même, capable d'être à lui-même sa propre direction. Nietzsche porte la responsabilité de soi à sa plus haute expression, à ses visées les plus radicales.

---

<sup>479</sup> HABERMAS, Jürgen: *De l'éthique de la discussion*; Éditions Cerf, Paris, 1992, p. 20

L'homme en effet, comme d'ailleurs un peuple ou une civilisation, a cette faculté plastique exceptionnelle de croître et d'avancer dans la direction de ses ferveurs nouvelles, de transformer le dehors et le passé en sa propre substance et de le métaboliser en puissance d'action<sup>480</sup>. Capable d'un double retour à soi, par le corps et par l'esprit, il absorbe les événements, les épreuves et les expériences; il oublie comme pour fermer un horizon et le rapporter à soi. Ici le bonheur tient à cette précieuse ligne de démarcation entre lumière et obscurité, entre souvenir et oubli. Aussi, l'homme peut-il se décharger momentanément du passé, sentir de manière provisoirement *anhistorique*, à la manière d'une bête indolente pour qui chaque instant sombre dans le brouillard<sup>481</sup>. Il a même besoin de ce «*degré d'insomnie, de rumination et de sens historique où ce qui vit se détruit et finit par se perdre*»<sup>482</sup>. Une forme d'instinct lui indique alors quand il est bon d'avoir une sensibilité historique ou anhistorique: «*L'historique aussi bien que l'anhistorique sont bons pour la santé d'un individu, d'un peuple et d'une civilisation*»<sup>483</sup>.

Et si d'aventure les horizons sont trop flous ou mouvants, le caractère de l'homme s'amollit, incapable qu'il est de se situer et de s'éprouver. Il lui faut donc, au point de départ, une atmosphère spéciale, cette obscurité pleine mais sans horizon. Et à quoi sert l'oubli sinon à éviter l'excès d'histoire et à protéger d'un débordement du passé révolu sur le présent vivant. Cette forme de sensibilité anhistorique se présente donc comme un séjour préalable dans le brouillard d'où pourra se réaliser une sélection, et par elle, la formation de l'horizon nécessaire à son propre dépassement. L'évolution, prétend Nietzsche, n'est possible qu'au prix de cet effort sélectif préalable et du développement d'un sens suprahistorique.

Le point de vue nietzschéen sur la place de l'histoire dans la vie humaine rompt radicalement avec la vision progressiste kantienne de l'histoire humaine. Le monde de

---

<sup>480</sup> NIETZSCHE, Frederich : *Seconde considération inactuelle*, Classique Hachette, p. 15.

<sup>481</sup> NIETZSCHE, Frederich. *Sur l'histoire, Seconde considération inactuelle*. Classique Hachette. Texte intégral. 1996; p 13;

<sup>482</sup> Ibid, p. 15;

<sup>483</sup> Ibid, p. 16;

l'homme supra historique est en quelque sorte déjà achevé. L'histoire doit servir la vie et, à ce jeu vital pour l'individu et les peuples, la connaissance historique est insuffisante voire dangereuse. Et si l'homme historique attend son salut d'un itinéraire précis, l'homme supra historique refuse, tout à l'opposé, de s'inscrire dans cette logique linéaire. Le point de vue suprahistorique remédie en quelque sorte à toute référence servile au passé des autres. Il faut savoir s'élever jusque-là et réaliser le caractère imprévisible des choses et des événements. Aussi est-ce bien l'esprit humain qui, créateur et artiste avant tout, introduit « *une unité de plan dans les choses, dès lors qu'elles n'en possèdent pas* »<sup>484</sup>. Le savoir prédictif touche ici sa limite ultime dans la mesure où la valeur de l'histoire réside précisément dans le traitement du neuf.

C'est donc à ce titre que l'homme peut se rapporter à l'histoire de différentes manières selon son niveau de créativité et d'originalité. Soit, l'histoire a valeur *monumentale* éternisant la grandeur et libérant des modèles de référence puissants et inspirants. Elle est alors riche en enseignements puisque constituée d'épisodes mémorables, du combat des individualités fortes qui s'enchaînent comme autant de moments forts de cette humanité au parcours incertain. C'est cette grandeur assumée par des têtes fortes ou des âmes héroïques qui rôdent encore dans l'histoire inspirant les esprits créatifs et animés d'un profond désir de vivre. Elles ont valeur d'exemple à imiter et tiennent éveillés les esprits vifs et ambitieux. Mais l'histoire monumentale, creuset des actions héroïques, peut s'avérer pernicieuse dans la mesure où elle « *trompe à coup d'analogies, incite par des apparences séduisantes le courageux à la témérité, le croyant au fanatisme* ».<sup>485</sup>

L'histoire *antiquaire*, autre manière de se rapporter au passé, répond, pour sa part, au besoin de garder et de vénérer. L'homme antiquaire a l'âme conservatrice et pleine de vénération. L'attachement antiquaire au passé et l'identification aux ancêtres atteste d'un enracinement communautaire éventuellement problématique mais toujours il protège contre une quête cosmopolite insensée. Mieux vaut, par analogie, le confort de l'arbre enraciné. Étroit cependant, ce sens antiquaire n'est jamais qu'un champ de

---

<sup>484</sup> Ibid. p. 59

vision restreint : « *la plus grande part lui échappe, et le peu qu'il voit, c'est de trop près et de manière trop parcellaire* »<sup>486</sup>. Il faut alors craindre et repousser la fureur collectionneuse et le désir sclérosant du vieux qui alors accueillera la nouveauté en ennemie, altérera la sensibilité historique. La dépréciation, par conséquent, des êtres en devenir induira l'impossibilité d'engendrer, retenant à terme la force de tout élan pour le neuf : « *le fait accompli de l'ancienneté accouche au présent de l'exigence de la pérenniser* »<sup>487</sup>. Le sens historique, dans sa forme la plus évoluée, a d'ailleurs tout à voir avec la puissance critique : le passé doit comparaître, toute chose naissant et devant disparaître un jour. Aussi, *l'histoire critique*, attitude critique par rapport à l'histoire d'un individu ou d'un peuple, doit-elle avoir la sagesse d'admettre ou d'anticiper que, ce qui prend place aujourd'hui à l'encontre du déjà là, sera éventuellement première relativement à ce qui adviendra dans l'avenir. Bref, la surdétermination historique embarrasse l'âme humaine, force vive qui demande à se déployer au présent et selon sa dynamique propre. Cette surcharge ou cet excès a des effets puissants et pernicious sur la personnalité dès lors craintive et incertaine.

