

Université Panthéon-Assas

école doctorale d'histoire du droit, de philosophie
du droit et de sociologie du droit (ED8)

Thèse de doctorat en Science politique – Théorie politique,
soutenue le 28 novembre 2018

John Stuart Mill, libéral utopique



Université Panthéon-Assas

Camille Dejardin

Sous la direction de MM. Philippe RAYNAUD et Pierre MANENT

Membres du jury :

| | | |
|------------------|--------------|--|
| Frédéric BRAHAMI | suffragant | École des Hautes Études en Sciences Sociales |
| Philippe de LARA | suffragant | Université Paris 2 Panthéon-Assas |
| Claude HABIB | rapporteur | Université Paris 3 Sorbonne-Nouvelle |
| Alan S. KAHAN | rapporteur | Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines |
| Pierre MANENT | co-directeur | École des Hautes Études en Sciences Sociales |
| Philippe RAYNAUD | directeur | Université Paris 2 Panthéon-Assas |



Avertissement

La Faculté n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans cette thèse ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leur auteur.

Remerciements

Au terme de cette entreprise de longue haleine, qui est aussi un commencement, je souhaite chaleureusement remercier :

M. Pierre MANENT et M. Philippe RAYNAUD, directeur de mémoire et directeur de thèse, l'un pour m'avoir communiqué le goût des « études politiques » et avoir déterminé ma vocation, l'autre pour avoir accueilli avec tant d'enthousiasme mon projet de recherches sur John Stuart Mill.

Mme et MM. Frédéric BRAHAMI, Claude HABIB, Philippe de LARA et Alan S. KAHAN pour leur participation et leur contribution attentive au jury de doctorat.

Les professeurs Alan S. KAHAN et Georgios VAROUXAKIS pour leurs conseils bienveillants et les enrichissantes discussions que nous avons eues autour d'un verre à Londres et à Paris.

L'EHESS et ses professeurs pour m'avoir éveillée à la recherche en philosophie et sciences politiques. M. Marcel GAUCHET pour avoir forgé mes principaux repères intellectuels dans le champ historique et idéologique. M. Alain FINKIELKRAUT pour m'avoir transmis des références avec un amour des textes rarement égalé.

La revue LE DÉBAT pour m'avoir décisivement mis le pied à l'étrier en publiant mon premier article, consacré à l'état stationnaire. Le CEPPECS et ECOPOLIS pour m'avoir ensuite donné l'occasion de le réviser et de le peaufiner en vue de mes premières conférences, à Bruxelles.

Le LIBERTY FUND, pour avoir entrepris un remarquable travail de compilation, d'édition et de présentation des œuvres complètes de Mill, dans une édition aussi accessible (dans sa version en ligne) qu'agréable à l'usage (dans sa version partielle sur papier, disponible aux États-Unis). Ce travail de retraduction et de réédition manque encore cruellement en France...

Feu le programme européen COMENIUS, et la belle ville de LONDRES, pour m'avoir permis de passer une merveilleuse année 2014-2015 sur les traces de John Stuart Mill, en parallèle d'une activité d'enseignement inoubliable.

Mes élèves passés et actuels au sein de l'Éducation nationale, qui ont élargi mon apprentissage à une dimension humaine inattendue et m'obligent continuellement à réveiller mes connaissances.

Enfin et surtout, jamais autant qu'il le faudrait, ma famille, mes proches et tous ceux qui ont cru en moi parfois plus que moi-même. Mes parents pour leur soutien affectif et logistique indéfectible pendant ces six années de recherches parfois chaotiques, qui ont vu se succéder une demi-douzaine d'emplois successifs dans quatre villes différentes, entre autres aventures. Mes amis pour leur présence encourageante et constructive tout au long de ces années, et tout particulièrement ceux qui ont directement contribué à orienter et à enrichir mon travail, au long cours comme de manière épisodique.

Sans oublier, virtuellement, Tiphaine RIVIÈRE, dont la bande-dessinée *Carnets de thèse* m'a procuré un paradoxal réconfort dans les moments difficiles.

Résumé

Comment rendre compte de la richesse syncrétique, souvent mésestimée, de la pensée politique de John Stuart Mill ? Nous soutenons que celle-ci est une et cohérente et que sa clé d'unification se trouve dans sa conception du Progrès, conçu à la fois comme *nature* et comme *destination* humaine, et permettant de subsumer ses théories de l'éducation et du bonheur, de la justice sociale et de l'état économique stationnaire, et des ressorts et des fins du gouvernement représentatif au sein d'une utopie d'un type nouveau, de nature libérale et centrée sur les conditions de sa production et de son maintien.

En ce sens, la Partie I s'attachera à identifier les différents apports idéologiques qui nourrissent ses écrits, entre libéralisme, socialisme et conservatisme, ainsi que leurs limites respectives.

La Partie II proposera alors le concept de « libéralisme transcendantal » pour décrire la relation et la complémentarité de ces différentes influences au sein d'une doctrine unifiée sous l'hégémonie du libéralisme, promouvant avec exigence l'autonomie humaine à l'échelle individuelle comme à l'échelle collective en s'attachant toujours à ses conditions de possibilité, aux fins du Progrès.

La Partie III s'intéressera alors aux ressorts matériels, moraux et politiques de ce Progrès : développement indéfini des individualités et de « l'art de vivre », c'est-à-dire bonheur dynamique, dans un état économique et démographique pourtant « stationnaire », et sous des institutions représentatives vouées à cultiver l'excellence dans le respect du pluralisme.

Au terme de cette reconstitution théorique, les Perspectives proposeront des éléments pour une refondation de la pensée progressiste et en particulier écologique émancipée des clivages partisans contemporains, dans l'esprit de John Stuart Mill.

Mots-clés : John Stuart Mill, XIXe siècle, libéralisme, socialisme, conservatisme, idéologies, philosophie politique, pensée utopique, syncrétisme, libéralisme transcendantal, économie, écologie politique, art de vivre, utilitarisme, bonheur, progrès, progressisme

Abstract – “John Stuart Mill’s liberal utopia”

John Stuart Mill's syncretic political thought is too often misestimated. My work aims to demonstrate that it is though consistent and that its pivotal point lies in Mill's vision of Progress: this one is conceived at the same time as the human nature and the human telos and as such, it unifies his views on education, happiness, social justice, economic stability and the aims and means of the representative government. All these elements build a new kind of utopia, a liberal utopia focused on the conditions of its own advent and preservation.

In this perspective, my First Part will sort out which influences nourish Mill's writings, between liberalism, socialism and conservatism – none of these ideologies being completely accurate.

Part Two will then theorize “transcendental liberalism” so as to describe his approach as a unified doctrine polarized by liberalism but always keeping in mind what “liberty” relies on, i.e. the preconditions of individual and collective autonomy.

Part Three will stress on which material, moral and political devices are required by such a goal: a steady-state economy and demography, moral growth and the culture of an “Art of Living” and a “religion of Humanity”, and finally the flourishing of a truly pluralist representative government.

In the end, the Perspectives will highlight a few elements inspired by Mill and likely to be useful for the renewal of nowadays ideology of Progress, particularly from an ecological standpoint.

Keywords : John Stuart Mill, XIXth century, liberalism, socialism, conservatism, ideologies, syncretism, political philosophy, political economy, economics, ecology, “transcendental” liberalism, stationary state, progress, happiness, utilitarianism, art of living

