

## *État de la Recherche*

### **L'état de la recherche en philosophie politique : *eadem sed aliter* ?**

La philosophie politique a une longue et riche histoire, de sorte que l'on peut se demander ce que l'on peut encore "rechercher" en ce domaine. La méditation des *Lois*, du *Léviathan* ou du *Contrat social* ne suffit-elle pas, si on y ajoute quelques autres œuvres de cette envergure, à offrir une vue suffisamment précise et étendue de "la nature des choses politiques et de l'ordre politique juste et bon" (L. Strauss) ? La réponse est en un sens positive : il y a un nombre fini de solutions possibles au problème de la bonne société ou de la bonne constitution et les grands principes de chacune de ces solutions ont vraisemblablement tous été formulés par les philosophes du passé. Pourtant, outre que les œuvres qui contiennent ces principes exigent d'être interprétées, il serait absurde de penser que les conséquences que l'on peut tirer de ces principes s'en déduisent mécaniquement. Il faut *découvrir* ce qui se déduit des principes que l'on a posés.

S'il y a donc un sens à parler de "recherches" en philosophie politique, c'est au sens où l'admission de certains principes ne saurait à elle seule fournir une réponse claire et immédiate à toutes les questions normatives que l'état présent de nos sociétés peut susciter. Il y a des questions qu'on ne se pose plus et qui pourtant ont fait penser les philosophes du passé, par exemple : la souveraineté politique est-elle de droit divin ? A l'inverse, il y a des questions que la complexion particulière de nos sociétés nous amène à nous poser et auxquelles les œuvres du passé n'apportent aucune réponse ou aucune réponse suffisante.

Nous voudrions donc esquisser ici quatre grandes problématiques qui nous paraissent commander une part importante des recherches récentes en philosophie politique.

§1. La première de ces problématiques, c'est celle de la justice économique et sociale. Il peut évidemment paraître étonnant de présenter cette problématique comme propre à l'époque présente. Aucune philosophie politique ne s'est développée sans avoir eu à se prononcer sur ce qu'on peut appeler le juste mode de production et de répartition des richesses économiques.

Toutefois, le plus souvent, les philosophes ont abordé ces questions comme un sculpteur en face de son bloc de marbre : quelle forme donner à la société pour qu'elle soit belle et bonne ? Un auteur pouvait préconiser la frugalité ou, un autre, l'égalisation des conditions par l'impôt sans que le problème du droit de l'État à modifier la répartition des richesses ne soit posé. Or le problème de la justice économique et sociale ne naît pas de rien. Il n'est pas un problème que doit résoudre un fondateur d'État. Il est plutôt un problème que doit résoudre celui qui entend soumettre à une décantation rationnelle la perception que ses contemporains peuvent avoir de la justice ou de l'injustice des institutions économiques et sociales dans lesquelles ils vivent. Le problème n'est donc pas : " Quel est, dans l'absolu, l'ordre socio-économique juste et bon ? " Mais : " Où réside, s'il en est, l'injustice de celui-ci et quelle est l'alternative juste ? ". La différence entre ces deux questions est facile à percevoir. Le fondateur d'État peut écarter tous les faits et imaginer d'attribuer à chaque citoyen des fonctions et des ressources qu'il juge belles et bonnes. Mais le réformateur d'État ne peut avancer si facilement. Un monde lui est donné dans lequel les agents ont des droits ou prétendent en avoir : le droit d'investir leurs capitaux où ils le souhaitent, le droit de disposer librement de leurs ressources, etc. On peut évidemment soutenir qu'un droit n'est qu'un habillage rhétorique, mais, si l'on est conséquent, il faut alors cesser de philosopher sur l'ordre politique *juste* et bon. Si à l'inverse on entend prendre la notion de droit au sérieux, le problème devient un réel problème *théorique* : de quelle nature sont les droits de chacun sur leurs ressources économiques et dans quels cas peut-on dire que quelqu'un a plus ou moins que ce à quoi il a droit ?