Aussi, Nietzsche déplore-t-il l'inauthenticité et le déficit moderne des personnalités libres qui seraient, par définition, « *vigilantes envers elles-mêmes, envers les autres, en parole et en actes* »<sup>488</sup>. La culture historique dans sa forme actuelle gomme les besoins vitaux et rend incapables de se mesurer au passé. Dérégulant les sentiments et la réceptivité par rapport à l'histoire, elle dispose à une sujétion à l'histoire qui alors indique aux personnalités passives ce qu'il faut ressentir et quel rôle tenir. Cette cassure entre l'homme et son registre historique reste donc toujours tragique et dévitalise l'esprit créateur. Aussi, la maturité individuelle ou collective a-t-elle besoin d'une atmosphère fertile tout à fait étrangère d'ailleurs *au respect inconsidéré des objectifs du temps*. Grief philosophique déjà connu contre la mentalité utilitaire et la science historique qui vulgarise le savoir auprès d'une masse apatride doutant de ses propres façons de faire et de penser. Mise à mal du jugement.

---

<sup>485</sup> Ibid, p. 33;

<sup>486</sup> Ibid, p. 33;

<sup>487</sup> Ibid, p. 34;

<sup>488</sup> Ibid, p. 49;

D'où la pertinence d'opposer l'enfance robuste et audacieuse du genre humain à la vieillesse qui fait passivement les comptes, dresse des bilans et cultive l'histoire plutôt que la faire. L'idée est certes radicale mais elle traduit bien la profondeur de l'engagement et le désir de vivre qui sont en cause ici : «*L'enfant est innocence et oubli, un recommencement, un jeu, une roue qui se meut d'elle-même, un premier mouvement, un oui sacré. Oui, au jeu de la création, mes frères, il faut un oui sacré : alors l'esprit veut sa volonté, celui qui est perdu au monde gagne son monde*». <sup>489</sup> Le *memento mori*, ce « tu dois un jour mourir » hérité du Moyen-Age : une façon désespérante de voir les choses et le présent. Il faut lui préférer le *momento vivera* plus près de cette affirmation intrépide des forces de vie. La responsabilité de soi requiert cet éprouvant et décisif passage du « tu dois » au « je veux », un certain devoir, un statut pour ce devoir-là qui ne saurait s'imposer de l'extérieur, qui s'assume et se décline à la première personne. Croisement étonnant des perspectives, Nietzsche se rend ici à la rencontre de Kant.

Aussi, doit-on ranger le cynisme au compte des pathologies culturelles modernes. Il recouvre une attitude fataliste devant la vie : « *Il fallait que les choses en viennent là où elles en sont à présent et que l'homme devienne cela, pas autre chose que ce qu'il est devenu* » <sup>490</sup>. La personnalité moderne doit se libérer du poids de cette fausse fatalité, de ces « il faut » multiples et confortables. Le plaidoyer nietzschéen en faveur de l'individualité, créatrice par définition, repose en fait sur une sévère critique de la modernité, sur la crainte qu'elle ne réserve à l'homme un climat médiocre et dévitalisant, des *fraternités exploiteuses*, comme d'ailleurs, des formes de vie collectives trop étroitement utilitaires.

L'esprit libéral authentique ne saurait donc trembler devant le passé. Foncièrement indépendant et soutenant sa mémoire d'une atmosphère plus saine, il refuse de baisser la tête. Tout le contraire, en fait, de l'homme dévitalisé et accordé à une morale d'appoint qui, loin d'honorer la modernité, serait en fait un spécimen désolant de

---

<sup>489</sup> NIETZSCHE, Frederich: *Ainsi parlait Zarathoustra*; Union générale d'Éditions, 1958, p. 26-27;



l'humanité : doux et souple, il prend tout objectivement, « *jamais en colère, jamais avec amour, tout au concept* »<sup>491</sup>. Bref, il faut sauver la conscience moderne – celle de la jeunesse notamment - et ses espoirs les plus fous. Entendre lucidement ce que l'histoire dit à l'homme, à savoir : *Sois un homme et ne me suis pas!*

Encore faut-il, conclut Nietzsche, « *une grande puissance créatrice, une manière féconde de dominer les choses, de s'enfoncer avec amour dans les données empiriques* »<sup>492</sup>. L'illusion d'objectivité est, à cet égard, dangereuse rendant l'homme plus mauvais et plus injuste. Le désir de justice est certes noble et respectable, la justice contenant en elle-même « *les plus hautes et les plus rares vertus* »<sup>493</sup> mais elle suppose une attitude humaine particulière inspirant générosité et sens de l'équité. L'homme juste, généreux et équitable par force de caractère, « *se situe à hauteur solitaire et fait de lui le plus respectable spécimen du genre humain. Il est capable d'endurer son humanité et de se déchirer tragiquement pour une vertu impossible* ». <sup>494</sup> L'enjeu est ici décisif pour la vie démocratique dans la mesure où la justice exige, non pas tant des passifs accordés, que des natures fortes, prêtes à rompre avec toute logique de la servitude, à risquer la justice.

Rien dans ce contexte, pour le dire dans les termes de Rawls qui termine la marche ici , ne pourra justifier la confiscation du jugement politique du citoyen: «*Des êtres égaux acceptant et appliquant des principes raisonnables n'ont pas besoin d'autorité au-dessus d'eux. À la question Qui doit décider? La réponse est : tous doivent décider, chacun réfléchissant par lui-même, et, avec du bon sens, de la courtoisie et de la chance, on arrive souvent à de bons résultats. Dans une société démocratique, donc, il est reconnu que chaque citoyen est responsable de son interprétation des principes de la justice et de sa conduite en conséquence*». <sup>495</sup>

---

<sup>490</sup> Ibid, p.84;

<sup>491</sup> Ibid, p.80;

<sup>492</sup> Ibid p. 61;

<sup>493</sup> Ibid, p. 55;

<sup>494</sup> Ibid, p. 56;

<sup>495</sup> Ibid, p. 429;

L'engagement politique authentique – l'idée normative sous-jacente qui a inspiré jusqu'ici l'ensemble de notre démarche - suppose la possibilité de faire appel au sens de la justice des individus et de la société. Il faut une histoire vivante et une communauté politique concrète ordonnée au principe du juste, comme d'ailleurs des individus forts et perspicaces pour apercevoir les défaillances toujours possibles d'une majorité oublieuse de ses propres principes. L'accord politique, au sens précédemment indiqué par Rawls, ne peut donc s'annexer comme son propre prolongement, le jugement individuel sur la justice et l'effectivité des principes, le citoyen conservant, en définitive, la prérogative d'un jugement autonome sur les lois. Et c'est bien le jugement qui agit ici comme ressort ultime de la liberté et de l'amitié civique.