Table des matières

| | |
|---|-----------|
| OBJET ET CADRE DE LA RECHERCHE : INVENTORIER ET RÉUNIFIER JOHN STUART MILL..... | 14 |
| i.0.1 « Idéologie » au sens neutre : un outil d'investigation des représentations humaines..... | 15 |
| i.0.2 Définition et délimitation des idéologies : une tripartition théorique du champ cognitif et psychologique des sociétés occidentales..... | 18 |
| i.0.2.1 Le conservatisme..... | 19 |
| i.0.2.2 Le socialisme..... | 21 |
| i.0.2.3 Le libéralisme..... | 22 |
| i.0.2.4 Macro-idéologies et micro-idéologies..... | 23 |
| i.0.3 Chronologie indicative des idéologies : une lecture historique à prétention systématique et totalisante..... | 25 |
| i.0.3.1 Une reconstitution de la très-longue Histoire..... | 25 |
| i.0.3.2 L'alternance des dominances idéologiques, XIXe-XXe siècles..... | 27 |
| i.0.4 Résumé succinct des hypothèses de recherche..... | 33 |
| | |
| <i>PARTIE I. JOHN STUART MILL, « SOCIALISTE CONSERVATEUR LIBÉRAL » ?.....</i> | 37 |
| | |
| <i>Introduction. Explorer le syncrétisme millien, entre conservatisme, socialisme et libéralisme.....</i> | 40 |
| I.0.1 Mill inclassable : querelles d'étiquettes et conflits d'interprétation..... | 41 |
| I.0.1.1 Genèse intellectuelle de John Stuart Mill..... | 41 |
| I.0.1.2 L'écueil de l'utilitarisme..... | 49 |
| I.0.2 Objectifs et plan de la Partie I..... | 61 |
| | |
| <i>1.1 Un rapport conservateur à la culture et à la chose commune.....</i> | 62 |
| I.1.1 Généralités sur le conservatisme..... | 62 |
| I.1.1.1 Politique, ou société ?..... | 63 |
| I.1.1.2 Une pensée de l'attachement et de l'inclusion..... | 65 |
| I.1.1.3 Une critique plurielle de la modernité politique libérale..... | 66 |
| I.1.1.4 Prudence et nature politique de l'homme..... | 69 |
| I.1.1.5 L'historicisme conservateur..... | 72 |
| I.1.1.6 Histoire et espace : la nation comme cadre adéquat (ou « naturel ») de l'action..... | 73 |
| I.1.1.7 Mill, un conservateur ?..... | 76 |
| I.1.2 La pensée inquiète d'un âge de transition : aspects conservateurs, libéraux-conservateurs et sociaux-conservateurs de la pensée historique millienne, entre Auguste Comte et Alexis de Tocqueville..... | 78 |
| I.1.2.1 Une époque « critique »..... | 80 |
| I.1.2.2 « L'esprit du temps »..... | 85 |
| I.1.2.3 L'adéquation des leaders à leur fonction..... | 89 |
| I.1.2.4 Stabilité et état stationnaire, première occurrence..... | 92 |
| I.1.2.5 Doxa, désorientation des esprits et ambiguïtés du nouvel individualisme..... | 97 |
| I.1.3 L'immuable et le malléable : la question de la Nature, à corriger ou à exalter..... | 105 |
| I.1.3.1 « Vivre selon la nature » : un précepte aberrant..... | 107 |
| I.1.3.2 La nature en dehors de l'homme : entre matériau à transformer et patrimoine à conserver..... | 108 |
| I.1.3.3 La nature en l'homme : donné contraignant, potentiel à exprimer ou idéal à construire ?..... | 113 |
| I.1.4 Aspects élitistes de la doctrine millienne de l'éducation : un élitisme conservateur ?..... | 121 |
| I.1.4.1 La gradation des plaisirs et l'individu d'élite..... | 121 |
| I.1.4.2 L'élite dans la société..... | 130 |
| I.1.5 Principale limite du conservatisme millien : liberté et diversité contre les instances dogmatiques..... | 136 |

| | |
|--|------------|
| 1.1.5.1 De l'utilité de la religion ?..... | 137 |
| 1.1.5.2 Contre toute domination à caractère religieux : dangers de la religion dans la sphère temporelle | 142 |
| 1.1.5.3 Fausseté des croyances dogmatiques : dangers de la religion pour l'esprit..... | 146 |
| 1.1.5.4 Pour un progrès moral séculier : liberté des consciences et séparation des Églises et de l'État..... | 149 |
| 1.1.5.5 De l'utilité de l'éducation..... | 152 |
| 1.2 Un rapport socialiste à la raison, à la justice et à l'Histoire..... | 156 |
| 1.2.1 Généralités sur le socialisme..... | 156 |
| 1.2.1.1 L'Humanité, vouée au progrès..... | 164 |
| 1.2.1.2 Point de vue sociologique et division de la société en « classes »..... | 169 |
| 1.2.2 Éléments socialisants de la théorie millienne de l'impôt : pour résorber l'inégalité des chances..... | 172 |
| 1.2.2.1 L'impôt comme élément de la justice sociale..... | 173 |
| 1.2.2.2 L'imposition des revenus..... | 177 |
| 1.2.2.3 L'imposition des successions..... | 180 |
| 1.2.3 La coopération et la concurrence : deux facettes de l'émulation..... | 183 |
| 1.2.3.1 L'avancée de l'égalité, vers un système de « self-dependence »..... | 185 |
| 1.2.3.2 Critique du salariat..... | 187 |
| 1.2.3.3 Promotion de l'association dans l'industrie et l'agriculture..... | 191 |
| 1.2.3.4 Entre libéralisme et socialisme : la coopération comme éducation à la vertu et à l'altruisme..... | 197 |
| 1.2.3.5 Pour une expérimentation réelle..... | 203 |
| 1.2.4 Aspects socialisants de la doctrine millienne de l'éducation : pour la construction de l'égalité des chances..... | 208 |
| 1.2.4.1 Pour l'égalité des chances, sans égalitarisme..... | 208 |
| 1.2.4.2 Égalité devant l'instruction primaire..... | 210 |
| 1.2.4.3 La justice sociale, éducation morale à tous les âges de la vie..... | 214 |
| 1.2.5 Principale limite du socialisme millien : pas d'égalité aux dépens de la liberté..... | 215 |
| 1.2.5.1 Contre tout changement brutal et autoritaire..... | 216 |
| 1.2.5.2 Contre l'uniformisation sociale et l'égalisation forcée..... | 218 |
| 1.2.5.3 Contre la réduction de la vie humaine aux processus économiques et sociaux..... | 220 |
| 1.2.5.4 Un socialisme réactionnel ?..... | 222 |
| 1.3 Un rapport libéral à l'individualité, au pluralisme et à l'autorité..... | 225 |
| 1.3.1 Généralités sur le libéralisme..... | 225 |
| 1.3.1.1 Autonomie et ordre juridique, de la loi au(x) droit(s)..... | 226 |
| 1.3.1.2 Individualité et droits de l'homme et de la personne..... | 228 |
| 1.3.1.3 Universalité, diversité et pluralisme : la place de l'opinion et des opinions..... | 230 |
| 1.3.2 Mill et Tocqueville, observateurs libéraux des progrès de « l'égalité des conditions » dans la démocratie en marche..... | 234 |
| 1.3.2.1 Tocqueville et la critique du conformisme démocratique..... | 237 |
| 1.3.2.2 Mill et la défense du pluralisme au service de la vérité et (donc) de l'utilité..... | 242 |
| 1.3.2.3 La défense du pluralisme au service de l'individualité..... | 250 |
| 1.3.3 Conséquence politique de la défense du pluralisme : pour le gouvernement représentatif..... | 254 |
| 1.3.3.1 Un credo libéral : le gouvernement représentatif comme « meilleur régime »..... | 254 |
| 1.3.3.2 Un gouvernement pour l'ensemble du peuple..... | 256 |
| 1.3.3.3 ... mais non par l'ensemble du peuple..... | 260 |
| 1.3.4 Aspects libéraux de la doctrine millienne de l'éducation : l'éducation à l'autonomie entre « éducation libérale » et libéralisme de l'éducation..... | 264 |
| 1.3.4.1 L'éducation pratique à, et par, la citoyenneté : prérequis et tâche prioritaire d'un système démocratisé..... | 264 |
| 1.3.4.2 L'éducation théorique de, et à, l'individualité : éducation libérale et libéralisme..... | 268 |
| 1.3.5 Quelles limites au libéralisme millien ?..... | 273 |

PARTIE II. UNE PENSÉE POLITIQUE UNIFIÉE : LE LIBÉRALISME TRANSCENDANTAL DE J. S. MILL 275

Introduction. À la recherche du fil rouge : unifier et caractériser le libéralisme millien...278

II.0.1 Primauté du libéralisme : une pensée de l'homme en mouvement.....278
 II.0.2 Objectifs et plan de la Partie II.....281

II.1 John Stuart Mill, libéral « transcendantal ».....282

II.1.1 Un libéralisme de la non-intervention ? La lecture d'Isaiah Berlin et des libertariens.....282
 II.1.1.1 Deux facettes de la liberté.....282
 II.1.1.2 Imbrication des sphères intime, privée et publique.....284
 II.1.1.3 Trois facettes de la liberté ? Ou une seule liberté aux manifestations multiples ?.....288
 II.1.1.4 L'autonomie et ses conditions.....289
 II.1.2 Un libéralisme de la non-sujétion ? La lecture de Nadia Urbinati.....291
 II.1.2.1 La hantise du despotisme.....292
 II.1.2.2 Despotisme et liberté au cœur de la psyché.....293
 II.1.2.3 De la protection à la reconquête.....296
 II.1.2.4 « Non-sujétion » réactionnelle, ou « autonomie » idéale ?.....298
 II.1.3 Un libéralisme aristocratique ? La lecture d'Alan S. Kahan.....302
 II.1.3.1 Diversité et unité du libéralisme : le « discours de la capacité ».....303
 II.1.3.2 Une « capacité » objectivable ?.....305
 II.1.3.3 Une idéologie en tension(s).....306
 II.1.3.4 Limites de l'« aristocratie » millien.....307
 II.1.4 Un libéralisme à part entière, le « libéralisme transcendantal ».....310
 II.1.4.1 Le libéralisme transcendantal de Tocqueville et Mill.....314
 II.1.4.2 L'avenir du libéralisme ?.....317

II.2 Une illustration et application paradigmatique du libéralisme transcendantal chez John Stuart Mill : la question du féminisme.....321