Un trait dominant de la philosophie politique récente est donc le réinvestissement théorique des notions de justice distributive et commutative, en liaison étroite avec la notion de droits subjectifs<sup>1</sup>. Trois œuvres en ce domaine méritent d'être mentionnées dont l'une au moins est désormais bien connue en France<sup>2</sup> : *Théorie de la justice* de John Rawls [1971]<sup>3</sup>, *État, anarchie et utopie* de Robert Nozick [1973]<sup>4</sup> et *Morale et contrat* de David Gauthier [1986]<sup>5</sup>. Ces trois œuvres peuvent être lues comme des tentatives pour rédiger la partie économique et sociale des théories libérales du contrat social, du type de celle de Locke. Locke expliquait que les hommes formaient un État pour jouir de leur propriété, laquelle s'étendait autant à leur personne qu'à leurs œuvres. Mais, s'il affirmait que la propriété était de droit naturel, il affirmait aussi que les lois pouvaient " réguler " la propriété. Or, sur les principes de cette " régulation ", Locke est resté plus qu'allusif de sorte que sa doctrine nous paraît lacunaire. Si, pour Locke, le problème principal était d'imposer l'idée d'égalité des droits et de limitation contractuelle de la souveraineté, nos préoccupations se sont déplacées. Le problème central n'est plus à nos yeux le

<sup>1</sup> Point de vue dont on sait qu'il fut rejeté par Marx comme " bourgeois " dans sa *Critique du programme de Gotha*.

<sup>2</sup> Pour une introduction aux diverses théories contemporaines de la justice économique et sociale, cf. Christian Ansperger et Philippe Van Parijs, *Ethique économique et sociale*, Paris, La Découverte, coll. " Repères ", 2000.

<sup>3</sup> Trad. fr. C. Audard, Paris, Seuil, 1987 (coll. " Points ").

<sup>4</sup> Trad fr. E. D'Auzac de Lamartine & P-E. Dauzat, Paris, PUF, 1988 (coll. " Quadrige ").

<sup>5</sup> Trad fr. S. Champeau, Liège, Mardaga, 2000 [titre original *Morals by Agreement*]

droit divin des rois, mais le droit naturel de propriété : comment l'exigence de justice sociale et économique est-elle compatible avec l'existence de droits individuels opposables à la collectivité, fût-elle démocratique ? L'extrême opulence de quelques uns est-elle injuste ou simplement indécente ?

§2. On objectera évidemment que le problème que nous venons de formuler n'est pas exempt de tout présupposé. Le présupposé principal, nous l'avons dit, c'est l'acceptation du langage des droits individuels, naturels ou rationnels. Dans un État juste et bon, les gens ont des droits qui sont opposables autant aux autres citoyens qu'à l'État : c'est la raison pour laquelle les exigences redistributives qui impliquent une coercition publique ne vont pas de soi.

Ce langage des droits individuels, naturels ou rationnels, est-il cependant sans alternative ? L'individualisme libéral de Locke a-t-il valeur de paradigme ? Là réside, à notre sens, une seconde grande problématique transversale dans la philosophie politique contemporaine, celle de l'existence d'une alternative *moderne* au libéralisme politique. Nous avons évoqué la doctrine de Locke. Mais chacun sait que la doctrine d'un Rousseau, quoique articulée sur une même exigence de liberté et d'égalité, n'est pas "libérale", ce que consomme le célèbre passage sur l'aliénation de chacun à la suprême direction de la volonté générale. Mais comment se dire non libéral sans passer pour un ennemi déclaré de la liberté et, partant, du genre humain ? Tout simplement en montrant que s'il y a une définition libérale de la liberté, cette définition n'est pas la seule définition possible de la liberté, de sorte que ne pas être libéral signifie simplement : ne pas souscrire à une certaine définition de la liberté.

