

Repenser la démocratie libérale

Prélude au totalitarisme

ISABEL DAVID, PHD*

Les fondements théoriques de la démocratie libérale

Tout au long de l'évolution humaine et des expérimentations politiques, la démocratie libérale, surtout après les événements de 1989, s'est progressivement imposée dans l'opinion comme le meilleur système politique, ou du moins, pour reprendre les mots de Winston Churchill, comme « la pire forme de gouvernement, à l'exception de toutes les autres formes qui ont été expérimentées au fil du temps¹ ». À la vérité, il semble que nous soyons arrivés à la soi-disant *fin de l'histoire*, à l'aboutissement de toutes les idéologies. En se présentant comme le seul mode de pensée valable, l'assertion implique la disparition de tous les autres modes de pensée, à la faveur de cette idéologie particulière. L'effet de cette mécanique relève de l'évidence même : la persistance d'une forme particulière de pensée se reproduit et, par cette répétition, génère sa propre légitimité. Tocqueville a brillamment décrit son essence : dans une société démocratique, où la passion pour l'égalité forme un dogme à la fois dominant et irrésistible, tous doivent travailler, ce qui signifie que tous vivent dans un état d'agitation perpétuelle². Cette situation est tout simplement incompatible avec la contemplation et sa fin ultime, la recherche de la vérité, ne serait-ce que parce que ce mode de pensée exige du temps, un élément qui fait grandement défaut dans nos sociétés. En d'autres termes, les démocraties n'ont pas de classe de loisirs qui s'est consacrée à ces questions. En l'absence de notions théoriques, nous nous tournons vers notre bien-être matériel et vivons pour le présent, un contexte dans lequel la science n'existe pas *en soi*, mais où elle traduit seulement une logique utilitariste qui ne permet que de concevoir son application immédiate et pratique.

Cette prédominance de l'économie, de la sphère technique et l'avènement d'un *gouvernement des choses*, en lieu et place d'un *gouvernement d'hommes*, semble intimement liée à un changement qualitatif intervenu au XVI^e siècle : la Réforme. La rupture la plus importante dans l'unité occidentale a été surtout adoptée par les régions les plus développées économiquement, par celles les plus favorisées par les ressources naturelles et par les

*Professeure assistante et chercheuse à l'Institut d'Orient et au Centre d'étude de l'administration et des politiques publiques de l'École des sciences sociales et politiques de l'Université de Lisbonne.

DAVID, Isabel, « Rethinking Liberal Democracy: Prelude to totalitarianism », *Journal of Liberty and International Affairs* 1, n° 1, 2015, UDC 327 - ISSN 1857-9760. Publié en ligne par l'Institut de recherche et d'études européennes—Bitola à l'adresse www.e-jlia.com.

villes les plus riches du Saint Empire romain ; en un mot, par le mode de vie bourgeois. L'accent mis sur le salut terrestre par le travail et le *rationalisme économique*, comme l'a dit Max Weber, au lieu du salut de l'après-vie, et le rejet du transcendantalisme, semble composer une image matérialiste proprement incompatible avec l'essence spirituelle et ascétique du christianisme³. Une fois mis en œuvre, ce système tend à développer une légitimité dont l'ampleur est proportionnelle à sa stabilité.

Ces « maximes éthiques⁴ », ayant pénétré le domaine culturel, ont donné naissance à un fondement idéologique, le libéralisme, dont on trouve trace dans les écrits de John Locke, et plus tard repris par Adam Smith, Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Immanuel Kant et David Hume. Le *Traité du gouvernement civil*⁵ de John Locke était autant une réaction contre le *Patriarch*⁶ de Sir Robert Filmer et l'absolutisme de Stuart qu'un éloge des intérêts du Parti Whig, associé aux lobbies industriels émergents et aux riches marchands⁷. Cela explique sa défense féroce de la doctrine des droits naturels inaliénables—liberté individuelle, vie, propriété—qui constituait la sphère privée inviolable d'une société civile, conçue comme un domaine refusant toute ingérence de l'état. La pierre angulaire de son édifice théorique réside dans le pacte social, fondé sur le consentement et le choix, qu'il conditionne à la création d'une entité politique. Dans son *Essai sur l'entendement humain*, il proposait la fameuse doctrine de la *tabula rasa*, arguant qu'il n'existe pas de notions morales universelles innées, des principes spéculatifs et pratiques, dans l'esprit humain⁸. À l'inverse, les principes moraux, de même que la foi et la révélation, exigent raisonnement et discours, afin que soit découverte leur vérité. En fait, toute connaissance commence par l'expérience, s'acquiert à travers les sens, et doit être dissociée de la fin poursuivie. Parmi les idées issues des sensations et de la réflexion, on retrouve la douleur et le plaisir, à l'aune desquels le bien et le mal peuvent être mesurés. Ainsi, le « bien » correspond à ce qui est susceptible de provoquer ou d'augmenter le plaisir, ou de diminuer la douleur. Le « mal », au contraire, incarne ce qui est susceptible de produire ou d'augmenter toute douleur, ou de diminuer le plaisir. Le bonheur se rapporte au seuil de plaisir maximal que nous pouvons atteindre et la misère au seuil maximal de la douleur⁹. Des principes tels que la vertu sont généralement approuvés, non pas parce qu'ils sont innés, mais parce qu'ils sont profitables à chaque individu.