II.2.1 Constat critique : le patriarcat au XIXe siècle, un système complexe de despotisme total.....322
 II.2.1.1 Minorité juridique, contrat de mariage et promiscuité : un despotisme patriarcal.....323
 II.2.1.2 Vocation protectrice de la loi.....328
 II.2.1.3 Despotisme et paternalisme : une soumission construite, conditionnée, orientée.....331
 II.2.1.4 Domination et séduction : implications morales des rapports inégalitaires entre les sexes.....336
 II.2.1.5 Despotisme total et rébellion.....346
 II.2.2 ...justifié par la nature ? Récusation de la légitimité de la hiérarchie des sexes au nom de la « naturalité », que la nature soit cause (scientifique) ou norme (éthique).....349
 II.2.2.1 Origine de tout pouvoir dans un rapport de forces.....349
 II.2.2.2 Inachèvement et incertitude des sciences de la nature et des proto-sciences sociales.....355
 II.2.2.3 L'inégalité par les mœurs.....359
 II.2.2.4 Inexistence d'un « génie » féminin ? Sociogénèse.....363
 II.2.2.5 Éthique agnostique et appel libéral à l'expérience réelle.....368
 II.2.3 ...justifié par l'intérêt général ? Récusation de l'utilité sociale de l'asservissement des femmes, et plaidoyer pour une société libre et égalitaire.....371
 II.2.3.1 L'égalité comme école de la moralité – pour la sphère privée.....372
 II.2.3.2 L'égalité comme école de la moralité – aussi pour la sphère publique.....374
 II.2.3.3 L'égalité comme vecteur d'efficacité économique.....378
 II.2.3.4 L'égalité comme vecteur d'efficacité et de justice civile.....381
 II.2.3.5 Une révolution ? L'égalité dans le sens de l'Histoire.....383
 II.2.4 Un féminisme « libéral transcendantal ».....389
 II.2.4.1 Féminisme libéral et féminisme radical.....389

| | |
|---|------------|
| II.2.4.2 La postérité millienne dans le féminisme radical..... | 391 |
| II.2.4.3 Radicalité, radicalisme et attachement aux conditions de possibilité..... | 392 |
| II.3 Un « libéral transcendantal » héritier de John Stuart Mill : Bertrand de Jouvenel..... | 395 |
| II.3.1 La dystopie de la « Cité productiviste »..... | 397 |
| II.3.1.1 Limites de l'analyse économique, prégnance de l'idéologie économique et totalitarisme de l'efficacité..... | 397 |
| II.3.1.2 Mutations du travail et du loisir : vers une « prolétarisation psychologique »..... | 403 |
| II.3.1.3 Redéfinition de la valeur et renversement des valeurs : de l'homo oeconomicus à l'homme opportuniste..... | 410 |
| II.3.1.4 La massification contre le bien-être : le problème de « l'encombrement »..... | 416 |
| II.3.2 Pour la recherche de l'« aménité » : renouer avec la pensée utopique par l'écologie politique..... | 418 |
| II.3.2.1 Renouer avec l'idéal..... | 419 |
| II.3.2.2 L'apprentissage de la responsabilité : renouveler les paradigmes économiques et éducatifs..... | 422 |
| PARTIE III. L'UTOPIE MILLIENNE : BONHEUR ET PROGRÈS DANS L'AUTONOMIE..... | 429 |
| Introduction. La doctrine millienne comme utopie libérale transcendantale..... | 433 |
| III.0.1 Une doctrine de la liberté, du bonheur et du Progrès..... | 434 |
| III.0.1.1 Civilisation et progrès..... | 436 |
| III.0.1.2 Progrès, état progressif et état stationnaire..... | 439 |
| III.0.1.3 Mill, utopiste ?..... | 441 |
| III.0.2 Objectifs et plan de la Partie III..... | 445 |
| III.1 Économie et démographie de l'utopie millienne : pour « l'état stationnaire »..... | 447 |
| III.1.1 Généalogie du concept d'état stationnaire..... | 447 |
| III.1.1.1 Chez Adam Smith..... | 447 |
| III.1.1.2 Chez Malthus..... | 450 |
| III.1.1.3 Chez Ricardo..... | 452 |
| III.1.1.4 L'extension de la théorie des limites..... | 453 |
| III.1.2 Les deux facettes de l'état stationnaire chez Mill..... | 455 |
| III.1.2.1 Première définition. À monde fini, impossibilité de croissance indéfinie : nécessité d'un état stationnaire « spontané »..... | 456 |
| III.1.2.2 Deuxième définition. Une urgence éthique, économique, écologique et morale : l'état stationnaire « délibéré »..... | 462 |
| III.1.3 Le Progrès dans l'état stationnaire..... | 466 |
| III.1.3.1 L'état stationnaire, caprice intellectuel de pays déjà riches et développés ?..... | 468 |
| III.1.3.2 Dignité de l'état stationnaire..... | 471 |
| III.1.4 Le malthusianisme, pour le respect des hommes et de la nature sauvage..... | 472 |
| III.1.4.1 Le malthusianisme contre la misère..... | 472 |
| III.1.4.2 Le malthusianisme contre l'enlaidissement du monde..... | 482 |
| III.1.5 La justice sociale dans la stabilité..... | 484 |
| III.1.5.1 Une société de travailleurs..... | 484 |
| III.1.5.2 Pour une juste répartition des fruits de la production..... | 486 |
| III.2 L'esprit de l'utopie millienne : recherche du Bonheur, culture de l'Art de vivre et religion de l'Humanité..... | 489 |
| III.2.1 Bonheur et Progrès..... | 489 |
| III.2.1.1 Le bonheur et le Progrès par la « vertu »..... | 490 |
| III.2.1.2 Note de méthode : l'éducation implicite par l'approbation et la réprobation, ou le rôle de l'opinion dans l'autorégulation des mœurs..... | 490 |

| | |
|--|-----|
| III.2.1.3 Difficultés et limites du rôle assigné par Mill à l'opinion dans la culture du « goût » et de la « vertu »..... | 493 |
| III.2.2 Cultiver l'« l'Art de vivre »..... | 497 |
| III.2.2.1 Première définition. L'Art de vivre ou « Art de la vie » comme élément de la « logique de la pratique », c'est-à-dire comme sagesse..... | 498 |
| III.2.2.2 Un « Art » impossible ?..... | 505 |
| III.2.2.3 Deuxième définition. L'Art de vivre comme culture des « grâces de la vie » : une parenté utopique explicite..... | 507 |
| III.2.2.4 Transmission et perfectionnement : la spirale vertueuse de la sensibilité à la Beauté..... | 516 |
| III.2.3 Une spiritualité immanente pour les temps modernes : la « religion de l'Humanité »..... | 522 |
| III.2.3.1 Une « religion sans Dieu » pour réenchanter l'existence humaine..... | 524 |
| III.2.3.2 Contre le « catéchisme » et les Églises..... | 527 |
| III.2.3.3 Un nouveau « pari pascalien » sous la forme de l'« intérêt bien entendu » ?..... | 529 |

III.3 Le « bon gouvernement » de l'utopie millienne : le système représentatif, vers une « aristodémocratie ».....532

| | |
|---|-----|
| III.3.1 Réalisme et utopie : en quoi le gouvernement représentatif est la forme idéale de gouvernement, mais ne peut être mis en place en toutes circonstances..... | 534 |
| III.3.1.1 L'idéal démocratique contre l'idéal despotique « éclairé »..... | 535 |
| III.3.1.2 Liberté et activité..... | 538 |
| III.3.1.3 Sagesse pratique de Mill : pour une temporalité pragmatique de la marche vers l'idéal..... | 540 |
| III.3.1.4 Les ambiguïtés de l'« aptitude à la liberté » : potentiels latents et objectifs actualisables..... | 543 |
| III.3.1.5 Vers l'idéal : un programme millien pour les démocraties occidentales..... | 548 |
| III.3.2 Pour plus d'équité : démocratiser la représentation..... | 550 |
| III.3.2.1 Un suffrage potentiellement universel..... | 551 |
| III.3.2.2 ... mais pas inconditionnel..... | 555 |
| III.3.2.3 Pour une démocratie réellement représentative de la diversité du public : soutien de Mill au « système de M. Hare »..... | 557 |
| III.3.2.4 Diversité, équilibre des intérêts et « fonction d'antagonisme »..... | 563 |
| III.3.3 Pour plus de compétence : éduquer et limiter la démocratie..... | 567 |
| III.3.3.1 Représentation n'est pas délégation : pour la distinction de la valeur des représentants et pour la reconnaissance de leur liberté d'action..... | 568 |
| III.3.3.2 Le vote plural : pour la reconnaissance de la valeur et de l'éducation des électeurs..... | 571 |
| III.3.3.3 Des garde-fous externes à la représentation : séparation des pouvoirs et limites des prérogatives du pouvoir représentatif..... | 574 |
| III.3.3.4 Entre démocratie et « bureaucratie » ou « technocratie » : une forme de compromis aristocratique..... | 577 |
| III.3.3.5 Produire l'« aristodémocratie »..... | 580 |
| III.3.4 Quelques éléments de discussion..... | 582 |
| III.3.4.1 La démocratie entre délibération rationnelle et tyrannie de la doxa..... | 583 |
| III.3.4.2 Les individus et la représentation..... | 587 |