Que retenir de tout cela, sinon que la dignité d'une vie authentiquement humaine se décline en plusieurs registres et qu'elle se singularise, en dernière analyse, par ce mode de pensée distanciée en regard des conditions présentes et des perspectives particulières. Et s'il est vrai que la vie de l'individu et celle de la communauté ont besoin de cette double tendance à l'identification et à la distanciation, il faut néanmoins ménager un espace symbolique où s'exerce une forme ou l'autre de pensée distanciée mais tout autant disposée à des actes collectifs. C'est redire la puissance du jugement dans la définition impartiale des principes raisonnables et acceptables pour tous. Le prix de la condition humaine se paie ici d'une seule monnaie : l'engagement politique des citoyens dans l'élaboration d'un monde commun. Ce monde-là se soutient, en dernière instance, d'une faculté éminemment éducable. Il fait de chacun d'eux, pour le dire d'un mot, un réalisateur de relations et un obligé du monde.

## *Conclusion*

«*C'est parce que nous avons à défendre le droit à la solitude de chacun que nous ne serons plus jamais solitaires*». Cette citation inaugurale de Camus définit l'enjeu central de notre recherche portant, pour l'essentiel, sur cette question du lien humain, toujours complexe, parfois même improbable, dans sa dimension essentiellement politique. Aussi, avons-nous examiné les conditions philosophiques et pratiques du lien de citoyenneté depuis le double principe de dissolution *et* de fusion communautaire inscrit au cœur même de la vie sociale ou proprement politique, *l'insociable sociabilité* humaine, pour l'exprimer en termes kantien. Comment alors faire vivre ensemble cette solitude foncière de l'être humain et l'irréductible solidarité qui forcément le lie à ses semblables? C'est là relever – pour d'ailleurs la réhabiliter – la dimension plus fondamentale du désir dans son rapport toujours hautement problématique à l'esprit communautaire : celui-ci ne peut-il advenir que de l'aliénation radicale de celui-là? La quête interminable de l'entre-deux qui sépare et rapproche des autres chevauche ici le désir d'unité.

Aristote comme d'ailleurs Spinoza ont précisément fait des sentiments, des passions et de l'imaginaire politique une force constituante de la vie citoyenne. Si bien que l'investissement productif des affects, au fondement même du lien humain, ne va pas sans l'élaboration sans cesse reconduite des réseaux d'appartenance. Mais, le monde humain est autre chose encore. Il est le lieu symbolique de la confrontation des désirs et des consciences agissantes : désir fondamental d'auto-conservation; désir de l'utilité propre; désir moderne, surtout, d'appropriation des éléments constitutifs de l'individualité. La philosophie politique enrichit ses propres perspectives, dans la voie d'ailleurs ouverte par Aristote, de la saisie au moins intuitive des tonalités affectives plurielles des hommes. Aussi, tout être désirant a-t-il le droit d'obéir à sa propre nécessité, d'augmenter la vitalité, la richesse et la complexité de son existence. On reconnaîtra ici le principe spinoziste d'un individualisme radical : aucun individu ne peut *être* à la place d'un autre et affirmer pour lui sa propre puissance d'être: **aucune**

communauté ne peut le décharger significativement du poids de son existence, le dispenser de l'obligation de comprendre et de juger le monde. Le conatus spinozien, instance fondamentale du désir de persévérer, puissance indestructible d'agir et de sentir, a fourni le postulat de base de l'ensemble de notre démarche.

Mais si foncièrement individuel que soit le désir humain, il nous a semblé devoir reconnaître et admettre aussi la puissance des attachements primordiaux dans le développement de l'identité psychologique, sociale ou politique: tout être humain naît dans une communauté historique particulière s'insérant, de facto, dans l'expérience à la fois nécessaire et définitive de l'appartenance sociale qui alors le préserve de l'assimilation totale, lui assure fierté et sécurité. L'identité qu'il forge de cette rencontre inaugurale avec les autres est dès lors indissociable des contenus culturels qui devancent et structurent, jusqu'à un certain point, sa propre individualité. C'est tout le système des désirs qui s'ordonne ainsi à l'intérieur du cadre de vie communautaire, espace circonscrit et familial opérant comme support essentiel de signification et de communication. Lieu d'une inscription dans l'univers de la représentation, il fournit à l'individu, en définitive, ce carrefour symbolique indispensable à la rencontre de la pensée collective et de la pensée individuelle. Ces réalités anthropologiques abondamment discutées et documentées par les sciences humaines soulèvent cependant le problème de l'unité de cette culture, de la définition d'une identité collective et de ce que les individus, en tant qu'ils sont citoyens et donc au-delà de leurs différends irréductibles, ont véritablement en commun.

Or, les termes du débat qui oppose libéraux et communautariens sur la façon par laquelle l'individu s'insère dans sa communauté culturelle et la nature du rapport qu'il entretient avec elle, délivrent deux représentations différentes de la citoyenneté: ou l'instance communautaire est externe à l'individu toujours foncièrement autonome et alors la citoyenneté renvoie à une dimension marginale dans la vie des individus; ou elle incarne une identité collective et des valeurs communes, auquel cas, le citoyen, par identification politique, accepte d'en défendre la pérennité. Communauté constitutive contre communauté associative ou contractuelle. L'alternative est

classique : soit il faut concevoir la socialité politique comme rassemblement volontaire d'individualités raisonnables distinctes, soit plutôt envisager une communauté vivante livrant ses fruits culturels et disposant les individus à des liens d'attachement aussi complexes que puissants.

Le problème philosophique dont nous nous sommes alors principalement inquiétée est celui de la surdétermination historique susceptible d'aliéner l'individu et de déposséder le citoyen moderne de ses capacités critiques. Si, en effet, le devenir humain passe par un processus civilisateur, ce dernier est par ailleurs redoutable au sens où la tradition et l'esprit grégaire en imposent à l'individu. Il faut donc attendre et espérer, nous semble-t-il, un détachement de la tradition et des morales instituées. Nous avons alors considéré que cette dynamique identitaire, qui toujours témoigne de la profondeur et de la qualité humaine des liens politiques n'est sans doute pas aussi versatile que le prétendent les philosophes libéraux, mais par ailleurs moins prégnante et déterminante que l'affirment les communautariens. Si quelque chose est en effet *donné* dans l'identité nationale ou culturelle, autre chose est aussi vraisemblablement *voulu* qui s'autorise d'une certaine flexibilité des identifications, condition par ailleurs essentielle du développement de la conscience civique.