C'est avec *La richesse des nations* d'Adam Smith que la liberté a pris une tournure résolument économique¹⁰. Pour lui, les actions des gens sont guidées par la considération utilitariste de l'intérêt personnel, dans un système compétitif soi-disant bien ordonné, guidé par une *main invisible*¹¹. Jeremy Bentham était le père de la doctrine de l'utilitarisme en tant que telle¹². À l'instar de Locke, pour Bentham, la douleur et le plaisir sont les maîtres souverains de nos actions et les déterminants de ce qui est bien et de ce qui est mal. Sur cette base, le principe d'utilité « approuve ou désapprouve toute action en fonction de la tendance qu'elle a d'augmenter ou de diminuer le bonheur de l'individu dont les intérêts sont concernés¹³ ». Le bonheur forme le but ultime du système ainsi créé, par le fait de la raison et de la loi. En réalité, le principe d'utilité, en tant que véritable source de moralité, vise non seulement l'action individuelle, mais aussi l'action gouvernementale. L'individu est le meilleur juge de sa propre utilité, du fait de la nature raisonnable de

l'homme. En ce sens, on nomme « éthique privée » l'art de diriger les actions d'un homme. L'art de la gouvernance autonome, et la somme des intérêts des membres qui composent la communauté, forment l'intérêt de cette communauté. L'art de diriger les actions de la population pour accroître son niveau de bonheur et de ce faire en usant de la loi s'appelle l'art de la gouvernance. Dans ce contexte, la sanction, qui est un mal en soi, ne devrait être admise que si elle peut exclure un mal plus grand.

John Stuart Mill a travaillé sur le concept de l'utilitarisme, considérant le bonheur général comme une norme morale et l'ultime recours de toutes les questions éthiques¹⁴. Le bonheur est ancré dans les sentiments sociaux naturels de l'humanité et constitue, à ce titre, la fin la plus importante et la plus souhaitable. L'argent, la gloire et le pouvoir sont des composantes du bonheur. Par conséquent, la meilleure gouvernance est celle qui est la plus propice au progrès. Mill tempère cette lecture de l'utilitarisme, en prônant la supériorité des plaisirs intellectuels et moraux, en vue d'un « mode d'existence supérieur », reflétant la faculté de raison, unique à la race humaine¹⁵. Telle est la justification de la sphère absolue de la souveraineté humaine en matière de mode de vie, de conscience intérieure, de conduite personnelle et d'opinion, et donc d'individualisme dépourvu de contrainte¹⁶, par lequel l'état n'a pas le pouvoir d'intervenir pour restaurer les normes morales, même dans un but éthique, le « despotisme des mœurs », sauf dans les cas où l'objectif est d'empêcher que d'autres ne subissent un préjudice. Selon lui, la liberté est la seule source d'amélioration véritablement fiable. Ainsi, chaque individu, et avec lui son infinie diversité d'expériences, peut être un centre d'amélioration indépendant.

Le rôle de l'état, dans ce contexte, devrait être celui d'un dépositaire central et d'un diffuseur de ces expériences. La philosophie d'Emmanuel Kant repose sur une vision optimiste de la condition humaine, basée sur l'hypothèse que les hommes sont à l'origine prédisposés au bien et capables de se perfectionner¹⁷. La moralité peut par conséquent être construite sur le postulat que l'homme est un agent libre, capable de se lier aux lois par la seule raison, et n'ayant donc besoin ni de religion ni d'aucune autre incitation que la loi pour appréhender et faire son devoir. Le bien et le mal sont déterminés uniquement par la raison. Dans ce contexte, l'impératif catégorique est celui qui présente une action comme nécessaire en soi, sans tenir compte de ses finalités. Il n'y a qu'un seul impératif catégorique : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps valoir comme principe d'une législation universelle¹⁸ ». Ainsi, ce que chacun de nous appelle le bien doit être désiré par tous les hommes rationnels, ce qui implique la possibilité de concevoir un royaume universel de finalités, liant tous les êtres rationnels par des lois communes. Le résultat final sera que chacun d'entre nous traitera les autres, dans tous les cas, comme une fin et jamais comme un moyen.