PARTIE IV. PERSPECTIVES : POSTÉRITÉ ET ACTUALITÉ DE L'UTOPIE MILLIENNE.....591

| | |
|---|-----|
| IV.0.1 L'état économique stationnaire, priorité pour l'écologie contemporaine..... | 594 |
| IV.0.1.1 « L'éclipse néoclassique » de l'état stationnaire..... | 595 |
| IV.0.1.2 L'essor récent des théories de l'état stationnaire : une filiation millienne assumée..... | 597 |
| IV.0.1.3 Le rapport du Club de Rome et la réhabilitation de l'état stationnaire aux marges de l'économie dominante..... | 598 |
| IV.0.1.4 Un constat scientifique fondant un programme politique..... | 600 |
| IV.0.2 Au-delà de l'économie..... | 603 |

| | |
|--|------------|
| IV.0.2.1 Reconstruire les conditions de possibilité intellectuelles du Progrès..... | 605 |
| IV.0.2.2 La transition concrètement : autolimitation, éducation, participation..... | 606 |
| IV.0.3 De l'utopie à l'urgence : utopie réaliste contre réalité chimérique..... | 610 |
| IV.0.3.1 Progressisme contre réaction : pour un débat libéré de ce réductionnisme binaire..... | 612 |
| IV.0.3.2 Par-delà la droite et la gauche, renouer avec la/le politique..... | 615 |
| IV.0.3.3 Un nouveau paternalisme ?..... | 621 |
| IV.0.3.4 Mill humaniste et visionnaire..... | 624 |
| IV.0.4 Pour conclure..... | 625 |
| ANNEXE 1 : « DE L'ÉTAT STATIONNAIRE » (CW:2, IV, VI), TRADUCTION PERSONNELLE..... | 630 |
| 1. L'état stationnaire de la richesse et de la population est redouté et déprécié par les auteurs..... | 630 |
| 2. Mais l'état stationnaire n'est pas en lui-même indésirable..... | 632 |
| ANNEXE 2 : CROISSANCE DE LA POPULATION ET DE LA PRODUCTION MONDIALES SELON THOMAS PIKETTY (GRAPHIQUES)..... | 636 |
| Taux de croissance de la population mondiale de l'Antiquité à 2100 (prospective)..... | 636 |
| Croissance de la population mondiale entre 1700 et 2012..... | 636 |
| Taux de croissance de la production mondiale totale de l'Antiquité à 2100 (prospective)..... | 637 |
| Taux de croissance de la production par habitant occidental depuis la Révolution industrielle..... | 637 |
| ANNEXE 3 : SOUVENIRS DE LONDRES (2013-2014), SUR LES TRACES DE JOHN STUART MILL...638 | |
| BIBLIOGRAPHIE..... | 640 |
| <i>Avertissements.....</i> | 640 |
| Édition de référence..... | 640 |
| Autres éditions..... | 640 |
| Traduction utilisée..... | 640 |
| <i>Œuvres de John Stuart Mill.....</i> | 641 |
| Œuvres en langue originale..... | 641 |
| Traductions françaises..... | 642 |
| Correspondance française et anglaise..... | 642 |
| <i>Ouvrages et articles sur John Stuart Mill.....</i> | 643 |
| <i>Ouvrages généraux.....</i> | 645 |
| Sur les idéologies et les doctrines politiques..... | 645 |
| Autres ouvrages de théorie politique, philosophie et économie..... | 646 |
| <i>Anthologies, dictionnaires, commentaires et essais critiques contemporains.....</i> | 650 |
| <i>Ressources multimédia.....</i> | 653 |
| INDEX DES NOMS PROPRES..... | 654 |

OBJET ET CADRE DE LA RECHERCHE : INVENTORIER ET RÉUNIFIER JOHN STUART MILL

Les présentes recherches s'inscrivent globalement dans le cadre conceptuel et historique transmis par les enseignements reçus en cours de Master à l'EHESS. Elles leur emprunteront à la fois des repères analytiques et quelques expressions propres à leurs référentiels, désormais intériorisées comme des concepts opératoires, à l'instar d'« établissement humain social », « structuration autonome » ou « hétéronome », « radicalisation de la modernité », « articulation théologico-politique », « religion des droits de l'homme » ou encore « forme-cité » ou « forme-nation ».

Elles se fonderont au premier chef sur la tripartition aujourd'hui communément admise du champ idéologique occidental moderne¹ en trois idéologies distinctes : libéralisme, socialisme et conservatisme². Ces idéologies seront délimitées en détail dans les prochaines sections de cette introduction. Nous utiliserons ici le mot « idéologie » dans son acception la plus large et la plus neutre, comme « ensemble de représentations délimitant, de manière explicite ou implicite, le pensable et le croyable d'un groupe ou d'une société donnée »³. C'est dans ce cadre que nous essaierons de situer l'« utilitarisme » de John Stuart Mill, dont la spécificité tant vis-à-vis des autres courants idéologiques que de l'utilitarisme « canonique » de ses prédécesseurs (Jeremy Bentham, James Mill) nous semble remettre en question les distinctions établies⁴.

Reconnaissant explicitement la dette intellectuelle qui est la nôtre vis-à-vis de ces grandes grilles d'analyse de la pensée politique, mais également consciente d'en adopter une lecture personnelle, à la fois partielle et modifiée, nous allons, dans les lignes qui suivent, proposer une première clarification de ces définitions et de notre cadre de pensée.

1 La « Modernité » sera délimitée et précisée dans les pages suivantes.

2 À cet égard, nous nous placerons ainsi délibérément dans le cadre tracé par le *Cours familial de philosophie politique* (MANENT (2001A)) et l'*Histoire intellectuelle du libéralisme* (MANENT (2001B)), ou encore par la grande fresque de l'*Avènement de la démocratie* (GAUCHET (2007 à 2017)).

3 Citation de Marcel GAUCHET (2009-2014). C'est l'objet de la section qui suit.

4 Voir I.O.1.2.

i.0.1 « Idéologie » au sens neutre : un outil d'investigation des représentations humaines

Tout d'abord, notre présent emploi du terme « idéologie » est en effet très large et se prétend « apodictiquement » neutre. Michael **FREEDEN (2003)** identifie les racines du concept contemporain d'idéologie chez Mannheim (1893-1947)⁵ :

« [Pour lui] l'idéologie consistait dans la réflexion sur l'environnement historique et social dans son ensemble. Tandis que Marx condamnait les conditions de l'existence sociale sous l'hégémonie du capitalisme comme une source d'illusion idéologique, Mannheim prit conscience que c'était le propre de tout environnement social d'influencer les processus de pensée des êtres humains et, de plus, que ce savoir était « un processus coopératif de la vie de groupe ». [...] Après tout, les groupes sociaux agissent sur la base du partage de rituels, de préjugés, de récits et d'histoires – autant d'éléments que les idéologies incorporent. »⁶

Les théories globalisantes de l'idéologie naissent donc de façon conjointe avec la sociologie et le moment où, au XIXe siècle, les tentatives d'unification des représentations des rapports humains et de l'Histoire s'affirment comme telles, notamment avec la grande entreprise de totalisation que sont l'hégélianisme puis sa traduction revendiquée dans l'action politique à travers le marxisme originel. Cependant, cette vision de l'idéologie désigne encore un corpus relativement ordonné et en majeure partie conscient, au sens de *délibérément* orienté, de repères cognitifs et représentationnels. Dans l'optique des penseurs marxistes, par exemple, il ne semble guère probable que compte parmi les tenants de l'idéologie un « marxiste qui s'ignore » : l'unification des « pensables et des croyables » dans les groupes sociaux passe par leur reconnaissance comme tels, on ne prétend pas en faire l'étude en tant que phénomènes largement inconscients ou, du moins, implicites.

L'idéologie au sens où nous l'entendrons au fil de ce travail, sauf occurrences où il sera explicitement mentionné que nous nous référons à des programmes politiques définis et

⁵ Voir notamment MANNHEIM Karl (1929), *Idéologie et utopie*, Paris, Rivière, 1956.

⁶ *Op. cit.*, p.13 :

« [For him] ideology was the reflection of all historical and social environments. While Marx condemned the social conditions under capitalism as the source of ideological illusion, Mannheim realized that it was a feature of any social environment to influence the thought processes of human beings and, moreover, that knowledge was a « co-operative process of group life » [...] After all, social groups operate on the basis of shared rituals, prejudices, stories, and histories – elements that ideology incorporate ».

pourrait-on dire « officialisés » dans l'Histoire, peut néanmoins être vue à l'œuvre, et peut être identifiée *a posteriori*, dans la reconstitution de grandes tendances et sans nécessairement avoir été revendiquée ou même perçue comme telle par les acteurs eux-mêmes : ainsi de ce que Marcel **GAUCHET (2010)** théorise comme un « retour de la dominance socialiste » à l'ère des totalitarismes du XXe siècle – alors qu'ils ne (se) seraient pas tous définis comme tels.

Cette définition du mot idéologie relève donc d'un processus de « dézoomage » et de généralisation important : ce en quoi on peut dire qu'elle se rapproche de ce que Michael Freedon appelle les « macro-idéologies », à savoir des « visions du monde »⁷ englobant la majorité des manifestations perçues de l'établissement humain social. Elle requiert également une prise en compte de la « très longue Histoire ». Selon les mots de **FREEDEN (2003)**,

« La macro-analyse consiste à regarder les idéologies comme des traditions se perpétuant dans le temps et dans l'espace, et dont les aspects imaginaires mêmes deviennent partie intégrante de la réalité politique. »⁸

On peut alors reconstituer une idéologie à partir d'un ensemble de croyances et de représentations manifestées et/ou reconnues faisant consensus au sein d'un ensemble important de personnes pendant une durée importante et significative, et une fois encore, la combinaison de l'explicite et de l'implicite est un élément crucial dans l'appréhension de ce qui « fait idéologie ». Certains non-dits ou certaines adhésions non discutées, parfois même à l'échelle d'une société ou d'une aire culturelle entière – comme, par exemple, l'adhésion à une doctrine des « droits de l'homme » dans l'Occident contemporain – relèvent eux aussi de ce qui sera ici appelé « idéologie ». Comme le note encore Freedon,

« Les théoriciens de la « fin des idéologies » [dans les années 1950] étaient pris dans une série d'erreurs. La première était une erreur logique. Si les conservateurs, les libéraux et les socialistes étaient tous d'accord pour mettre en œuvre les principes de l'État-providence [...] cela ne signifiait pas la fin des idéologies, mais seulement la convergence de plusieurs positions idéologiques sur un certain point. [...]