Ce qui a conduit à faire porter la réflexion sur ce qui nous semblaient être les deux axes majeurs de la citoyenneté moderne: *l'identification politique* participant d'une dynamique d'attachement à une communauté historique et culturelle et *l'appropriation critique* reposant sur le principe de l'individualisme moral. C'est pourquoi nous avons entrepris de préciser les termes du passage d'une éthique du désir telle qu'établie durablement dans la philosophie spinoziste, à la nécessité logique du principe citoyen, celle que nous retrouvons dans la contribution non moins décisive de Rousseau. Nous ne naissons pas citoyen, nous le devenons, disait déjà Spinoza. Rousseau prolonge et enrichit cette première pensée de la citoyenneté, amalgamée à une théorie du désir, par le principe d'un acte révolutionnaire – contractuel en l'occurrence - qui structure l'esprit civique du citoyen. Comme si la condition humaine était départagée en une double dimension de l'homme privé et du

citoyen contractant. L'intérêt pour Rousseau s'explique précisément par ce double statut que doit affronter simultanément la personnalité moderne en s'engageant dans un audacieux processus de sublimation de l'homme privé en citoyen. De quoi est faite la conscience civique du citoyen moderne? Quelles exigences du vivre-ensemble doit-elle, par essence, rencontrer? À quelles conditions les hommes sont-ils rationnellement gouvernables?

L'approche universaliste rebute, par définition, à l'idée de communauté constitutive reposant sur de trop chaudes solidarités; la position romantique s'en accommode pour des considérations de pratiques culturelles structurantes. Mais en cas de collision entre les deux, lequel des héritages culturels ou des principes contractualistes aura préséance sur l'autre? Peut-on vouloir l'affaiblissement des exigences théoriques et des normes universelles, ou celui plutôt de l'ordre traditionnel existant?

Rawls a, de notre point de vue, élaboré le cadre normatif le plus pertinent pour résoudre ces différents dilemmes. Quelle autre valeur que celle de la justice peut, en effet, le mieux ordonner le vivre ensemble toujours problématique des hommes? Nous avons réalisé, à la lumière de la controverse qui l'oppose à Sandel, que cette théorie libérale loin de soutenir une représentation d'un individu désancré, désaffilié, d'un *moi désengagé* maintient le principe de l'engagement politique du citoyen et reconnaît la puissance et l'extrême pertinence des attachements. À la condition de rétablir, ce faisant, une distinction sémantique qui semblait faire défaut dans ce débat qui nous occupe entre *attachement identitaire* et *engagement politique*. Nous avons repéré dans cette théorie une philosophie politique qui accorde très explicitement l'individualisme moral aux impératifs de la solidarité communautaire.

Rawls ne joue pas à proprement parler le Droit contre la Tradition, la rationalité juridique contre la sensibilité historique des hommes. Il les installe dans son système à deux niveaux comme deux instances irréductibles de la vie en société : le premier niveau plus impartial des principes communs, le deuxième niveau, privé celui-là, des conceptions de la vie bonne et des projets de vie particuliers. On reconnaîtra

toutefois, pour en admettre la pertinence, la primauté de la justice et du droit comme le seul moyen efficace et légitime qu'ont les hommes de s'imposer un ordre et de favoriser la concorde qui aura pour nom ici l'amitié civique.

Aristote, contre toute attente, inspire le raisonnement rawlsien, lequel s'enrichit paradoxalement de la perspective kantienne. L'amitié civique qui toujours en appelle à la liberté et à la rationalité du choix, a aussi tout à voir avec les notions de justice et de droit. Rawls nous livre alors, non seulement une théorie rationnelle et cohérente de la justice, mais une théorie sous-jacente pertinente du lien social et politique eu égard aux deux principes de liaison et de déliaison qui sourdent au plus profond de la vie humaine.

Mais le concept de l'amitié civique – tout ancien et séduisant qu'il puisse paraître – n'en demeure pas moins problématique dans la mesure où il reste rivé au schéma de la fraternisation et de l'ethnisation de l'espace public. Écueil théorique que Rawls a d'ailleurs évité implicitement et dont les vues demeurent pour nous les plus pénétrantes dans la mesure où il assume une pensée de l'amitié en solidarité avec les autres. Nous avons voulu soupeser cependant, par delà le détour critique du concept, en quel sens il pouvait encore traduire pour nous une vérité du politique; voir en quel sens l'engagement dans l'amitié peut être transposable comme engagement politique. Nietzsche, et après lui Derrida, ont fourni les principaux «matériaux de déconstruction» du concept dans sa version inaugurale, aristotélicienne en l'occurrence. Cette révolution conceptuelle, l'impensé en quelque sorte de la théorie rawlsienne, substitua à *l'intime fréquentation des meilleurs* l'idée d'une distance sacrée entre les êtres. *Distance convenable* surtout qui pourrait bien pourvoir la vie politique, voire communautaire dans son ensemble, du paradigme qui lui faisait jusque là défaut. Nietzsche réhabilite la solitude dans l'amitié. Celle-ci est, par essence, stellaire, pliant d'ailleurs sous la double logique de l'inconscient et du mensonge.

Lequel, d'Aristote ou de Nietzsche a une vision plus réaliste des rapports humains et donc de l'amitié, cette autre façon d'aimer? La question philosophique de savoir si c'est en communauté ou plutôt seul que l'être humain est le plus près de ce qui lui est essentiel a de toute évidence, pour nous penché vers l'amitié aristotélicienne telle que reprise et retravaillée par Rawls. L'amitié par choix réfléchi propre au vivre-ensemble, plus ou moins sentimentale, utile ou plaisante, reste un mode d'expérience possible et souhaitable dans la mesure où il s'agit toujours en définitive d'un amour de l'homme en tant qu'homme. Un amour principiel du monde, pour le dire en termes arendtiens.