Pour David Hume, la connaissance vient de l'expérience, acquise par les sens¹⁹. C'est le cas de la moralité, qui dépend de perceptions subjectives et des aspirations. Ainsi, le bien et le mal peuvent être dissociés en fonction des impressions qu'ils produisent : si l'impression est agréable, alors quelque chose est bon ; si, au contraire, l'impression est désagréable, nous sommes en présence du mal. Il n'y a donc pas de normes morales objectives. De même, la justice n'existe pas en soi, mais naît artificiellement de l'éducation et

des conventions humaines pour remédier à certains inconvénients tels que l'égoïsme et le manque de générosité. Dès lors, la recherche du bonheur, qu'on retrouve dans *L'Éthique à Nicomaque* d'Aristote, devait être considérée, pour le plus grand nombre, comme le fil conducteur de toute considération morale, capable de définir le bien et le mal, au lieu de considérer une action comme étant bonne en soi²⁰. Ce point de vue, qui peut être décrit comme un renouveau du sophisme, a fini par dominer le débat politique et philosophique. Il a été traduit en néolibéralisme, s'inspirant principalement des travaux de Friedrich von Hayek et de Milton Friedman. Il a également donné naissance à la doctrine de la neutralité de l'état, qui a émergé dans les années 1970, qui considère l'état libéral comme un état qui n'impose pas à ses citoyens ou ne favorise aucune définition du bien, laissant les gens libres de poursuivre leurs propres conceptions morales.

Cette régression de la sphère publique, la sphère de la liberté *par excellence*, au despotisme du foyer ne peut être considérée qu'avec grande préoccupation. En fait, lorsque les intérêts privés prennent le contrôle de la vie publique et que les gouvernements commencent à agir en tant qu'entreprises—privatisation des services publics et du bien-être, commercialisation des services de santé, des assurances sociales et des pensions, promotion de la concurrence entre universités, introduction de formes de gestion du secteur privé dans le service public, traitement des citoyens comme clients—c'est-à-dire en tant que simples fournisseurs de biens et services, la politique sera fondée « sur la base du droit privé », transformant le bien commun en une somme d'intérêts privés²¹. « Dans l'impossibilité d'associer les responsabilités et les obligations des individus à un ordre politique clairement défini (...), la possibilité même de la politique est remise en question²² ». Car l'économie, comme le mentionne Hannah Arendt, ne peut jamais décider de « la meilleure forme de gouvernement, la tyrannie ou la république libre²³ ». Parce que les deux sphères, économique et politique, ont des objectifs divergents, et lorsque que la politique est expulsée par le marché, les décisions démocratiques perdent de leur crédibilité, car l'argent ne peut être ni démocratisé ni tenu responsable²⁴, et la citoyenneté est convertie en une simple « ratification des décisions » ou une simple « consommation de services²⁵ ». Simultanément, la représentation échoue et les élections se transforment en une banale nomination d'agents et de délégués de groupes d'intérêt. La réduction de la liberté à cette conception « *normative diminuée*²⁶ », la rationalité économique du consommateur, qui a remplacé le citoyen, met de côté la composante morale censée sous-tendre l'espace public, fondée sur l'idée de *réciprocité* associée à l'impératif *catégorique*, ou à la *volonté générale*, dans laquelle le citoyen participe sur un pied d'égalité à la *polis* ; une possibilité immédiatement niée par le marché, qui ne fait que « reproduire, et augmenter, les avantages comparatifs *préétablis* des entreprises, du territoire national et de la population²⁷ ». Le peuple, par définition un concept de droit public, se dilue en une masse informe d'individus isolés, incapables d'être tenus responsables de leurs actes. Pour le libéralisme, en réduisant le rôle de l'état et en faisant de la sphère privée le seul domaine où la liberté peut être maintenue, a soustrait les citoyens au domaine public. La moralité libérale se réduit uniquement, comme seul et unique fondement de la vertu, à l'effort de se préserver. Cependant, comme

l'a noté Hannah Arendt, « rien ne s'est avéré plus facile à détruire que la vie privée et la moralité privée de personnes qui ne pensaient qu'à la sauvegarde de leur vie privée²⁸ ».

Au-delà du bien et du mal

Le relativisme qui naît finalement de l'égalitarisme, en ce sens que toutes les opinions se ressemblent en dignité, même les mauvaises, comme l'indiquait Mill²⁹, trouve un écho idéal dans *la volonté de tous* de Rousseau, une somme de volontés individuelles privées et égoïstes dont aucune volonté générale ne peut jamais émerger³⁰. Saint Augustin renforce la nature privée du mal, qui surgit lorsque l'homme commence à se concentrer sur les biens inférieurs pour satisfaire ses intérêts égoïstes³¹. La raison ne peut être la mesure de la moralité, comme le voulait Kant, car, comme l'affirment Horkheimer et Adorno, « la raison est l'organe de calcul, de planification ; elle est neutre en termes de fins ; elle relève de la coordination³² ». Le surhomme de Nietzsche, quelqu'un capable de créer des valeurs ex nihilo, tente de reproduire l'impératif catégorique de Kant³³. C'est le problème des libéraux : essayer de créer des valeurs ex nihilo.