Le point de départ de cette problématique concernant la définition de la liberté politique se situe dans l'écrit de Benjamin Constant sur la liberté des Anciens et celle des Modernes<sup>1</sup>. Constant y oppose une conception moderne de la liberté politique, définie comme le droit, pour chaque individu, de conduire sa vie à sa guise, sans que ni les autres, ni l'État ne viennent interférer avec ses projets, et une conception ancienne de la liberté politique définie comme le droit, pour chacun, de participer à la prise de décision politique. D'après Constant, cette conception ancienne de la liberté aurait été supplantée par la conception moderne, les "Modernes" étant moins soucieux de participer au gouvernement que de contrôler les gouvernants afin de préserver leurs libertés individuelles.

Des études de caractère historique, menées notamment en Angleterre par John Pocock<sup>2</sup>, ont montré que les choses étaient plus complexes que ne le laissait penser Constant. D'un côté, l'époque moderne, du XVI<sup>ème</sup> au XVIII<sup>ème</sup> siècles, renferme un important courant de penseurs "républicains", de sorte que la valeur accordée à la participation politique est loin d'être le seul fait des

---

<sup>1</sup> B. Constant, *De la liberté chez les Modernes*, éd. M. Gauchet, Paris, Livre de Poche, 1980, p. 491-515.

<sup>2</sup> John Pocock, *Le moment machiavélien*, [1975], trad. fr. L. Borot, Paris, PUF, "Léviathan", 1997.

“ Anciens ”. D’un autre côté, la doctrine de Rousseau, si elle s’inscrit bien dans ce courant, ne le fait que de manière singulière, laissant apparaître une troisième conception de la liberté politique, propre à permettre de contourner l’alternative formulée par Constant. Les travaux du philosophe australien Philip Pettit<sup>1</sup>, relayé en France par ceux de Jean-Fabien Spitz<sup>2</sup>, ont en effet montré qu’à la définition libérale de la liberté *individuelle* comme non-interférence, on pouvait opposer une définition républicaine de la liberté *individuelle* comme non-domination. Pour un libéral, par exemple, un contrat de travail est la rencontre de deux libertés : un salarié n’est pas un esclave. Pour un républicain, ce n’est une rencontre de libertés que si l’une des parties ne se trouve pas placée dans une situation de négociation lui assurant une domination sur les attentes de l’autre partie<sup>3</sup>. La liberté individuelle, dans la conception républicaine, n’est donc pas un don de nature qu’il appartiendrait à l’État de protéger, mais une conquête de l’État sur le caractère essentiellement aliénant des rapports humains spontanés. Si, pour un libéral, la liberté est antérieure à l’État, de sorte qu’un soupçon de principe doit être porté à l’encontre de toute action substantielle de l’État, fût-elle approuvée par la majorité, elle est, aux yeux d’un républicain, un don de la Loi, de sorte que l’essentiel est de réfléchir aux conditions de la décision politique et de l’expression de la volonté générale<sup>4</sup>.

**§3.** Les deux problématiques que nous venons d’esquisser s’inscrivent, on le voit, dans le cadre de pensée de la philosophie politique traditionnelle, au moins de la philosophie politique moderne. Tout se passe au fond comme s’il ne s’agissait que de compléter ou de clarifier des paradigmes doctrinaux bien établis quant à leurs principes : Locke *versus* Rousseau. Mais il est clair que notre époque pose aussi à la philosophie politique des problèmes beaucoup moins traditionnels ou, du moins, qui prennent aujourd’hui une acuité qu’ils n’avaient pas jusqu’alors.

Le plus important de ceux-ci, nous pourrions l’appeler le problème du cosmopolitisme, qu’on pourrait dire le nom philosophique traditionnel des phénomènes que l’on regroupe aujourd’hui sous l’expression de “ mondialisation ”. Ce problème n’est certes pas entièrement nouveau, mais sa place dans l’histoire de la philosophie politique était marginale. La question

<sup>1</sup> Philip Pettit, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement* [1997], trad. P. Savidan et J-F. Spitz, Paris, Gallimard, “Les Essais”, 2004.