La troisième était une erreur analytique. Les idéologies ne divergent pas seulement sur de grands principes, mais également sur des pratiques secondaires et dont les différences se logent dans les détails. »⁹

7 Nous emploierons ainsi parfois le mot allemand répandu en sciences humaines : *Weltanschauung*.

8 *Op. cit.* p.79.

9 *Op. cit.*, p.37 :

Il est important de souligner qu'une idéologie est donc un agrégat de composantes cognitives de natures diverses : elle tient à la fois du discours scientifique ou de l'hypothèse épistémologique sur la vérité ou le sens de l'Histoire que les hommes font (ou subissent), de la proposition normative d'action en conséquence de cette hypothèse, et d'une certaine dimension de croyance prospective plus ou moins rationnelle ou prophétique ayant trait au devenir de l'homme et des sociétés.

En résumé, une idéologie est un ensemble de représentations (implicites ou explicites), convictions et croyances diverses commun à un groupe d'acteurs sociaux au cours d'une période identifiable donnée, et inexorablement susceptible d'évolutions et de recompositions, tant au plan de son contenu qu'au plan de ses promoteurs ou représentants. Il faut donc garder à l'esprit que les limites aussi bien cognitives – c'est-à-dire, relatives au contenu idéologique lui-même – que statistiques – relatives à l'estimation quantitative de la fréquence et de la répartition de cette idéologie dans une population –, et en particulier temporelles – relatives aux inflexions observables au fil du temps – d'une idéologie sont fluctuantes et nécessairement imprécises : comme toute étude sur les « valeurs » ou les représentations, la délimitation des différentes idéologies et l'analyse interne de leurs mutations relève de la schématisation et ne prétend pas à l'exactitude absolue (pour peu que celle-ci soit jamais atteignable en sciences humaines), d'où une dimension nécessairement conventionnelle de leurs délimitations.

Parler ici d'« idéologies » comme quasi-synonyme de *Weltanschauung* collective relève donc délibérément de l'abstraction et d'une tentative de modélisation et de simplification, à des fins d'élucidation, des grandes tendances psychologiques, politiques et sociales d'une société incluse dans le temps et l'espace. Cette tentative devra également inclure sa propre représentation et tenir compte de la perception des acteurs éventuels des faits sociaux étudiés. Il s'agira donc de rester vigilants quant au moment où l'assignation d'étiquettes idéologiques pourra se révéler moins éclairante qu'obscurcissante – et notre travail essaiera, quel qu'en soit le succès, de garder à l'esprit ce risque dont la volonté de nomenclature est toujours porteuse.

« *The end-of-ideology theorists [of the 50s] were taken by a series of delusions. The first was a logical error. If conservatives, liberals and socialists all agreed on implementing the principles of the welfare state [...] this did not imply the end of ideology but the confluence of many ideological positions on a single point. [...]*
The third was an analytical mistake. Ideology do not only diverge over grand principles but also over peripheral and detailed practices. »

i.0.2 Définition et délimitation des idéologies : une tripartition théorique du champ cognitif et psychologique des sociétés occidentales

Ainsi, nous posons qu'il est possible de structurer le champ des idéologies politiques de la période moderne (soit, depuis le XVII^e siècle environ avec la cristallisation des États-nations en Europe), et notamment contemporaine (depuis les Révolutions américaine et française en Occident), en trois idéologies distinctes, entendues comme trois corpus de croyances et de représentations fondamentales de la condition humaine et de l'organisation sociale qui façonnent explicitement comme implicitement la psychologie, l'économie et la politique des sociétés : conservatisme, socialisme, libéralisme.

Nous reprenons ici l'expression de « dominance idéologique » proposée par Marcel Gauchet pour désigner l'hégémonie relative de l'une de ces trois idéologies principales sur une société au cours d'une période temporelle donnée, ainsi que la chronologie qu'il propose de ces périodes de dominance idéologique. Nous nous plaçons enfin dans le cadre global de sa compréhension synthétique de l'Histoire de l'Humanité comme marche progressive vers l'autonomie complète, entendue comme « sortie de la structuration hétéronome » : nous y revenons ci-dessous.

Commençons par proposer une première définition des trois idéologies, à la lumière desquelles nous analyserons l'œuvre politique et éthique de John Stuart Mill. Cette première triple définition sera générale et théorique, relevant de l'analyse macroscopique et métadiscursive des caractéristiques des trois idéologies en question en tant que représentations du monde, dans une perspective trans-historique ne s'appuyant que peu sur les éléments discursifs effectifs des promoteurs de telle ou telle idéologie. Lorsqu'il sera question d'identifier plus précisément les influences de ces différents cadres de pensée sur la philosophie de Mill, nous proposerons en complément, au début de chaque chapitre, un exposé plus précis et plus directement politique des signes distinctifs de chaque orientation, en tant que représentation du monde *et* en tant que doctrine ou posture assumée, à l'époque de John Stuart Mill.

i.0.2.1 Le conservatisme

La première des idéologies est le conservatisme¹⁰. Idéologie marquée du sceau de la perpétuation du *passé* et de la tradition, elle accorde une valeur supérieure à ce qui est antérieur, en supposant que cette antériorité est le signe d'une transcendance fondatrice ayant primitivement informé la condition et les institutions humaines. En ce sens, antériorité et supériorité s'identifient. Une forme de conservatisme est l'idéologie spontanée des sociétés traditionnelles, pré-modernes et structurées par l'hétéronomie, en tant que celles-ci se pensent issues d'ancêtres divins ou semi-divins¹¹ ayant créé l'ordre social connu conformément à une volonté supérieure – entendre, supérieure à celle dont les hommes auraient été capables. Selon cette conception cosmogonique ou génétique des sociétés anciennes, l'ordre institué est bon par origine et doit donc être purement et simplement « conservé ».

10 Première dans l'ordre des raisons plus encore que dans l'ordre chronologique, puisque malgré ses fondements anciens – la perpétuation de l'ordre hérité – on ne parle à proprement parler de « conservatisme » que lorsque l'idée opère un retour réflexif et se constitue comme telle face à l'affirmation du libéralisme dans la Modernité ; le conservatisme peut alors être considéré comme une « critique interne de la modernité », comme l'écrivait Philippe Raynaud : voir I.1.1.3.

11 Que ces ancêtres soient à proprement parler « surnaturels » ou personnifications de la nature elle-même. Voir à ce sujet l'intéressant développement de Léo **STRAUSS (1953)** dans *Droit naturel et histoire* : les sociétés les plus archaïques, tout à fait traditionnelles, seraient des sociétés « sans philosophie » au sens où elles n'auraient pas (encore) posé la distinction entre l'homme et la nature, entre nature et culture. Se pensant incluses dans la nature, filles de la nature, elles ne pourraient donc pas avoir l'idée de rechercher une quelconque « vérité » ou un quelconque « bien » au-delà du donné : pour elle, ce qui est est, voilà tout. Il est donc possible de se contenter de perpétuer indéfiniment l'ordre hérité – d'où le qualificatif répandu de « sociétés sans Histoire ». Réfléchir sur la légitimité de l'ordre établi suppose une distance critique vis-à-vis du donné, que Strauss identifie dans « l'invention » de la nature, soit quelque chose d'encore antérieur à tout établissement humain social (et susceptible donc de constituer un absolu auquel se référer contre ce dernier) ou en d'autres termes, dans la distinction qui apparaît en Occident chez les Grecs entre « *phusis* » (la nature) et « *nomos* » (la loi), suggérant pour la première fois que celles-ci puissent être différentes – alors que jusque-là, on ne parlait que de coutume. Selon Strauss, c'est à cette distinction que remonte la possibilité même de la pensée d'un « droit naturel » en tant que droit idéal, idée d'un droit absolument juste, qui pourrait être opposé aux coutumes existantes (la coutume étant la pratique donnée et perpétuée comme de toute éternité) et aux lois en place (la loi se différenciant de la coutume par son caractère institué et délibéré). Voir *op. cit.*, p.92 :

« À l'origine l'autorité s'enracinait dans la tradition ancestrale. La découverte de la notion de nature ruine le prestige de cette tradition ancestrale. La philosophie abandonne ce qui est ancestral pour ce qui est bon, pour ce qui est bon en soi, pour ce qui est bon par nature. Toutefois [et c'est là le trait conservateur dont nous parlions] si la philosophie ruine le prestige de la tradition ancestrale, elle en conserve un élément essentiel [l'ancienneté]. Lorsqu'ils parlent de la nature, les premiers philosophes entendent les choses premières, c'est-à-dire les plus anciennes : la philosophie abandonne la tradition ancestrale pour ce qui est plus ancien qu'elle. [...] La nature est antérieure à toute tradition et par suite plus vénérable que toute tradition. [...] Ce faisant, la philosophie reconnaît en la nature l'étalon. »