Toutes les implications de ces doctrines ne sont pas liées, à la vérité, à la libération de la tyrannie de l'état, mais plutôt à la distanciation des valeurs traditionnellement acceptées et établies, au sens où Socrate les a énoncées, mieux vaut souffrir que faire le mal, puis à leur subversion et, enfin, à leur destruction³⁴. Les valeurs sont ainsi devenues « des marchandises sociales dépourvues de signification propre mais qui, comme d'autres marchandises, n'existent que dans la relativité sans cesse changeante des liens sociaux et du commerce³⁵ ». En fin de compte, cette mutabilité extrême semble être intimement liée à l'utilitarisme, un processus en relation dialectique stricte avec le scientisme, la nouvelle religion associée au progrès économique, par laquelle l'humanité a atteint le point final de l'interprétation eschatologique de l'histoire dont parlait Auguste Comte, l'étape scientifique ou positive, ayant abandonné avec succès les étapes théologiques et métaphysiques³⁶.

Ici réside précisément l'explication du remplacement d'un Dieu par un autre. En fait, la foi dans le progrès repose sur le fait que ce dernier est plus facilement accessible à tous, saints comme pécheurs, et donc plus égalitaire et conforme à l'esprit de la morale démocratique. Elle reflète également l'abandon de l'incertitude de la foi dans l'au-delà, qui peut ne pas exister, pour embrasser un monde de plus grandes certitudes, fait par l'homme. Le meurtre de Dieu, seule chose qui assure finalement la stabilité et l'immuabilité de toutes les choses humaines, se présente ainsi comme la condition préalable nécessaire à l'inversion des valeurs connues et à l'avènement d'ensembles de nouvelles valeurs en constante mutation. Une fois que Dieu a été tué, les valeurs existent toujours, dans un premier temps, mais pas leur source ultime, que nous l'appelions Dieu ou loi naturelle. Une fois leur garant éliminé, ces valeurs disparaissent complètement.

Ce changement continu signifie que « le sens qui guide nos repères dans le monde réel, et l'opposition de la vérité au mensonge fait partie des moyens mentaux qui servent cette fin, est en déliquescence³⁷ ». Après le meurtre de Dieu, comme l'affirmait Montesquieu, seules les *mœurs*, la moralité de toute civilisation, pouvaient empêcher l'effondre-

ment moral et spirituel de la culture occidentale³⁸. Mais, contrairement à ce qu'il indiquait—le déclin commence par l'illégalité, soit lorsque les lois sont enfreintes par le gouvernement, soit lorsque l'autorité de la source de la loi est mise en doute³⁹, ce n'est pas la corruption des lois qui mène à la décadence, mais plutôt, comme l'a noté Platon, le fait que les mœurs corrompues empiètent sur les lois et les transforment⁴⁰. Dans un contexte où la liberté devient un moyen, et non une fin, et où elle est remplacée par le libre arbitre, l'arbitraire des individus isolés règne en maître.

Puisque la barrière absolue qui séparait le bien du mal avait été brouillée par le relativisme, l'indifférence est devenue le trait dominant des sociétés démocratiques. De l'indifférence, le pas vers le scepticisme est aisé, et il l'est encore davantage vers le nihilisme.

La tentative d'un nouveau départ par l'homme seul, à travers la sécularisation, force motrice de toutes les révolutions modernes, toutes ouvertement athées, ne pouvait conduire qu'à un seul résultat : la tyrannie. Les implications d'une telle conception montraient à quel point le demiurge, le surhomme dont parlait Nietzsche⁴¹, dans une tentative d'imiter l'art divin, manifestation apocryphe de Dieu, ne s'était en rien libéré de l'ordre politique qu'il dirigeait, mais, comme Locke l'avait anticipé⁴², libéré du droit naturel, et donc divin, auquel il avait été soumis avant l'âge moderne, ayant essayé de créer une religion séculière et donc de trouver « au sein de la réalité politique même, un substitut pleinement satisfaisant à la sanction religieuse de l'autorité séculière⁴³ ». Les temps modernes sont en effet devenus le témoin du franchissement inacceptable des frontières éthiques, ayant atteint son apogée dans la criminalité ouverte des régimes totalitaires—il est bien connu que les formations d'élite du parti nazi ont été organisées sur le modèle des bandes criminelles et formées pour commettre des meurtres de masse, alors que les criminels ont reçu un traitement relativement meilleur dans les camps de concentration comparativement aux innocents, sans pour autant se limiter à ces derniers. Les événements en ex-Yougoslavie ou au Rwanda démontrent pleinement que les solutions totalitaires s'inscrivent dans la durée et peuvent en effet être extraordinairement populaires.