Que faire alors de la figure de l'ennemi si tant est que faire disparaître l'ennemi revient à faire disparaître l'ami? Il nous a semblé nécessaire, par refus d'une conception naïve ou radieuse de la vie politique, d'examiner cette nécessité dialectique, une théorie de l'ennemi en contrepoint d'une théorie de l'amitié. Ce qui explique l'insistance mise sur la contribution schmittienne. Cette théorie inédite de l'ennemi est pertinente dans la mesure de son orientation proprement anthropologique. Comment nier le phénomène de l'hostilité entre les humains? Les affrontements de tout ordre, les conflits ethniques et les guerres nationales nous rappellent avec suffisamment d'insistance cette réalité tragique. Et sans doute faut-il, comme le pensa Schmitt, assumer une claire conscience de la conflictualité naturelle des affects. Mais faut-il en rester là? Il semble bien que l'humanité – Kant parlerait d'une ruse de la nature – ait réglé à sa façon la gravité, l'éventualité ou l'effectivité des antagonismes destructeurs. L'éducation et la culture y puisent là, en effet, tout leur sens. L'amitié civique – comme l'a fait voir Nietzsche et avant lui Rousseau et Spinoza – est une forme positive de paix sociale reposant, non pas sur l'apathie ou le désengagement des citoyens, mais une force prudente du caractère. Une paix sociale qui, à tout bien considérer, suppose et implique à sa face même le principe de la justice.

Reste encore à organiser rationnellement ce vivre ensemble. Et en complément – si la chose était encore nécessaire – de la solution rawlsienne, celle de l'instauration d'un



espace politique ouvert à la pluralité appelant certaines conditions philosophiques et politiques incontournables. Il doit, en outre, être allégé de ses pesanteurs aussi bien métaphysiques qu'historicistes et donc s'accorder explicitement à un certain rationalisme critique. Le plaidoyer arendtien radicalise d'une certaine façon cette exigence philosophique et politique d'une société ouverte et participe aux manœuvres modernes visant à libérer l'espace public de ses formes politiques autoritaires. Aussi, récuse-t-on après Arendt - et pourquoi pas Popper - le mythe du destin historique des sociétés qui, traduite sur le plan politique, en appelle à une planification collectiviste et à la limite totalitaire de la vie des hommes. Le danger est donc ici celui d'un décisionnisme totalitaire appauvrissant, la mentalité dominatrice inhibant, à terme, les capacités critiques des hommes. La démocratie véritable supporte mal, en effet, cette politique de la domination dont Spinoza avait lui-même déjà aperçu les limites et que Arendt réitère dans sa théorie de l'espace public. Il faut cette approche plus judicieuse du politique dans la mesure où elle autorise la contribution plurielle des citoyens et une ouverture à l'innovation.

Or, si tout en politique se dit sur le mode polémique, la vie politique authentique de toute communauté tient vraisemblablement au choix d'une méthode non violente, d'une méthode qui neutralise les rapports de force ou la loi du plus fort. S'oppose alors aux formes barbares de résolution des conflits, le principe la discussion publique plus apte à surmonter les conflits, à concilier les idéaux multiples et les préférences idéologiques qui travaillent et tourmentent de manière récurrente l'espace public. Le citoyen devient ainsi formellement convoqué au respect des règles, valeurs ou principes qui ont permis la coexistence pacifique des différentes traditions qui composent désormais sa culture d'appartenance et lui confèrent, ce faisant, son caractère multiforme. Comme si cet espace, d'entrée de jeu historique, demandait à être compris mais rationnellement assumé par ceux qui s'y accomplissent. La participation à la discussion publique s'avère donc à terme nécessaire à la vie civique et c'est ce qui donne sens précisément à l'éducation du citoyen moderne, personnage juridique central de l'État de droit. Ce qui suppose, au point de départ, non seulement l'obéissance aux lois dans la mesure de leur légitimité, mais aussi, l'exercice éclairé du jugement

politique en regard de ces lois. Le citoyen, ce *gouvernant en puissance*, contribue donc ainsi à la formation de l'opinion publique en assumant la fonction interprétative qui lui revient de plein droit.

Le principe communautaire s'avance ainsi, pour l'individu-citoyen, dans les termes d'une parole singulière parmi d'autres; ce qui est mis en jeu s'apparente alors à véritable éthique de la raison politique par un travail d'émancipation de la volonté de la force du désir. Injonction, d'ailleurs présentée précocement à l'enfant, d'honorer les exigences proprement humaines d'une liberté responsable. Les philosophies de l'éducation ne disent pas autre chose, insistant pour la plupart sur la nécessité de prémunir la volonté contre la puissance intrinsèque des désirs. Les inclinaisons, pour naturelles et spontanées qu'elles soient, rencontrent dans le développement même de la personnalité humaine, cette fameuse contre force, la libre volonté suffisante pour les développer ou les réduire, conformément aux exigences de la raison. Comment pourrait-il en être autrement? Ce processus serait cependant insuffisant, sinon inopérant, s'il ne s'accompagnait de l'instauration d'une société civile et d'une puissance légale ordonnée sur le principe de la justice et seule capable de réguler les antagonismes destructeurs. Non Éros n'a pas déserté le monde. Cette force qui tient ensemble a pris dans la présente recherche les allures de l'amitié civique, le visage métaphysique de l'ami des hommes. Qu'est-ce que l'amitié civique - l'amour du monde - sinon la traduction positive des affects dans l'ordre politique. Elle naît du principe d'une socialité politique engagée bien que distanciée, tout en légitimant par sa propre logique l'idée centrale de la coopération et du point de vue régulateur de la justice.

L'organisation du vivre ensemble politique sous l'égide d'un principe aussi universel et abstrait que celui-là laisse peut-être perplexe à plusieurs égards mais quel autre principe que celui de l'amitié civique peut fournir son impulsion vitale à une communauté politique viable d'un point de vue démocratique? C'est pourquoi il nous est apparu pertinent de soutenir cette thèse centrale, selon laquelle, individualité et solidarité peuvent se rencontrer en ce lieu précis d'un nécessaire retournement des

consciennes individuelles par quoi la pensée s'ouvre sur l'expérience morale du monde et dispose à des actes collectifs. Ainsi peut-on parler d'une disposition à l'amour dans sa dimension politique : respect de soi et amour de la liberté, désir de justice et souci des autres. Amour du monde principiel, en quelque sorte, qui rend à nouveau disponible à la réflexion un concept pivot pour penser notre modernité politique.

Le reste est silence...



