



PHILOSOPHIE ET LANGAGE

Guy Haarscher

**la raison
du plus fort
philosophie du politique**

**PIERRE MARDAGA, EDITEUR
LIEGE - BRUXELLES**

Table des matières

INTRODUCTION	7
CHAPITRE I: LES IMPASSES DU DROIT NATUREL MODERNE	13
I. Le point de vue de la philosophie classique	13
II. L'«art of writing»	14
III. Philosophie politique, raison et droit naturel chez les Grecs	15
IV. Le renversement moderne: Hobbes	18
A. Hobbes machiavélien?	18
B. Hobbes, ses prémisses et la philosophie classique	19
V. Le renversement moderne: Machiavel	23
A. Destin machiavélien du contractualisme moderne	23
1. Jusnaturalismes ancien et moderne <i>versus</i> Machiavel	23
2. Récusation de cette partition	24
a) Une réalité et une prétention	24
b) Une erreur de calcul?	25
c) Machiavel constituerait la vérité de Hobbes	25
d) Machiavel, la fortune, l'a-cosmisme, l'alternative fondamentale	28
B. Machiavélisme «critique»?	30
C. L'essence du machiavélisme — la <i>virtù</i> —, et comment Machiavel était moins satanique que l'on ne l'a cru	33
1. Grand et petit égoïsmes: celui-ci comme forme décadente de celui-là; trois anthropologies	34
2. Nietzsche et Machiavel	34
3. Hobbes, Spinoza et la libre pensée	35
4. De Hobbes à Machiavel: une dialectique de la raison inversée	36
5. Fondations morale et machiavélienne des droits de l'homme: forces et faiblesses respectives	37
D. Importance de la <i>virtù</i> des gouvernés	38

VI. Locke	40
1. Introduction	40
2. Développement	40
VII. Perspectives provisoires	43
A. Hobbes, Locke, Machiavel: réductions et « Critique » de l'individualisme	43
B. Ambiguïté de la liberté moderne	46
C. Existentialisme et hédonisme contractualiste moderne	48
D. Résumé de l'analyse	49
E. L'intérêt, l'excellence, les principes universels, la <i>virtù</i> : quatre références différentes du pouvoir	50
a) A l'universel du <i>cosmos</i>	51
b) Au pouvoir lui-même chez Machiavel	52
c) Aux individus « possessifs » chez Hobbes et dans le contractualisme moderne (Locke, Montesquieu, Machiavel)	52
d) A l'individu comme absolu éthique	53
F. Education et « dés-éducation »	53
CHAPITRE II: RAISON ET REPRESSION	65
I. L'optimisme révolutionnaire: triomphe de la raison pratique-émancipatrice en 89	65
II. Mise en cause de cet optimisme, triomphaliste ou tempéré	66
A. Pourquoi s'embarrasser de principes universels?	66
B. Foucault classique ou d'avant-garde?	67
III. Histoire de la folie à l'âge classique	68
A. La folie à la Renaissance	68
B. La folie à l'âge classique: le grand renfermement	69
C. La folie à l'âge humaniste	71
IV. Les Mots et les Choses	73
A. Parallèle problématique entre « Histoire de la folie » et « Les mots et les choses »	73
B. La représentation et sa crise	74
C. Lien de cette crise avec la réforme de Tuke et Pinel (dans son sens « métaphysique »)	77
V. Surveiller et punir, ou la troisième triade	78
A. La pénalité comme sanctionnant l'atteinte à la majesté de droit divin du roi (à sa souveraineté)	81
B. La pénalité du contractualisme	82
C. La « pénalité » du carcéral	83
1. La prison critiquée mais conservée	83
2. L'« hypothèse répressive »	83
VI. Développement d'une « dialectique de la raison »	88
A. Un discours « sur » les marges	88
B. Heidegger et/ou Marx?	89
VII. Foucault et Derrida: destin de la « ratio »	93
A. Problèmes de la raison: néo-scholastique derridienne	93
B. La raison tue les buts	95
C. Le « jeune Foucault »: la raison mutilatrice	95
D. Où le néo-humanisme rationaliste et Derrida se rencontrent dans la critique de la « naïveté » foucauldienne	96