La forme des choses à venir

Si les vertus morales restent en nous par l'éducation et l'habitude⁴⁴ quand toutes les références ont été éliminées, comme le notait Aristote, le plus grand danger réside dans le fait que « qui a passé sa vie parmi la canaille sans rien connaître d'autre ne peut avoir de concept de vertu⁴⁵ ». En fin de compte, le dernier recours sera la nature humaine.

De l'absence de normes morales émerge un type particulier de citoyenneté : apathique, passive et non éclairée⁴⁶, et donc incapable de choisir adéquatement ses représentants. Cet élément est particulièrement troublant dans un système qui devait s'appuyer sur un haut degré de discernement de la part de son peuple. Dans un contexte où les individus manquent de temps et donc de connaissances adéquates pour participer efficacement à la *res publica*, le pouvoir de l'état est appelé à se développer. D'autant plus lorsque les gens sont prêts à perdre leur liberté, au nom de la sécurité, comme la crise actuelle l'a prouvé, avec la montée de l'extrême droite dans toute l'Europe. Cette pensée est particu-

lièrement troublante et persistante, symptomatique de notre époque marquée par l'« ethos » du marché et la « transformation du monde en industrie⁴⁷ » :

Le danger des usines à cadavres et des trous de l'oubli, c'est qu'aujourd'hui, avec l'augmentation des populations et des sans-abri, des masses toujours plus grandes de personnes deviendront superflues si nous continuons à penser notre monde en termes utilitaristes. Partout, les événements politiques, sociaux et économiques s'inscrivent dans une conspiration silencieuse, usant d'instruments totalitaires conçus pour rendre les hommes inutiles. (...) Les solutions totalitaires peuvent survivre à la chute des régimes totalitaires : les tentations resurgiront chaque fois qu'il semblera impossible de donner le change à la misère politique, sociale ou économique par un moyen digne de l'homme⁴⁸.

Le meurtre de masse dans la sphère politique ne fait qu'imiter la production de masse dans le domaine économique. Les gens sont jugés en fonction de leur valeur marchande. Réifiés, les gens finissent par devenir obsolètes et donc jetables. Considérés comme des choses, les êtres humains peuvent être utilisés et manipulés. Dans ce monde utilitaire, les idées, les religions, les idéologies ne présentent un intérêt que « dans la mesure où elles augmentent ou diminuent les perspectives de survie de l'espèce humaine sur la terre ou dans l'univers⁴⁹ ». L'origine de ces concepts doit résider dans la formule utilitaire, qui élimine le sens et la finalité et estompe la frontière entre les moyens et les fins.

Si « toute l'histoire européenne à travers les siècles avait enseigné aux citoyens à juger chaque action politique par son *cui bono* et tous les événements politiques par leurs intérêts particuliers sous-jacents⁵⁰ », en l'absence de valeurs, quelles seraient les frontières de la violence politique ? Une société nihiliste, même si elle est attachée à la science, ne peut avoir pour destination finale que le totalitarisme. Le totalitarisme ne procède donc pas de l'ignorance. Et de ce cycle, il ne semble pas y avoir d'échappatoire : « quelle que soit la peine, une fois qu'un crime spécifique est apparu, sa réapparition est plus probable que son émergence initiale n'aurait jamais pu l'être⁵¹ ». Il y a en effet une ressemblance à la fois frappante et effrayante entre la démocratie et le totalitarisme, dans la mesure où le premier ouvre la voie au second⁵². Il suffit de comparer les brillants travaux menés par Tocqueville et Hannah Arendt—respectivement *Democracy in America* et *Totalitarianism*—pour saisir le sens de cette affirmation⁵³. Une fois que la différence entre le bien et le mal n'est plus⁵⁴—nous aurons alors atteint ce que Platon considérait comme la cause du mal : l'ignorance—les hommes reviennent à un état de nature hobbesien puisque l'instinct de conservation de soi prévaut quand chacun de nous fait ce qu'il veut⁵⁵, ouvrant la voie à la plus grande perversité et démontrant pleinement ses conséquences une fois que ces hommes accèdent à la gouvernance, comme Platon le faisait remarquer⁵⁶. La perversion ultime est la banalisation de tous les sentiments qui ennoblissent et élèvent la condition humaine, l'amour, l'amitié, la loyauté. Cette évolution démontre la facilité avec laquelle la modernité a détruit la faculté de pensée de l'homme, et surtout de métaréflexion, et sa raison pratique⁵⁷, seule faculté sur laquelle reposent la philosophie libérale et la confiance qu'elle voue à la nature humaine. L'élection d'Hitler est la preuve vivante que seule l'action détermine la nature de la personne morale et non l'intention, comme le soulignait Aristote⁵⁸.

Conclusion

La nécessité de définir un bien commun ?