*Ritha Cossette*

## Bibliographie

- ABDELKÉBIR, Khalibi : *Le contrat blanc* dans *Le Nouvel Observateur*; Décembre 2000 et janvier 2001, no 42;
- ALAIN : *Propos sur le pouvoir*; Éditions Gallimard, 1985;
- ACHER, William : *Jean-Jacques Rousseau écrivain de l'amitié*;
- ARENDT, Hannah : *Condition de l'homme moderne*, Éditions Calmann Lévy, 1983;
- ARENDT, Hannah : *Considérations morales*; Éditions Payot & Rivages, 1996;
- ARENDT, Hannah : *La crise de la culture*; Éditions Gallimard, 1972;
- ARENDT, Hannah : *Le concept d'amour chez St-Augustin*, Bibliothèque Rivages, 1996;
- ARENDT, Hannah : *Qu'est-ce que la politique?*; Éditions Seuil, 1993;
- ARENDT, Hannah : *Juger, Sur la philosophie politique de Kant*; Éditions Seuil, 1991;
- ARENDT, Hannah : *Vies politiques*; Éditions Gallimard, 1974;
- ARENDT, Hannah : *Eichmann à Jérusalem*; Éditions Gallimard, 1991;
- ARENDT, Hannah : *Le système totalitaire*; Éditions du Seuil, 1972;
- ARENDT, Hannah : *Penser l'événement*; Éditions Belin, 1989;
- ARENDT, Hannah : *Sur l'antisémitisme*; Éditions du Seuil, 1984;
- ARISTOTE : *Éthique à Eudème*, Éditions Agora, Pocket, 1999;
- ARISTOTE : *Éthique de Nicomaque*, Éditions Garnier Flammarion, 1965;
- ARISTOTE : *Les politiques*, Éditions Garnier-Flammarion, 1990;
- ARISTOTE : *Rhétorique des passions*; Éditions Rivages Poche, 1989;
- AUDARD, Catherine; *Le respect, de l'estime à la déférence : une question de limite dans Le respect*; Éditions Autrement, 1993;
- BAERTSHI, Bernard : *La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne*; Éditions Presses Universitaires de France, 1995;
- BALANDIER, Georges : *Anthropologie politique*; Éditions Ballard , 1967;
- BERTAND, Michèle : *Spinoza et l'imaginaire*; Éditions Presses Universitaires de France, 1983;
- BEINER, Ronald : *Hannah Arendt et la faculté de juger dans Juger, sur la philosophie politique de Kant*; Éditions Seuil, 1991;
- BESNIER, Jean-Michel : *L'éloge de l'irrespect dans Le respect*, Éditions Autrement, 1993;
- BIBO, Istvan : *Misère des petits États d'Europe de l'Est*; Éditions Albin Michel, 1993;
- BLOCH, Olivier : *Spinoza au XXe siècle*; Éditions Presses Universitaires de France, 1993;

BOLTANSKI, L : *L'amour et la justice comme compétence*. Trois essais de sociologie de l'action; Éditions Métailié, Paris 1990;

BONNIOT de RUISSELET, Jacques : *Un autre moi m'aime* dans Le Nouvel Observateur; Décembre 2000 et janvier 2001, no 42;

BOURDIEU, Pierre : *La distinction*; Editions. Minuit, 1979;

BUFFAULT, Anne-Vincent : *L'exercice de l'amitié, pour une histoire des pratiques amicales au XVIII et XIX siècles*; Éditions Seuil, 1942;

BRUNN, Alain et collaborateurs : *L'amitié*; Éditions Garnier Flammarion, 2001;

CAILLÉ, Alain : *Ce que parler ne veut pas dire*; Revue M.A.U.S.S; Éditions la découverte, 1993;

CAMUS, Albert : *Le mythe de Sisyphe*; Éditions Gallimard, 1942;

CANTO-SPERBER, Monique : *Cet obscur objet du désir* dans Le Nouvel Observateur; Décembre 2000 et janvier 2001, no 42;

CARRIERE-D'ANCAUSSE, GIRARDET et al : *Nationalisme et nationalismes contemporains*; Revue française, Science politique, Vol. 3, juin 1965;

CASSIRER, Ernst : *La philosophie des Lumières*; Éditions de Minuit;

CHAMPAGNE, Patrick : *Le sens commun : faire l'opinion, le nouveau jeu politique*; Éditions Minuit, 1990;

CEDRONIO, Marina : *Hannah Arendt : Politique et histoire*; Éditions L'Harmattan, 1999;

CEDRONIO, Marina : *Modernité, Démocratie et Totalitarisme*; Éditions Klincksieck, 1996;

CHANTEUR, Janine : *La nation et ses démons*; Éditions Presses Universitaires de France, Revue Philosophie politique no. 8, La nation, 1997;

CHÂTELET, François : *Platon*; Éditions Folio, 1972;

COLAS, Dominique : *La pensée politique*; Éditions Larousse, 1992;

CONCHE, Marcel : *Analyse de l'amour et autres sujets*, Éditions Presses Universitaires de France, Perspectives critiques, 1997;

CONCHE, Marcel : *Le fondement de la morale*, Éditions Presses Universitaires de France, Perspectives critiques, 1993;

CONSTANT, Benjamin : *Écrits politiques*, Éditions Gallimard, 1997;

COURTINE-DENAMY, Courtine : *Hannah Arendt*; Éditions Belfond, 1994;

DEBRAY, Régis : *L'État séducteur*; Éditions Gallimard, 1993;

DELEUZE, Gilles : *Philosophie pratique*; Éditions Minuit, 1981;

DELEUZE, Gilles : *Spinoza et le problème de l'expression*; Éditions Minuit, 1968;

DELRUELLE, Édouard : *Le consensus impossible, Le différend entre éthique et politique chez Hannah Arendt et Jurgen Habermas*; Éditions Ousia, 1993;

DERRIDA, Jacques : *Politiques de l'amitié*; Éditions Galilée, 1995;

DUMONT, Louis : *Essais sur l'individualisme*; Éditions du Seuil, 1983;

DWORKIN, Ronald : *La communauté libérale* dans Libéraux et communautariens de A. Berten, P. Da Silveira et H. Pourtois; Éditions Presses Universitaires de France, 1997;

DWORKIN, Ronald : *Le libéralisme* dans Libéraux et communautariens de A. Berten, P. Da Silveira et H. Pourtois; Éditions Presses Universitaires de France, 1997;

ELIAS, Norbert : *Engagement et distanciation*, Éditions Agora Fayard, 1983;

ÉLIAS, Norbert : *La société des individus*, Éditions Pocket, Éditions Fayard, 1987;

ELLUL, Jacques : *Histoire de la propagande*, Éditions Presses Universitaires de France, Paris, 1967;

ESPOSITO, Roberto : *Communitas*; Éditions Presses Universitaires de France, 2000;

ETCHEGOYEN, Alain : *La démocratie malade du mensonge*; Éditions Bourin, 1991;

FOLLON, Jacques et McEVOY, James : *La sagesse de l'amitié*; Éditions universitaires Fribourg, 1997;