– Et ce, même quand il s'agira de combattre explicitement la nature – quelle qu'elle soit, si tant est qu'on puisse la trouver dans le monde humain – ou le donné aux siècles ultérieurs. Par la suite, et principalement dans la Modernité, la nature devient un repère, ou un credo, mais ce n'est pas de la nature qu'il s'agit véritablement. Voir *ibid.*, pp.92-93 :

« Car c'est la raison ou l'entendement qui par le truchement des sens découvre la nature, et la relation de la raison à son objet est foncièrement différente de l'obéissance aveugle que réclame l'autorité proprement dite. En appelant la nature la plus haute autorité, la philosophie effacerait la distinction qui fonde toute philosophie, la distinction entre raison et autorité. »

En dehors des sociétés dites traditionnelles ou « premières » où la coutume et les mœurs ont plus de place que la loi, et en particulier dans la marche de la société occidentale, cette idéologie accorde ce faisant la primauté à l'aspect *politique* de l'établissement humain social, sous la forme de la perpétuation d'un *ordre* collectif et hiérarchique hérité du passé, transcendant chaque individu, ayant fait ses preuves et contraignant les sociétés dans leur ensemble. Aussi le conservatisme est-il l'idéologie la plus encline à s'accommoder de, voire à promouvoir, ce que Louis Dumont a appelé le holisme¹², soit la conception de la société comme *tout* donné prévalant sur les individus qui la composent, et ce, y compris dans la modernité qui a vu s'imposer un cadre de pensée majoritairement individualiste.

Attaché à une certaine mesure d'hétéronomie dans la vie des sociétés, que celle-ci soit transcendante (pouvoir religieux) ou immanente (pouvoir politique et traditions en vigueur), le conservatisme est l'idéologie de la déférence envers le passé et envers la communauté, du respect des institutions, des hiérarchies et des coutumes héritées, de la défense de l'ordre et du pouvoir établis, de la confiance générale dans les coutumes et dans les pratiques ayant résisté au passage du temps, et réciproquement, de la prudence et de la réticence aux changements rapides et au fractionnement de l'ordre et du corps social sous la pression de l'individualisme ou d'idées contestataires. Ainsi, si l'on devait rapprocher cette idéologie de l'un des éléments de la tripartite devise française¹³, le conservatisme s'attacherait à la fraternité, en tant que sentiment toujours-déjà présent, organique et non institué (dans ce que l'institution suppose d'artificiel ou de délibéré), qui unit de manière immémoriale les membres d'une même fratrie, d'une même famille – ou, à l'échelle politique, d'une même région, totem ou *nation* (soit, au sens propre, le partage réel ou imaginaire d'une même naissance et d'une même origine).

12 Voir DUMONT Louis (1983), *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. L'individualisme subordonne la réalité sociale aux intérêts et choix supposés de l'individu tenu pour cellule de base de la société, tandis que le holisme présupposait l'inclusion toujours-déjà donnée de tout individu dans un collectif transcendant. On notera que conservatisme et holisme ne sont pas pour autant synonymes, puisque l'on verra que l'on retrouve des reviviscences de holisme dans un certain socialisme ; en revanche, libéralisme et individualisme apparaissent à de nombreux égards superposables.

13 Nous avons conscience que le rapprochement peut sembler arbitraire. Outre une certaine « évidence » – le parallèle entre la tripartition des idéologies et la triple devise française nous a toujours semblé spontané, et nous avons pu approfondir ce rapprochement en commentant dans le cadre d'un cours de lycée les ambiguïtés et difficultés de la juxtaposition de ces trois termes, qui paraissent à la fois aussi complémentaires et aussi difficilement conciliables que le qualificatif de « libéral-socialiste-conservateur » qui nous occupe ici –, il est de surcroît significatif et stimulant que l'une des réfutations classiques de *On liberty* s'intitule précisément *Liberty, Equality, Fraternity* ; ce faisant, James Fitzjames Stephen nous semble manquer sa cible puisque, au-delà de quelques points de détail valables, sa critique globalement conservatrice de la thèse de Mill porte sur l'identification de sa philosophie politique avec la seule promotion de la liberté individuelle, et met ainsi en évidence des lacunes ou des radicalisations qu'il est cependant possible de relativiser ou de corriger en s'attachant à considérer les autres ouvrages du corpus millien et la cohérence d'ensemble de son entreprise. C'est notre objet dans ce travail.

i.0.2.2 Le socialisme

La deuxième idéologie, le socialisme, est à maints égards l'antagoniste du conservatisme, tandis qu'elle s'en rapproche à d'autres (comme nous le verrons, notamment en ce qui concerne la recherche d'une organisation « organique » et pérenne de la société¹⁴). Idéologie tournée vers le *futur* et centrée sur la construction autonome des sociétés humaines dans le temps, elle accorde donc la primauté à l'aspect *historique* de la condition de l'être humain en société et a pour perspective téléologique le « progrès ». Que le moyen de cette auto-production des sociétés dans le temps soit la réforme ou la révolution, le socialisme implique nécessairement une représentation constructiviste de l'établissement humain social et une attitude critique vis-à-vis du donné : peu importe l'ordre hérité (souvent présumé imparfait voire mauvais en tant que tel), la société bonne ou meilleure est à construire et se pense au futur en termes d'amélioration délibérée et d'accès toujours plus équitable à l'autonomie, pensée à l'échelle collective (émanciper l'Humanité, but revendiqué de la grande majorité des socialismes) bien plus souvent qu'à l'échelle individuelle (comme dans les mouvances anarchistes).

Que ce futur puisse constituer l'aboutissement du processus historique envisagé jusque-là, et atteindre à une « fin de l'Histoire » sous la forme d'une société enfin rationalisée, optimisée et comme réconciliée avec ses lois fondamentales (qu'il s'agira alors de mettre au jour avec certitude¹⁵), assignant ce faisant un terme au Progrès, voilà qui identifie une branche importante du socialisme du XIXe siècle, qualifié d'« utopique » et qui ne contredit pas son orientation générale vers la construction de l'avenir. Le socialisme utopique ou les utopies socialistes, comme celles de Saint-Simon et de Fourier, chercheront en effet à mettre en place un système intégralement réflexif et cohérent voué à renouer avec un état « organique » de la société, à savoir une configuration à même d'assurer sa perpétuation indéfinie en conformité avec les besoins humains ; en ce sens, cette branche du socialisme recherchera alors un principe d'ordre au même titre qu'un certain conservatisme¹⁶. Mais cet ordre, même dans son aspiration à répondre aux fins « naturelles » de tout établissement humain social, n'est pas donné et se loge dans une connaissance de la « nature », impliquant ensuite une *transformation* des institutions voire des mœurs en conformité avec la connaissance nouvelle, qui est intégralement à faire et à parfaire. On peut également supposer que la mise en œuvre des moyens de l'utopie est assumée comme asymptotique, même quand

14 Voir I.2.1.2.

15 C'est l'aspect scientifique voire scientiste de ce type de socialisme, dont témoignera Auguste Comte. Voir I.1.2.1.

16 Nous reviendrons sur les ambiguïtés voire les paradoxes de la notion d'utopie plus loin : voir notamment III.0.1. et IV.0.3.

le programme final est clair, repoussant sans cesse l'échéance et l'étendue de la concrétisation du projet dans sa forme la plus aboutie selon un mouvement souvent centrifuge, de l'expérimentation locale à l'horizon de l'Humanité (comme le revendiquera l'Internationale de manière paradigmatique).

Ce mouvement ambigu de recherche d'émancipation dans la recherche d'un principe d'ordre censé être valable universellement et censé devoir être imposé par tous les moyens sera également à l'œuvre, au siècle suivant, dans les totalitarismes soviétique et national-socialiste, qui peuvent être subsumés sous la catégorie de « dominance idéologique socialiste » puisqu'il s'agit alors, nonobstant les « dévoiements » ou la personnalisation excessive des intentions assumées, d'installer un *ordre nouveau* présenté comme juste, épuré et pérenne (ainsi de l'ambition d'un « Reich de mille ans »), et de porter au jour un *homme nouveau* incarnant la réconciliation de l'humain avec sa nature propre et avec l'exploitation rationalisée de son environnement (et ce, même par le moyen d'institutions autoritaires et d'une discipline verticale et horizontale imparable).¹⁷

Malgré ses incarnations protéiformes, le socialisme se fixe explicitement comme fin la *justice*, le plus souvent sous les traits de l'*égalité*, tenues à la fois pour visées et pour unités de mesures du progrès ; il se pose ainsi comme l'idéologie du mieux-être, de l'émancipation collective vis-à-vis des contraintes et hiérarchies héritées, de la lutte contre l'oppression et l'injustice sous toutes ses formes, au profit d'une cohésion et d'une solidarité renouvelées entre les membres de la communauté.

i.0.2.3 Le libéralisme

La troisième idéologie, le libéralisme, se définit davantage comme une idéologie de l'optimisation *au présent* des sociétés humaines, conçues comme agrégats d'individus libres et ontologiquement déliés, mais délibérément unis, dans une mesure restreinte, par des relations contractuelles consenties. L'idéologie libérale tend à supposer que la nature de l'homme, s'il faut lui en assigner une, est la liberté individuelle tant au plan philosophique ou métaphysique (le libre-arbitre) qu'au plan politique et normatif (la liberté politique) ; ainsi, l'indépendance des choix et le calcul des préférences sont posés comme présents *a priori*, indépendamment des traditions héritées ou des configurations sociales.