<sup>2</sup> Jean-Fabien Spitz, *La liberté politique*, Paris, PUF, “Léviathan”, 1995.

<sup>3</sup> Sur le bien fondé et la portée de cette opposition entre libéralisme et républicanisme, cf. Alain Boyer & Stéphane Chauvier (dir.), *Libéralisme et républicanisme. Cahiers de philosophie de l’université de Caen*, n° 34 (2000).

<sup>4</sup> Ce qui laisse entrevoir l’importance philosophique de la théorie de la décision et du choix social, en particulier celle du “ théorème ” d’Arrow (Kenneth Arrow, *Choix collectif et préférences individuelles*, trad. fr. Paris, Calmann-Levy, 1973). Sur le concept de décision politique, cf. Bruno Bernardi, *Qu’est-ce qu’une décision politique ?*, Paris, Vrin, coll. “Chemins philosophiques”, 2003. Une question plus controversée est de savoir si la partie politique de “ l’éthique de la discussion ” relève de cette alternative républicaniste ou si elle ne constitue qu’une variante notationnelle du libéralisme rawlsien. Cf. Jurgen Habermas & John Rawls, *Débat sur la justice politique*, trad. R. Rochlitz, Paris, Le Cerf, 1997.

dominante dans la philosophie politique fut en effet celle de l'ordre politique juste et bon. Le philosophe partait du fait que les hommes vivaient dans un État, il interrogeait la raison d'être de ce fait : " pourquoi devrait-il y avoir de l'État, plutôt que pas ? " et il en déduisait une réponse au problème de la bonne constitution. Toutefois le fait de l'existence de l'État s'accompagne, empiriquement, d'un second fait : celui de l'existence d'une pluralité d'États. Or, à la différence du précédent, ce second fait fut rarement interrogé quant à sa raison d'être. Les philosophes l'acceptaient comme tel et s'interrogeaient alors sur la manière dont un État bien ordonné devait se comporter à l'égard des autres États.

On peut dire que c'est cette acceptation de la division politique des hommes qui ne peut plus aujourd'hui aller de soi. Non qu'elle n'ait pas de valeur, mais le problème est précisément d'exhiber cette valeur, de passer du fait au droit. Pourquoi devrait-il y avoir *des* États ? Quelle est la signification morale des frontières politiques ? Autorise-t-elle à fractionner les exigences de justice, à préférer le concitoyen à l'étranger ? Comment traiter l'étranger qui cherche à entrer sur le sol de l'État ? Quelle place faire à la culture et à l'éthnicité dans l'auto-définition d'une nation<sup>1</sup> ? Peut-on étendre à l'échelle mondiale le concept et les principes de la justice distributive économique ? Nul ne peut nier la prégnance de ces différents problèmes. Mais, d'un même pas, il faut aussi concéder que l'histoire de la philosophie politique est beaucoup moins riches d'idées et de doctrines sur ces questions que sur le problème traditionnel de la bonne constitution. Il y a donc là une direction de recherche particulièrement féconde dans la philosophie politique contemporaine, l'amorce d'une nouvelle querelle des nationalistes et des cosmopolites, dont il ne nous paraît toutefois pas possible, dans les limites de cette brève notice, de reconstituer les lignes de forces<sup>2</sup>.

**§4.** Terminons par la mention d'une dernière problématique, qui, à notre sens, est radicalement neuve : c'est celle des générations futures. Pourquoi cette problématique est-elle neuve ? Tout simplement parce que ce n'est que depuis quelques décennies que nous percevons l'essentielle rareté des ressources naturelles. Longtemps la Terre fut, selon l'expression de Locke, " une Amérique ". Mais nous découvrons aujourd'hui que cet évier global qu'est l'atmosphère peut être saturé de polluants. Nous apercevons que certaines des ressources naturelles que nous exploitons aujourd'hui auront disparu à long terme. Nous savons donc que nous léguons aux générations qui viennent un monde qui ne leur permettra pas de vivre comme nous l'avons fait. Le problème

---

<sup>1</sup> Cf. André Berten (dir.), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997 et Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, trad. P. Savidan, Paris, La Découverte, 2001.