FINKIELKRAUT, Alain : *La sagesse de l'amour*; Éditions Gallimard, 1984;

FINLEY, Moses : *Démocratie antique et démocratie moderne*; Éditions Payot, 1976;

FURET, François : *Le passé d'une illusion*; Calmann-Lévy; Éditions Robert Lafond, 1995;

GADAMER, Hans : *Langage et vérité*, Éditions Gallimard, 1987;

GIDDENS, Anthony : *La constitution de la société*; Éditions Presses Universitaires de France, 1987;

GUILLEBAUD, Lean-Claude : *La refondation du monde*; Éditions le Seuil, 1999;

HAESLER, Aldo : *La preuve par le don* dans M.A.U.S.S, *Ce que donner veut dire*, Éditions La Découverte, Paris 1993;

GRAS, Alain : *Le nouvel espace public*; Éditions Hermès 4, CNRS, 1989;

HABERMAS, Jurgen : *De l'éthique de la discussion*, Éditions Cerf, 1992;

HÉRAUD, G : *Qu'est-ce que l'ethnicisme?*; Éditions Nalannes-le-Charleroi, 1967;

HOBBS : *Du citoyen, Principes fondamentaux de la philosophie de l'État*; Éditions G. Mairé, 1996;

HOOGAERT, Corinne : *Persuasion, communication et questionnement* dans Argumentation et questionnement; Éditions Presses Universitaires de France, 1996;

HUME, David : *L'entendement humain*; Éditions Aubier, 1947;

HUME, David : *L'homme et l'expérience*, textes choisis, Éditions Presses Universitaires de France, 1967;

IGNATIEFF, Michael : *L'honneur du guerrier*, Édition Les Presses de l'université de Laval, La découverte, 1999;

KAMBOUCHNER, Denis : *La culture* dans Notions de philosophie III, Éditions Gallimard, 1995;

KANT, Emmanuel : *Doctrine de la vertu*; Éditions J. Vrin, 1996;

KANT, Emmanuel: *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*; Éditions Vrin, 1999;

KANT, Emmanuel: *Idée pour une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*; Éditions J. Vrin, 1999;

KANT, Emmanuel: *Critique de la faculté de juger*; Éditions Garnier-Flammarion, 1995;

KANT, Emmanuel : *Opuscules sur l'histoire*; Éditions Garnier Flammarion, 1990;

KANT, Emmanuel: *La raison pratique*; Éditions Presses universitaires de France, 1968;

KANT, Emmanuel : *Traité de pédagogie*; Éditions Hachette, 1981;

- KORICHI, Mériam : *Les passions*, Corpus; Éditions Garnier Flammarion, Paris, 2000;
- KRISTEVA, Julia: *Le génie féminin* Tome I: Hannah Arendt; Éditions Fayard, 1999;
- KYMLICKA, Will : *Le moi désengagé* dans Libéraux et communautariens de A Berten, P da Silveira et H. Pourtois; Presses Universitaires de France, 1997;
- LADRIERE, Jean : *Engagement* dans Encyclopedia Universalis, 1989;
- LAIGNEL-LAVASTINE, Alexandra : *Jan Patocka et la nation citoyenne* dans *La nation*, Philosophie politique; Éditions Presses Universitaires de France, 1997;
- LARMORE, Charles : *Du libéralisme politique* dans Libéraux et communautariens de A. Berten, P. Da Silveira et H. Pourtois; Presses Universitaires de France, 1997;
- LEGROS, Robert : *L'idée d'humanité, Introduction à la phénoménologie*; Éditions Grasset, 1995;
- LEGROS, Robert : *L'avènement de la démocratie*, Grasset, 1999;
- LEVI-STRAUSS, Claude : *Race et histoire*; Éditions Gonthier, 1961;
- LEVI-STRAUSS, Claude : *De près et de loin*; Éditions Points, 1990;
- LARMORE, Charles : *Du libéralisme politique* dans Libéraux et communautariens de A. Berten, P. Da Silveira et H. Pourtois; Éditions Presses Universitaires de France, 1997;
- LEDROUT, Raymond : *L'homme et l'espace* dans *Histoire des mœurs*; Éditions La Pléiade, 1991;
- LOCKE, John : *Deuxième traité du gouvernement civil*; Éditions Garnier-Flammarion, 1992;
- LOCKE, John : *Lettre sur la tolérance*; Éditions Presses Universitaires de France, 1967;
- LOREAU, Nicole : *L'invention d'Athènes*; Éditions Payot, 1993;
- MACHIAVEL, Michel : *Le Prince*; Oeuvres complètes; Éditions Gallimard, 1952;
- MacINTYRE, Alasdair : *Le patriotisme est-il une vertu?* dans Libéraux et communautariens de A. Berten, P. Da Silveira et H. Pourtois; Éditions Presses Universitaires de France, 1997;
- MAFFESOLI, Michel : *Histoire des mœurs*; Éditions La Pléiade, 1991;
- MAFFESOLI, Michel : *Le temps des tribus*; Le Nouvel observateur; Décembre 2000 et janvier 2001; Hors série no. 42;
- MAIRET, Gérard : *Le principe de souveraineté, Histoire et fondements du pouvoir moderne*; Éditions Gallimard, 1997;
- MATHERON, Jean : *Individu et communauté chez Spinoza*; Éditions Minit, 1969;
- MESURE, Sylvie et RENAUT, Alain : *Alter ego, Les paradoxes de l'identité démocratique*, Éditions Aubier, 1999;
- MEYER, Michel : *Argumentation et questionnement*; Éditions Presses universitaires de France, 1996;
- MEYER, Michel : *Le philosophe et les passions*; Éditions Biblio Essais, Livre de poche, 1991;
- MEYER, Michel : *Éloge de l'irrespect* dans *Le respect*; Éditions Autrement, sous la direction de Catherine Audard, 1993;