Quand les mauvaises actions sont associées à la norme et l'acceptable, et que même la criminalité demeure impunie, renversant la légalité, comme le soulignait Platon⁵⁹, même aux yeux des gens intelligents,

la seule bêtise n'est pas la source de tous les maux. Il existe dans notre société une peur généralisée de juger ce qui n'a rien à voir avec le verset biblique : « Ne jugez point, et vous ne serez point jugés ». (...) Derrière le refus de juger se cache la suspicion que personne n'est libre, et donc le doute que quiconque est responsable de ce qu'il a fait ou que l'un pourrait s'attendre à ce que l'autre réponde de ce qu'il a fait⁶⁰.

Le refus d'obéir à la loi ou de la rendre effective trouve aussi sa cause dans cette tentative de l'homme de devenir *causa sui*. La tragédie est qu'en définitive, le châtement a toujours été utilisé en dernier recours pour imposer l'obéissance à des normes morales que l'on croyait évidentes en soi ; comme l'histoire l'a montré, « la loi naturelle elle-même présupposait une sanction divine pour prévaloir sur l'homme comme une contrainte⁶¹ ». Avec la perte des « limitations restrictives qui protégeaient ses frontières, la liberté est devenue impuissante, sans défense⁶² », et donc prête à être détruite. Il faut forcer les gens à être libres, comme disait Rousseau. En ce sens, la faculté chrétienne de pardon n'a pas d'applicabilité sur les « péchés » commis dans le domaine politique, en ce sens où la grandeur de la procédure judiciaire permet au pire des individus de redevenir un homme⁶³.

Dans ce contexte, « les frontières des lois positives sont pour l'existence politique de l'homme ce que la mémoire est pour son existence historique : la garantie de la préexistence d'un monde commun, la réalité d'une certaine continuité qui transcende la durée de vie individuelle de chaque génération⁶⁴ ». Autrement dit, ce n'est que dans le corps des lois positives de chaque pays que le *ius naturale* ou les commandements de Dieu atteignent leur réalité politique⁶⁵. Entre le fort et le faible, c'est la liberté qui opprime, tandis que la loi libère⁶⁶ et que le rôle de la Constitution est de limiter le pouvoir, de sorte que nous n'aurons pas un gouvernement d'hommes, mais un gouvernement de lois⁶⁷. Cela signifie le rejet du pacte social sur lequel se fonde le libéralisme pour

qu'un état poursuive l'objectif de vivre bien, et non pas celui de vivre tout court. (...) On peut en inférer que la vertu doit être la préoccupation d'un état véritablement digne de ce nom, au-delà des simples apparences : sans cette fin, la communauté devient une simple alliance qui ne diffère que par la place des individus qui la composent ; et le droit n'est qu'une convention, « une garantie de justice envers autrui », comme le dit le sophiste Lycophon de Chalcis, mais qui n'a aucun pouvoir réel pour rendre le citoyen bon et juste⁶⁸.

Cela suppose une compréhension éthique commune de la société et de ses valeurs ; en d'autres termes, la conclusion d'un accord sur la définition de la « liberté positive ». Pour que la liberté survive, le relativisme ne peut être toléré, surtout celui qui, au nom de la liberté, peut y mettre fin, sous prétexte que les responsabilités associées au gouvernement opéreront in fine une transformation sur des éléments politiques radicaux. Comme l'histoire l'a montré, lorsque la nature de ces éléments est telle qu'elle est incompatible

avec le respect des règles du jeu, la liberté sera toujours l'élément le plus faible, prouvant qu'il est nécessaire de « dissoudre les interprétations sophistiquées-dialectiques de la politique, toutes basées sur la superstition que quelque chose de bien pourrait résulter du mal⁶⁹ », car « ceux qui choisissent le moindre mal oublient très vite qu'ils ont choisi le mal⁷⁰ ». À la base de la liberté se retrouvent les valeurs morales et éthiques ; la liberté n'est pas dénuée de substance. Notre système de justice, nos lois, nos institutions, ce qui est criminalisé ou non, reposent sur des conceptions morales. Par conséquent,

Un gouvernement démocratique n'est pas censé devenir complice de son propre renversement en laissant les mouvements gnostiques prospérer à l'abri d'une interprétation confuse des droits civils. Et si, par inadvertance, un tel mouvement s'est développé jusqu'au point critique de capturer la représentation existentielle par la fameuse légalité des « élections populaires », un gouvernement démocratique n'est pas censé s'incliner devant la « volonté du peuple » mais doit mettre fin au danger par la force et, si nécessaire, se détourner de la lettre de la constitution afin d'en préserver l'esprit⁷¹.