<sup>2</sup> Outre l'essai de Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999, on mentionnera, en anglais, les travaux de David Miller (*On Nationality*, Oxford, OUP, 1995), Thomas Pogge (*World Poverty and Human Rights*, Oxford, Blackwell, 2002) et Charles Beitz (*Political Theory and International Relations*, Princeton, PUP, 1999<sup>2</sup>), en français, ceux de Philippe Van Parijs (*Sauver la solidarité*, Paris, Cerf, 1995), de Jean-Marc Ferry (*La question de l'État européen*, Paris, Gallimard, 2000) et de l'auteur de ces lignes (*Justice internationale et solidarité*, Nîmes, J. Chambon, 1999).

est éthique : quel type d'obligation avons-nous à l'égard des générations futures<sup>1</sup> ? Mais il est aussi politique : comment échapper à ce qu'un auteur a appelé " la tragédie des communs<sup>2</sup> " et qui consiste dans le fait que les biens en libre accès sont inévitablement surexploités ? Si l'on ne peut privatiser l'atmosphère, comment réguler son usage ? A l'inverse, si les ressources terrestres sont, en un sens, privatisées, ce régime juridique est-il le plus favorable à l'épargne de ces ressources ? La problématique des générations futures permet donc d'aborder l'essentiel des questions politiques et juridiques relatives à l'environnement et aux ressources naturelles. Elle offre ainsi un biais pour donner un sens à la notion d'écologie *politique* et constitue désormais un chapitre à part entière de toute investigation portant sur l'ordre politique juste et bon.

\*  
\* \*

Soulignons, pour finir, que les problèmes que nous avons esquissés ne sont évidemment qu'une sélection. En outre, il y a bien d'autres approches des " choses politiques " que celle que nous avons privilégiée et qui nous semble la manière traditionnelle des philosophes politiques : l'approche en termes de justice et de droits<sup>3</sup>. Mais nous espérons avoir suffisamment mis en évidence que si les œuvres politiques du passé doivent continuer de nourrir la philosophie politique, la recherche en philosophie politique ne saurait se résumer à la recherche en histoire de la philosophie politique, sous peine de priver la discussion des problèmes normatifs inédits que soulève le monde social globalisé qui se forme sous nos yeux de la contribution des philosophes.

Stéphane Chauvier, Université de Caen

---

<sup>1</sup> Pour une présentation d'ensemble du problème, on peut lire Lukas Meyer, *Intergenerational Justice*, <http://plato.stanford.edu/entries/justice-intergenerational/> On se reportera également au §44 de la *Théorie de la Justice* de Rawls ainsi qu'à Dieter Birnbacher, *La responsabilité à l'égard des générations futures*, trad. fr. Paris, PUF, 1994.

<sup>2</sup> Garrett Hardin, " The Tragedy of the Commons ", *Science*, 162 (1968), pp. 1243-48. On peut consulter cet article sur le site : <http://www.dieoff.org/page95.htm>. Pour une présentation de la postérité de cet article " séminal ", cf. E. Ostrom *et al.* (eds), *The Drama of the Commons*, Washington, National Academic Press, 2001 (ouvrage consultable sur le site <http://www.nap.edu>).

<sup>3</sup> Nous n'avons pas mentionné, notamment, la descendance de la sociologie spéculative de Tocqueville et les alliances qui se nouent, au sein de la philosophie *descriptive*, entre cette tradition et la phénoménologie, à la suite notamment des travaux de Claude Lefort. Cf. par exemple Robert Legros, *L'avènement de la démocratie*, Paris, Grasset, 1999.