MOLOMB'EBEBE, Munsya : *Le paradoxe comme fondement et horizon du politique chez Hannah Arendt*; Éditions DeBoeck Université, 1997;  
 NAGEL, Thomas: *Égalité et impartialité*; Éd. Presses Universitaires de France, 1994;  
 NEAL, Patrick : *Une théorie libérale du bien?* dans dans Libéraux et communautariens de A. Berten, P. Da Silveira et H. Pourtois; Éditions Presses Universitaires de France, 1997;  
 NIETZSCHE, Frederich : *Gai savoir*; Éditions Gallimard, 1950;  
 NIETZSCHE, Frederich : *Seconde considération inactuelle*; Éditions Classiques Hachette, 1997;  
 NIETZSCHE, Frederich : *Humain trop humain, Oeuvres complètes*;  
 OSER, Atila : *L'État*, Éditions Garnier Flammarion, 1998;  
 PLATON : *Le Banquet*; Éditions CEC, 1998;  
 PLATON : *Premiers dialogues*; Éditions Garnier Flammarion, 1967;  
 PLATON : *Lysis*, Éditions Garnier Flammarion, 1967;  
 PLATON : *Théétète*; Éditions Garnier Flammarion, 1995;  
 POIRIER, Jean : *Histoire des moeurs III*; Éditions La Pléiade;  
 RAWLS, John : *La théorie de la justice*; Éditions Seuil, 1997;  
 RAWLS, John : *Les libertés de base et leur priorité* dans Libéraux et communautariens de A. Berten, P. Da Silveira et H. Pourtois; Éditions Presses Universitaires de France, 1997;  
 REVAULT-D'ALLONES, Myriam : *Ce que l'homme fait à l'homme*; Éditions Le Seuil, 1991;  
 REVAULT-D'ALLONES, Myriam : *La persévérance des égarés*, Éditions Christian Bourgeois, 1992;  
 REVAULT D'ALLONES, Myriam : *Le dépérissement du politique, Généalogie d'un lieu commun*; Éditions Aubier, 1999;  
 RAULET, Gérard : *Apologie de la citoyenneté*, Éditions du Cerf, 1999;  
 ROUSSEAU, Jean-Jacques : *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité entre les hommes*; Éditions Classiques Hachette, 1997;  
 ROUSSEAU, Jean-Jacques : *Du contrat social*, Garnier Flammarion, 1996;  
 ROUSTANG, François : *Influence*, Éditions de Minuit, 1990;  
 RICOEUR, Paul : *Éthique et politique*; Revue Esprit, 1980;  
 RICOEUR, Paul : *Individu et justice sociale, autour de John Rawls*, Éditions le Seuil, 1988;  
 RICOEUR, Paul : *Le conflit des interprétations*; Éditions Seuil, 1969;  
 RICOEUR, Paul : *Le respect*; Éditions Autrement, 1993;  
 RICOEUR, Paul : *Soi-même comme un autre*; Éditions Seuil, 1990;  
 ROVELLO, A-M: *Sens commun et modernité chez Hannah Arent*, Ousia, 1987;  
 SAHLINS, M : *Au cœur des sociétés*; Éditions Gallimard, 1980;  
 SANDEL, Michael : *La république procédurale et le moi désengagé* dans Libéraux et communautariens de A. Berten, P. Da Silveira et H. Pourtois; Éditions Presses Universitaires de France, 1997;  
 SARDE, Michèle et BLIN, Arnaud : *Le livre de l'amitié*; Éditions Seghers, Paris 1997;



- SCHMITT, Carl : *La notion de politique \* Théorie du partisan*; Éditions Calmann-Lévy, 1972;
- SCHNAPPER, Dominique : *La relation à l'autre*; Éditions Gallimard, 1998;
- SCHNAPPER, Dominique : *La communauté des citoyens, sur l'idée moderne de nation*; Gallimard 1998;
- SCHNEIDER, Michel : *La comédie de la culture*; Éditions Seuil, 1992;
- SECOND, Pierre : *Ensemble flou*, dans Dictionnaire des thérapies familiales, Théories et pratiques; Éditions Payot, 1987;
- SIMMEL, G : *La tragédie de la culture et autres essais*; Éditions Petite bibliothèque Rivages, 1988;
- SKINNER, Quentin : *Sur la justice, le bien commun et la priorité de la liberté* dans Libéraux et communautariens de A. Berten, P. Da Silveira et H. Pourtois; Éditions Presses Universitaires de France, 1997;
- SLOTERDIJK, Peter : *La domestication de l'être*, Éditions Mille et une nuit, 2000;
- SPINOZA, Baruch : *Oeuvres complètes*, Éditions Gallimard, 1954;
- STAEL (Madame de) : *De l'influence des passions*, Éditions Rivages Poche, 2000;
- TAMINIAUX, Jacques: *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, Payot, 1992;
- TAMIR, Yael : *Liberal nationalism*; Éditions Princeton University, 1993;
- TASSIN, Étienne : *Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*, Éditions Payot et Rivages, 1999;
- TASSIN, Étienne; VERMEREN, Patrice : *Le partage des passions*; Éditions Art Édition, 1992;
- TAYLOR, Charles: *Quiproquos et malentendus* dans Libéraux et communautariens de A. Berten, P. Da Silveira et H. Pourtois; Éditions Presses Universitaires de France, 1997;
- TAYLOR, Charles : *Grandeur et misère de la modernité*; Éditions Bellarmin, 1993;
- TENZER, Nicolas : *Philosophie politique*; Éditions Presses universitaires de France, 1994;
- THRILLING, Lionel : *Sincérité et authenticité*; Éditions Gresset, 1971;
- TODOROV, Tzevlan : *Face à l'extrême*; Éditions le Seuil, 1994;
- TODOROV, Tzevlan : *La vie commune*; Éditions Seuil, 1995;
- TODOROV, Tzevan : *Nous et les autres*; Éditions Seuil, 1989;
- TOSEL, André : *Spinoza et le crépuscule de la servitude*; Éditions Aubier, 1984;
- VIDAL, Denis : *Les gestes du don*; Revue M.A.U.S.S; Éditions la découverte, 1993;
- VINCENT-BUFFAULT, Anne : *L'exercice de l'amitié, Pour une histoire des pratiques amicales aux XVIIIe et XIXe siècles*; Éditions Seuil, 1995;
- VLASTOS, Grégory : *Socrate, Ironie et philosophie morale*; Éditions Aubier, 1991;
- WEIL, Éric : *La philosophie politique*; Éditions Encyclopedia Universalis, France, 1989;
- WELLMER, Albreth : *Conditions d'une culture démocratique. À propos du débat entre libéraux et communautariens* de A. Berten, P. Da Silveira et H. Pourtois; Éditions Presses Universitaires de France, 1997;

WOLFF, Francis : *Le mal* dans Notions de philosophie III; Sous la direction de Denis Kambouchner, 1995;  
YOUNG-BRUEHL, Élisabeth : *Hannah Arendt*; Éditions Calmann-Lévy, p. 1982;  
YOVEL, Yirmiyahn: *Spinoza et autres hérétiques*, Éditions Seuil, 1991;