E. Foucault, Derrida, Heidegger: à humaniste, humaniste et demi . . .	97
F. Abolition de la raison? Dialogue raison/folie? Critique de la raison «bourgeoise»?	98
G. Derrida et l'abolition (fût-elle conçue comme tâche inépuisable) de la raison: «encore un effort» sur une voie sans issue	99
H. Les trois moments de l'histoire occidentale selon Heidegger	100
a) Les présocratiques ou les tragiques	100
b) L'«errance»: répétition par maîtrise objectivante; pauvre dépouille .	101
c) Le déclin de l'Occident et la «nouvelle aurore»: pour une répétition «artiste»	102
I. Au vif du débat	102
VIII. Note sur la « <i>Dialektik der Aufklärung</i> »	111
 CHAPITRE III: QUI PERD GAGNE	 127
I. Raison instrumentale et destruction des fins	127
II. Inversion et désenchantement	136
III. Drame des doubles et «qui perd gagne»	140
IV. Retour sur le débat Foucault-Derrida	157
V. Sartre	165
VI. Droits de l'homme et machiavélisme	167

Introduction

*« La raison du plus fort est toujours la meilleure,
nous l'allons montrer tout à l'heure... »*

A la fin du XVIII^e siècle, les droits de l'homme semblent témoigner d'une réussite exemplaire; un corps d'idées passe du domaine académique et intellectuel au champ social, en particulier par le truchement des Révolutions américaine et française. Il s'incarne, au moins en partie, dans la réalité. Or au même moment, ou à peu près, Hume met en cause les fondements philosophiques du concept même de droits de l'homme, suivi en cela notamment par Burke; dans un contexte intellectuel différent, Herder, puis le romantisme politique allemand, feront de même. Hegel et Marx poursuivront *en un sens* le mouvement, mais dans une direction « progressiste » cette fois (dépasser les droits de l'homme au nom de la réalisation de la Raison dans l'Histoire). C'est de ce paradoxe que je voudrais partir: une philosophie se réalisant, « devenant monde » — selon l'expression du jeune Marx — et se trouvant d'emblée contestée dans ses fondements mêmes. C'est la portée de cette contestation que je tenterai d'apprécier, de façon à éviter que le discours des droits de l'homme, faute d'une base philosophique suffisamment étayée (faute d'une attention soutenue à la pertinence de certaines attaques), se réduise à une grand-messe laïque et humaniste.

Je rappellerai pour commencer, de façon cursive et schématique, les traits essentiels du modèle théorique à partir duquel furent pensés, à l'époque, les droits de l'homme. L'idée première est celle de l'«état de nature» : il s'agit d'une situation pré-sociale, considérée soit comme une origine réelle, soit comme une hypothèse de travail. Dans ce dernier cas — le plus intéressant, comme nous le verrons —, l'idée de base réside en ceci que, pour qu'une distance puisse être prise avec l'ordre social existant — «positif» —, il faut bien que les individus imaginent au moins à quelles conditions ils seraient «entrés» dans cette société *si on le leur avait «demandé»*. Ils doivent donc se placer *hypothétiquement* dans une situation à partir de laquelle ils puissent *juger* de la légitimité du pouvoir. Généralement parlant, les philosophes contractualistes partent d'individus doués de raison, estimant et défendant leurs intérêts propres, ne disposant d'aucune autorité «naturelle» les uns sur les autres. Les contractualistes — quelles que soient par ailleurs leurs divergences — considèrent ces individus rationnels comme devant nécessairement décider de l'institution d'une autorité politique pour *mieux* garantir leurs intérêts fondamentaux. D'où l'instauration d'un Etat, d'un «Prince», comme moyen, technique, artifice, destiné à garantir de façon plus efficace ces droits, prérogatives ou intérêts naturels. Une telle autorité politique peut être qualifiée d'«instrumentale», dans la mesure où l'Etat ne constitue jamais que le moyen — *l'instrument* — de la satisfaction d'intérêts subjectifs préalables et supérieurs. Les droits de l'homme constituent la fin dont le Prince n'incarne que le moyen de réalisation le plus adéquat. De là, bien entendu, toutes les précautions prises contre un éventuel abus de pouvoir, et l'idée du «contrat social», c'est-à-dire d'une obéissance conditionnelle, liée au respect, par le pouvoir, des clauses du pacte originaire. Le pouvoir n'est là que parce qu'on ne peut s'en passer pour garantir l'exercice des droits naturels, et pour rien d'autre. Du moins s'agit-il ici d'un modèle stylisé, qu'il faudra raffiner par la suite.