L'idéologie libérale se centre donc autour de la figure de l'individu supposé égoïste et optimisateur (ou « rationnel-intéressé »), s'organisant avec les autres selon des rapports *juridiques* (permettant la non-nuisance minimales des intérêts divergents propres à chacun, au

¹⁷ Voir i.0.3.

sein de relation horizontales et voulues axiologiquement neutres) et *économiques* (permettant l'harmonisation des intérêts, là encore sans recours à une puissance organisatrice supérieure ou transcendante). À ce titre, le libéralisme est l'idéologie de la *liberté*, pensée prioritairement à l'échelle des acteurs individuels ou privés (même si la liberté des peuples est aussi parfois envisagée) – cette promotion de la liberté pouvant en venir à se fondre, dans la période récente et d'une manière qui peut sembler paradoxale (mais ce n'est pas ici notre objet), avec la rhétorique des droits de l'homme. On voit ainsi que des éléments libéraux sont présents dans presque toutes les autres idéologies de la modernité politique, en ceci que la modernité est globalement individualiste et que l'individu tend à être toujours davantage accepté comme le commencement et la fin de la société¹⁸.

i.0.2.4 Macro-idéologies et micro-idéologies

D'autres importantes théories générales de la nature et de la teneur des idéologies sortent de cette tripartition pour y ajouter et étudier à part entière des idéologies mixtes, à première vue plures ou difficiles à classer, comme le féminisme ou l'écologie : c'est par exemple ce que propose Freedman dans son ouvrage *Ideologies and Political Theories : A Conceptual Approach* (**FREEDMAN (1996)**). L'approche des idéologies par Freedman est à plusieurs titres comparable à celle que nous utilisons ici : l'idéologie y est conçue comme corpus de représentations et de significations qui cherchent à réordonner les significations disparates perçues dans la vie sociale pour opérer une sorte de « mise en tableau » signifiante du monde, et tout particulièrement du monde humain et des relations sociales, en vue d'une prise de position. Elles opèrent donc, en chacun, une intégration des perceptions et analyse à la fois de la rationalité et de la sensibilité (notamment culturelle).

Les idéologies sont de ce fait intrinsèquement susceptibles de variations synchroniques et de mutations diachroniques liées à leur imbrication nécessaire avec l'action politique et le changement historique, ce qui rend leurs contours labiles, et justifie que Freedman puisse adopter également une approche « micro-analytique » des idéologies en considérant tout corps de doctrine à prétention globalisante et opératoire, et susceptible d'implication et d'action – moyennant une rhétorique particulière – dans le jeu politique, comme une « idéologie », ce

¹⁸ Au point que certains éléments soient incorporés par des idéologies se revendiquant explicitement anti-libérales, ainsi d'un certain anarchisme actuel qui, à la différence de l'anarchisme du XIXe siècle, ne s'appuie plus sur une conception « organique » de la société en familles ou en associations liées par des obligations réciproques et contraignantes à même de remplacer la figure centrale d'un État, mais se transforme en mouvance « libérale-libertaire » centrée sur la figure de l'individu supposé délié des autres, avec ses « droits » innés et sa volonté propre.

qui le fonde à parler d'une idéologie ou d'un discours idéologique féministe, communiste, anarchiste, étatiste... même s'il dénie à tout « -isme » le statut *a priori* de véritable idéologie.

Si son analyse nous semble valide et utile quand il s'agit de décortiquer les subtilités des rhétoriques politiques ou des forces partisans dans un cadre politique donné, la réduction du champ de la pensée politique à trois idéologies ultimes nous semble plus fertile pour notre type de recherches et généralement pour toute investigation des philosophies pratiques, en particulier politique, sur un temps long. De plus, plusieurs des idéologies qu'aborde Freedon, comme le féminisme ou l'écologie, semblent elles-mêmes plurielles et divisibles en courants de pensée qui, eux, se rattachent plus ou moins aux trois branches idéologiques que nous retenons. Par exemple, il semble que le féminisme soit loin d'être une mouvance unie, au point que certaines de ses composantes s'opposent absolument : ainsi d'un certain féminisme égalitariste (ou radical-indifférentialiste), tendant à tenir la femme pour un « homme comme les autres », qui s'oppose à un certain féminisme différentialiste, prêtant à la femme une « féminité » irréductible, ou à d'autres théories du « genre » – ces différentes conceptions ontologiques aboutissant à des positionnements tout à fait antagonistes dans la sphère politique, celles-ci allant du conservatisme potentiellement « *pro-life* » à la défense social-libérale de l'égalité des droits¹⁹ ou à la revendication plus socialisante d'aides et de reconnaissances différenciées de la part de l'État-providence, en passant par la défense scientiste du développement de l'utérus artificiel ou les manifestations libertaires de la mouvance *queer* ou « postbiologique ». De même, l'écologie n'est pas un courant unifié, et l'on compte en son sein des branches qui peuvent s'apparenter plutôt au socialisme, soucieux d'un égal accès aux richesses naturelles et à la redistribution des biens sur l'ensemble du globe, ou plutôt au conservatisme, dans la mesure où il s'agit de conserver un patrimoine, notamment paysager. Nous aurons l'occasion d'aborder ces différentes ambivalences quand nous étudierons le féminisme comme la proto-écologie dans la pensée de John Stuart Mill.

Les catégories de conservatisme, socialisme et libéralisme semblent donc épuiser le champ des idéologies politiques possibles. Néanmoins, insistons sur le fait qu'on les trouve très rarement à l'état « pur ». Ces trois composantes idéologiques – ou au moins deux d'entre elles – coexistent presque toujours au sein d'une doctrine particulière, et *a fortiori* au sein des références et des aspirations de la société d'une époque. Toutefois, il s'avère qu'une idéologie se trouve presque toujours en position de surplomb, de plausibilité accrue ou d'adhésion majoritaire à une période donnée (position alors appelée « dominance ») : c'est alors elle qui à

¹⁹ Ceux-ci pouvant être économiques, de la demande de taxation des protections périodiques comme « produits de première nécessité » au projet d'un salaire pour la mère au foyer effectuant les missions d'une nourrice, d'une puéricultrice et d'un agent d'entretien.

la fois synthétise, résume et rétro-détermine la plupart des représentations et les croyances dominantes dans la société considérée.

i.0.3 Chronologie indicative des idéologies : une lecture historique à prétention systématique et totalisante...

Sur la base de ces délimitations, il est alors possible de reconstituer une histoire des « dominances idéologiques » au sein des sociétés, et notamment des sociétés qui ont elles-mêmes vu éclore et qui ont contribué à fixer cette tripartition idéologique : l'Occident, notamment européen et états-unien, « premier cercle de la Modernité »²⁰.

i.0.3.1 Une reconstitution de la très-longue Histoire

On peut penser que l'aventure de la condition politique humaine se déploie en trois très grandes phases : de 8000 à 4000 avant notre ère environ, l'humanité semble régie par « la religion sans le politique ». Il faut entendre en cela que c'est un principe transcendant, hétéronome, qui commande l'intégralité de la vie des hommes en sociétés. Pouvoir temporel et pouvoir spirituel ne font qu'un, au profit de l'autorité spirituelle. C'est le temps d'un tribalisme majoritairement animiste centrée sur la figure polyvalente du chef religieux, dépositaire de l'autorité ancestrale et d'une communication privilégiée avec le transcendant.

À partir de -4000 environ, soit le début de l'Antiquité, on peut parler de « religion par et avec le politique » : l'organisation des hommes prend forme sous la forme d'empires, de cités, de formes véritablement politiques où un pouvoir temporel est clairement identifié ; mais ce

20 Selon l'expression de [GAUCHET \(2009-2014\)](#). Il propose ce faisant l'une des dernières philosophies systématiques (non-marxistes) de l'Histoire, et fait l'hypothèse d'une reconstitution possible du cours de l'Histoire humaine selon la clé interprétative suivante : la transition progressive de l'hétéronomie à l'autonomie (popularisée, depuis l'un de ses principaux ouvrages, sous le nom de « sortie de la religion »). Selon lui, l'humanité depuis ses commencements serait engagée dans un processus au long cours de transition d'un état d'« hétéronomie », défini par l'obéissance aux commandements et aux pouvoirs dérivés de la référence à une Transcendance initiale et organisatrice (donc religieuse), à un état encore inachevé d'« autonomie », accentué depuis les débuts de la Modernité politique occidentale et en déploiement constant, quoique hétérochronique, dans les différentes aires civilisationnelles du globe. Cet état est défini par le déclin de la référence à un ordre transcendant comme élément structurant de l'organisation et de la vie des sociétés, par la prise de confiance de l'homme dans ses propres forces pour la compréhension et la transformation du monde, et par l'émancipation croissante des individus vis-à-vis de leurs appartenances et de leurs obligations réciproques issues de la tradition – ce qui rejoint et englobe la théorie anthropologique de Louis Dumont quant au passage des sociétés « développées » du holisme et à l'individualisme. L'Histoire humaine serait donc l'histoire de l'autonomisation des hommes parallèlement sur le plan technique et matériel (avec un affranchissement pratique croissant de tous vis-à-vis de la « nature » et de chacun vis-à-vis des pouvoirs constitués) comme sur le plan symbolique et spirituel (avec une dépendance toujours amoindrie vis-à-vis de la force contraignante et fédératrice d'une référence partagée à la transcendance et à l'au-delà).

dernier est une traduction dans l'ordre du visible de principes qui sont toujours d'ordre transcendant, ou hétéronomes : les hommes ne font pas leur propre loi, on n'habite pas encore « la cité de l'homme »²¹. Celle-ci se veut encore, autant que faire se peut, une approximation de la « cité de Dieu » et l'incarnation de principes sacrés notamment hiérarchiques, dans l'ordre strictement politique (relations de pouvoir) comme dans l'ordre juridique²². Quant au sens de l'Histoire, il est avant tout perçu comme reconduction, *via* la tradition, d'un héritage du passé.