Comme le note Voegelin par ailleurs, « bien que la force ne suffise pas, il est malheureusement tout aussi vrai qu'elle suscite l'ordre, et que sans elle, l'ordre ne peut être ni créé ni maintenu⁷² ». Ces questions, nous voudrions les oublier, car elles renvoient à l'origine des politiques autoritaires. En fait, l'avènement des régimes totalitaires semble avoir inauguré une ère politique du 'tout ou rien', par laquelle, comme l'explique Arendt⁷³, 'tout' signifie une infinité indéterminée de formes de vivre-ensemble et où 'rien' signifie le malheur inévitable des hommes, une ultime confrontation entre le bien et le mal où la guerre apparaît comme catharsis, dernière possibilité pour l'humanité de renaître⁷⁴, lorsque, ayant atteint son point le plus bas, l'homme est confronté à sa condition d'animal. Dans l'impossibilité d'un retour à Dieu, « la mort est le plus grand mal ; et si la vie ne peut être ordonnée par l'orientation de l'âme vers un *summum bonum*, l'ordre sera motivé par la peur du *summum malum*⁷⁵ ».

Notes

1. Extrait d'un discours prononcé à la Chambre des communes le 11 novembre 1947.
2. MAYER, J. P., *Alexis de Tocqueville: Democracy in America*, trad. LAWRENCE, George, New York : Doubleday & Co. 1969, www.gutenberg.org/files/816/816-h/816-h.htm.
3. WEBER, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Londres : Routledge, 2001.
4. LOCKE, John, *Two Treatises of Government*, éd. HOLLIS, Thomas, Londres : A. Millar et al. 1764, <http://oll.libertyfund.org/titles/222>.
5. *Id.*
6. FILMER, Sir Robert, *Patriarcha; of the Natural Power of Kings. By the Learned Sir Robert Filmer Baronet*, Londres : Richard Chiswell, 1680, <http://oll.libertyfund.org/titles/221>.
7. MILL, John Stuart, *On Liberty, Vol. XXV, Part 2, The Harvard Classics*, New York : p.f. Collier & Son, 1909-1914, http://ebooks.adelaide.edu.au/m/mill/john_stuart/m645o/index.html.
8. LOCKE, John, *The Works of John Locke in Nine Volumes*, Vol. 1, Londres : Rivington, 1824, <http://oll.libertyfund.org/titles/761>.
9. L'utilitarisme trouve alors ses vrais fondements chez Locke.
10. SMITH, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, éd. Edwin Cannan, Londres : Methuen & Co. 1904, www.econlib.org/library/Smith/smWN.html.

11. *Id.*
12. BENTHAM, Jeremy, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford : Clarendon Press, 1907, www.econlib.org/library/Bentham/bnthPML.html.
13. *Id.*, Chapitre 1.
14. MILL, John Stuart, *Utilitarianism*, Londres: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1871, www.gutenberg.org/files/11224/11224-h/11224-h.htm.
15. *Id.*, chapitre II.
16. Dans *De la liberté*, Mill soutient que la liberté consiste à faire ce que l'on désire et que l'individu n'a pas à justifier ses actions à la société.
17. KANT, Emmanuel, *The Critique of Practical Reason*, trad. PLUHAR, Werner S., Indianapolis : Hackett Publishing Company, Inc. 2002.
18. *Id.*, livre I, chapitre I.
19. HUME, David, *An Enquiry concerning Human Understanding*, Londres : A. Millar et al., 1748, www.gutenberg.org/files/9662/9662-h/9662-h.htm.
20. ARISTOTE, « L'Éthique à Nicomaque », The Internet Classics Archive, <http://classics.mit.edu/Aristotle/nicomachaen.2.ii.html>.
21. SCHMITT, Carl, *Parlementarisme et démocratie*, Paris : Threshold, 1988, p. 31.
22. WAGNER cité dans HABERMAS, Jürgen, *Après l'État nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris : Fayard, 2000, p. 261.
23. ARENDT, Hannah, *On Revolution*, Londres : Penguin Books, 1990, p. 215.
24. HABERMAS, Jürgen, *Après l'État nation*.
25. HAWKINGS, Robert B. Jr, « Power-Sharing and Municipal Governance », in *Constitutional Design and Power-Sharing in the Post-Modern Epoch*, éd. ELAZAR, Daniel J., Lanham : University Press of America, 1991, p. 82.
26. HABERMAS, Jürgen, *Après l'État nation*, p. 97.
27. *Id.*, 98.
28. ARENDT, Hannah, *Totalitarianism*, New York : Harvest Books, 1968, p. 36.
29. MILL, *Utilitarianism*.
30. ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du Contrat social*, dir. BURGELIN, Pierre, Paris : Garnier-Flammarion, 1966.
31. SCHAFF, Philip, « NPNF1-02. St. Augustine's City of God and Christian Doctrine », dans *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, Volume 2*, Grand Rapids, É.-U. : WM. B. Eerdmans Publishing Company, 2005, book XII, chapitre 7, www.ccel.org/ccel/schaff/npnf102.iv.XII.7.html.
32. HORKHEIMER, Max et ADORNO, Theodor W., *Dialectic of Enlightenment*, Stanford : Stanford University Press, 2002, p. 69.
33. *Id.*, 90. Je dois cette équation à Horkheimer et Adorno.
34. PLATON et ZEYL, Donald J., *Gorgias*, Indianapolis : Hackett Pub. Co., 1987, pp. 469a-479e.
35. ARENDT, Hannah, *Between Past and Future*, New York : Penguin Books, 2006, p. 32.
36. COMTE, Auguste et MARTINEAU, Harriet, *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, Londres : J. Chapman, 1853.
37. ARENDT, *Between Past and Future*, pp. 252-254.
38. DE SECONDAT, Charles, Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws*, trad. NUGENT, Thomas, Londres : G. Bell & Sons, 1914, livre XIX, chapitre 16.
39. *Id.*, livre VIII, chapitre 8.
40. ARISTOTE, « L'Éthique à Nicomaque », The Internet Classics Archive, <http://classics.mit.edu/Plato/republic.8.vii.html>.
41. NIETZSCHE, Friedrich, *On the Genealogy of Morals*, Oxford : Oxford University Press, 2008.
42. LOCKE, *Two Treatises of Government*.
43. ARENDT, *On Revolution*, p. 158.