Le pacte social instaurant l'autorité politique est par nature *bilatéral*, au sens où il implique des obligations croisées : les gouvernés s'engagent à obéir *à condition que* le pouvoir respecte les clauses du contrat. Si le Prince vire à l'arbitraire ou au despotisme, un droit de résistance à l'oppression est reconnu (dans des conditions définies) au peuple.

Il faut donc nécessairement que les gouvernés soient en mesure, comme l'énonce le préambule de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, de contrôler la compatibilité des actes du pouvoir avec les clauses du contrat. Le contractualisme moderne — la philosophie des grandes Déclarations de droits — relève du jusnaturalisme, lequel, à l'opposé du positivisme juridique, soumet les règles

«positives» à des normes «naturelles». On verra qu'à première vue au moins, Machiavel est en ce sens «positiviste»: le pouvoir ne se réfère pour lui qu'à «soi» (aux intérêts du Prince ou des *gouvernants*), et à nulle autre chose; dans le contractualisme moderne au contraire, l'intérêt est celui des *gouvernés*: il constitue lui-même une transcendance par rapport au pouvoir «instrumentalisé».

On sait par ailleurs que le modèle contractualiste a été critiqué pour diverses raisons: du point de vue ethnologique, cette idée d'état de nature, quand elle est considérée comme une origine historique réelle, paraît fragile et controuvée (où a-t-on jamais «vu» ces individus atomisés, rationnels, calculateurs — sinon comme produits de l'histoire occidentale? Même l'exemple considéré comme le plus approximatif — la création des Etats-Unis d'Amérique — suppose des Européens ayant «derrière» eux tout le poids d'une culture, notamment lockéenne). On a pu également voir dans l'état de nature une projection idéologique, nommément celle de l'idéologie libérale et de l'individualisme «possessif» (Macpherson) — par exemple en ce qui concerne le droit «naturel» de propriété chez Locke et dans les Déclarations de droits de la fin du XVIII^e siècle. C'est l'objection marxiste classique, qu'il faudra affronter plus tard.

Mais si l'état de nature — et le contrat qui est conclu «en» lui (pour en sortir) — est plutôt considéré comme une fiction régulatrice au sens de Kant (ou de Rawls), les objections «ethnologique» et «anti-capitaliste» s'évanouissent-elles *ipso facto*? Ce n'est pas sûr. Nous verrons Leo Strauss argumenter en soutenant que, de la prémisse consistant en la défense du «bonheur» privé, on ne peut faire découler un ordre politique, collectif, «holiste» juste, voire même tout simplement stable: la référence aux droits individuels affaiblirait décisivement le sens des vertus publiques, tout autant nécessaires à la défense de l'Etat minimal (contractualiste) qu'à celle de l'Etat traditionnel.

Une autre façon de sauver le modèle contractualiste consisterait à ne plus l'envisager historiquement, ni même strictement parlant au sens de l'idée régulatrice kantienne, qui s'en trouverait décisivement modifiée. Le point de départ d'une telle approche serait constitué par ce que l'on pourrait appeler une phénoménologie de la conscience politique quotidienne et «immédiate». Tout se passe en effet de la façon suivante: nous nous pensons, dans les Etats de droit modernes, comme appartenant à une sorte de *cosmo-polis* transcendant l'ordre politique positif; en effet, le *maquis* apparaît comme une possibilité toujours imminente (et déjà réalisée dans le passé), c'est-à-dire l'éventualité d'un choix délibéré pour la «nature». Le despotisme nous

délierait de nos obligations contractuelles, nous reprendrions notre souveraineté «naturelle» d'êtres rationnels. Mais ceci fait, il nous faudrait bien nous entendre pour réinstaurer un ordre politique, nécessaire à la protection des droits fondamentaux : le mécanisme du contrat se trouverait dès lors «réenclenché». Cet état de nature comme incarnation temporaire de la résistance à l'oppression posséderait des traits hobbesiens, dans la mesure où nous saurions que l'autorité politique est inévitable. Il faut cependant insister sur le fait que les hommes «prenant le maquis», se déliant de leurs obligations politiques, sont tout sauf des êtres «naturels» au sens commun du terme : ce sont les produits les plus sophistiqués d'une culture christiano-démocratique, ils ont été «dressés» à l'universalisme (comme le fut Kant par le piétisme ambiant), et s'ils risquent tout dans le maquis, c'est certes en vue de leurs intérêts personnels (de leur sécurité, de leur liberté propres), mais aussi en fonction d'une certaine idée de l'Homme, du Mal, du «scandaleux». Cette idée d'état *de nature* comme produit *culturel*, imminence de la révolte, peut être atteinte grâce à une sorte de *maïeutique*, c'est-à-dire une réflexion sur les conditions «transcendantales» de notre conscience politique quotidienne, bref une «phénoménologie» descriptive de ce que nous pensons «*zunächst und zumeist*», comme le dit Heidegger : il s'agit de décrire ce qui se passe pour nous la plupart du temps, comment nous vivons notre rapport à l'autorité politique, les limites de notre obéissance. Certes, cela ne vaut pas pour *tous* (il suffit de penser à l'anarchisme, au fascisme, au communisme, au fondamentalisme), mais quand même pour une grande majorité des «modernes», eux-mêmes effets d'une «éducation», d'un devenir qui est celui de l'Occident même. Qu'il y ait *cercle*, c'est-à-dire explicitation de points de départ pré-supposés, transcendance produite par l'immanence, «nature» engendrée par la culture (ou une *certaine* culture), nul ne le niera dans cette perspective manifestement — en ce point du développement — *herméneutique*. C'est dans un tel cadre que pensera le «second» Rawls, et c'est à sa fondation transcendantale que s'attacheront, peut-être vainement, Apel et Habermas.

Tout se passe donc *comme si* (cette expression indique bien l'aspect kantien, «régulateur», de la problématique *en son état présent*) nous nous considérons comme libres (individualisme rationaliste) de critiquer le pouvoir au nom de critères supérieurs. Ces critères sont ceux de l'individualisme atomiste (droits, intérêts de l'individu) tel qu'il se trouve développé dans la philosophie contractualiste des droits de l'homme. La fiction de la *cosmopolis* des êtres de raison, le royaume kantien des fins — l'individu est but, non moyen —, semblent bien être pré-supposés par tout Etat de droit.

Il faudra donc tester le modèle, c'est-à-dire nous demander si, au-delà de la phénoménologie de la conscience quotidienne décrite brièvement ci-dessus, l'*engagement pour* les droits de l'homme repose sur des fondements métaphysiques solides; ou plutôt, nous devons comprendre ce que veut dire, strictement parlant, le terme «métaphysique», quand on parle d'une justification philosophique des Etats de droit. S'il apparaissait que la métaphysique ne peut plus, aujourd'hui, fournir d'assise au discours éthique en général — et à la théorie du pouvoir limité en particulier —, serions-nous confrontés à l'inéluctabilité du relativisme? Et si cela était vrai, devrions-nous nécessairement admettre que la raison politique, loin d'être celle qu'utilisent les gouvernés pour constituer et contrôler (mettre à distance) l'autorité politique, sert des fins ultimement irrationalisables, bref des buts dont la présence ne s'atteste pas par une argumentation réglée? Et, du coup, la raison serait-elle devenue, par un mouvement quasi inéluctable de la modernité, celle «du plus fort», c'est-à-dire une raison servant des fins *données*, et non *justifiées*? Strauss nous fournira un premier fil conducteur pour approcher cette question d'une éventuelle *dialectique de la raison* (renversement de la raison — raison du plus «faible», du dominé — en son contraire — raison du plus «fort», du dominant).