44. ARISTOTE, « L'Éthique à Nicomaque », livre II, chapitre 1.
45. KANT cité dans ARENDT, Hannah, *Responsibility and Judgement*, Westminster : Knopf Publishing Group, 2003, p. 61.
46. La relation entre la moralité et l'amélioration de la citoyenneté avait été clairement illustrée dès l'Antiquité, de Socrate à Cicéron.
47. HORKHEIMER et ADORNO, *Dialectic of Enlightenment*, p. 29.
48. ARENDT, *Totalitarianism*, p. 157.
49. HORKHEIMER et ADORNO, *Dialectic of Enlightenment*, p. 185.
50. ARENDT, *Totalitarianism*, p. 46.
51. ARENDT, Hannah, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Londres : Penguin Books, 2006, p. 273.
52. Il y a vingt-cinq siècles, Platon expliquait pourquoi les démocraties dégénèrent inévitablement en tyrannies.
53. MAYER, Alexis de *Tocqueville: Democracy in America* et ARENDT, *Totalitarianism*.
54. Ce flou ne s'applique plus, comme le pensait Kant, lorsque [l'homme] est conscient de la loi morale, mais qu'il a néanmoins adopté dans sa maxime l'écart (occasionnel) par rapport à celle-ci. KANT, Emmanuel, *Religion Within the Bounds of Bare Reason*, trad. PLUHAR, Werner S., Hackett Publishing, 2009, Livre Un, III, www.hkbu.edu.hk/~ppp/rbbr/toc.html.
55. « L'abondance n'a pas besoin de loi, et l'accusation d'anarchie de la civilisation ressemble presque à une dénonciation de l'abondance (...) c'est le manque de contact entre les troglodytes qui est la véritable raison de l'absence de lois objectives... » HORKHEIMER et ADORNO, *Dialectic of Enlightenment*, pp. 50-51.
56. « La République de Platon », livre VIII.
57. Kant avait déclaré que la volonté est la faculté de choisir seulement ce que la raison reconnaît comme bon.
58. ARISTOTE, « L'Éthique à Nicomaque », livre III, chapitre IV.
59. « La République de Platon », livre VIII.
60. ARENDT, *Responsibility and Judgement*, p. 19.
61. ARENDT, *On Revolution*, p. 191.
62. ARENDT, Hannah, « What is Authority » dans *Between Past and Future*, New York : The Viking Press, 1961, pp. 91-142.
63. ARENDT, *Responsibility and Judgement*, p. 148.
64. ARENDT, *Totalitarianism*, p. 163.
65. *Id.*, p. 162.
66. Jean-Baptiste Henri Lacordaire.
67. ARISTOTE, « L'Éthique à Nicomaque », livre V, chapitre X.
68. ARISTOTE, « La Politique d'Aristote », The Internet Classics Archive, livre III, <http://classics.mit.edu/Aristotle/politics.3.three.html>.
69. ARENDT, *Totalitarianism*, p. 140.
70. ARENDT, *Responsibility and Judgement*, p. 36.
71. VOEGELIN, Eric, *The New Science of Politics*, Chicago : The University of Chicago Press, 1987, p. 144.
72. VOEGELIN, Eric, *Collected Works. The Nature of the Law and Related Legal Writings*, vol. 27, Columbia : University of Missouri Press, 1991, p. 86.
73. ARENDT, *Totalitarianism*, p. 141.
74. HESSE, Hermann, *Demian*, New York : Harper Perennial Modern Classics, 1999.
75. VOEGELIN, *The New Science of Politics*, p. 182.