C'est cette conception, hétéronome, qui change extrêmement progressivement jusqu'au XXe siècle. Cette « transition moderne », passage graduel et latent de la structuration hétéronome à la structuration autonome, s'échelonne de l'an mil aux années 1970 environ²³. Peu à peu, le principe de structuration politique passe de l'incarnation terrestre des commandements de l'Invisible au gouvernement des hommes sur eux-mêmes, au pouvoir des sociétés sur elles-mêmes, avec l'avènement progressif du gouvernement représentatif puis de la démocratie. Dans l'ordre du droit, la légitimité et la naturalité de la hiérarchie laisse place à l'idée d'une égalité entre les hommes, qui tendent toujours davantage à se concevoir comme des individus de même nature et d'égale dignité. Enfin, pour ce qui concerne l'Histoire, elle n'est plus perçue comme un passé à perpétuer mais comme un avenir à inventer, au point que l'idée de « changement » ou « d'aller de l'avant » deviennent des principes en eux-mêmes. La troisième phase de l'Humanité ne fait donc que commencer : c'est la « radicalisation de la modernité » en marche depuis une quarantaine d'années, avec la seconde mondialisation, la perte de prégnance radicale de la référence à la transcendance dans l'organisation globale des sociétés et l'entrée massive dans le néolibéralisme à l'occidentale. S'ouvre alors, encore incomplète, l'ère de « la politique sans la religion ».

Au sein de cette grande fresque schématique de la très longue histoire, ce n'est véritablement qu'à partir de la modernité politique – début de la structuration moderne marquée par la naissance de l'État aux XVe-XVIe siècle, la naissance officielle des États-nations dans « l'Europe des Princes » au lendemain des traités de Westphalie (1648), la cristallisation du concept de « droit naturel » (au Siècle des Lumières) et enfin l'idée du sens de l'Histoire (qui trouve son aboutissement dans la philosophie de Hegel au XIXe siècle) –, et plus précisément à partir de la Révolution française qui inaugure dans les études historiques

21 Selon l'expression devenue titre de l'ouvrage de Pierre **MANENT (1998)**.

22 L'anthropologie, de Louis Dumont comme de Philippe Descola par exemple, a aussi mis en évidence la recherche constante d'identifications de relations de correspondance (similitude / opposition / métonymie...) dans la construction complexe de ces représentations hiérarchiques. Tout l'enjeu fondamental de la relation de pouvoir théologico-politique consiste en effet à mettre en évidence un sens à l'existence humaine sur la base de sa relation supposée aux dieux et à la volonté attribuée à ceux-ci – conditionnant la plupart des coutumes humaines en retour.

23 Tocqueville voyait déjà les prémices du changement moderne et « démocratique » à partir du XIe siècle.

l'entrée officielle dans « l'époque contemporaine », que l'étude des idéologies, comme fragmentation du champ cognitif et politique dans un monde en voie d'autonomisation, prend tout son sens. Siècle de bouleversements civilisationnels à de nombreux titres, le XIXe siècle illustre à lui seul l'alternance des différentes idéologies dans le cadre plus global de la « modernité » individualiste et libérale (au sens le plus large, c'est-à-dire autonome et attachée à la liberté des individus contre l'arbitraire du pouvoir et des hiérarchies héritées).

i.0.3.2 L'alternance des dominances idéologiques, XIXe-XXe siècles

Aux lendemains de la Révolution française qui bouleverse les nations européennes, c'est le conservatisme qui domine la première moitié du siècle, et le plus clairement entre 1815 et 1848, avec le souffle de la « contre-révolution » et les angoisses amenées par la tentative d'incarnation de l'idée de démocratie née des Lumières : l'échec alors universellement constaté de la Révolution tricolore, notamment avec les bains de sang de la Terreur et le retournement du « gouvernement du peuple » en tyrannie guillotinant sa propre population, amène en France la Restauration et, dans tous les pays d'Europe, des contre-offensives réactionnaires²⁴ ou monarchiques tant au plan politique qu'au plan intellectuel. L'opinion majoritaire est alors au statisme et à la critique de l'entreprise de modernisation politique, même si quelques idées sont insensiblement passées dans les mœurs et que les modes de vie se transforment sous l'effet de la Révolution industrielle. En France, Joseph de Maistre et Louis de Bonald connaissent une grande notoriété comme pourfendeurs du constructivisme abstrait et violent de la Révolution. En Grande-Bretagne, pays qui a pourtant connu au XVIIIe siècle la poussée des Lumières écossaises et qui s'est illustré à la fois comme premier pays régicide puis comme pionnier de la Révolution industrielle, l'horreur de la Révolution française devient un repoussoir qui la protège de la poussée démocratique, notamment dans son ambition laïque et républicaine²⁵. Pendant plusieurs décennies, aux yeux même des progressistes, la Révolution française apparaît comme une parenthèse à fermer : il faut oublier cette expérience malheureuse qui a montré les limites du rationalisme et de l'ambition législatrice *ex nihilo*, c'est-à-dire au rebours des institutions héritées : la politique n'est pas affaire de pure volonté, un ordre pérenne ne peut pas naître de la simple idée de la justice, de l'égalité ou de la liberté ; ces principes abstraits et absolutisés se révèlent impossibles à mettre en œuvre concrètement sans l'usage de la contrainte voire de la répression la plus sanglante. En un mot, dit la thèse conservatrice qui trouve un large écho, la

²⁴ C'est là le sens originel et exact du terme « réaction ». À comparer avec son usage actuel : voir les Perspectives, en IV.0.3.1.

²⁵ Voir [RAYNAUD \(2009B\)](#).

réaction populaire à la transcription politique des idées des Lumières, qu'on a dû imposer par la force des baïonnettes et de la guillotine, a montré la frontière étanche qui sépare la théorie de la pratique, le droit positif du « droit naturel » idéal et idéal, et donc la nécessité qui s'attache aux respects des coutumes et des hiérarchies éprouvées auxquelles le peuple lui-même est attaché.

En pratique, arguent particulièrement les conservateurs, c'est le temps et l'habitude qui sont souverains, *via* la décantation séculaire des coutumes et la cristallisation de groupes solidarisés par des liens affectifs ; *a contrario*, toute révolution – ponctuelle et fondée sur l'idée purement rationnelle d'un être humain ou d'un individu abstrait – est aussi chimérique que délétère. On peut dire qu'il y a alors « dominance idéologique conservatrice » car même ceux qui se revendiquent libéraux partagent ce constat désabusé d'un échec de la mise en pratique radicale des idées des Lumières : pour Benjamin Constant, par exemple, le bon législateur ne doit pas faire preuve d'« impatience » mais « respecter les droits du temps », et

« Si l'autorité fait du mal, lorsqu'elle arrête la marche naturelle de l'espèce humaine et que, dirigée par de fausses idées de stabilité, elle s'oppose aux changements insensibles qu'introduit graduellement dans les institutions la progression des idées, elle ne fait pas un mal moins grand, lorsqu'elle empiète sur les droits du temps et se livre à des projets inconsidérés d'améliorations ou de réformes. Nous aurons à traiter avec détail de cette matière, lorsque nous parlerons des révolutions [...] »²⁶

En appelant à la contre-révolution, les principaux penseurs en appellent au retour d'un principe d'ordre qui se veut naturel et providentiel à la fois, *i.e.* conforme à la destination de l'homme comme en témoigne le passé – de même que la santé doit à nouveau l'emporter sur la maladie, fût-ce au moyen d'un traitement, jusqu'à ce que « le corps animal luxé [soit] averti du remplacement par la cessation de la douleur », écrit Maistre. Il poursuit, dans les *Considérations sur la France* :

« Le rétablissement de la monarchie, qu'on appelle contre-révolution ne sera point une révolution contraire, mais le contraire de la révolution. »²⁷

Qui plus est, selon les conservateurs, le chaos ambiant ne pourra se résorber que par la prise de conscience de la légitimité des institutions « naturelles » ou spontanées que les révolutionnaires ont cherché à mettre à bas, à savoir les hiérarchies et les « chaînes » sociales

26 In Constant Benjamin, *Principes de politique [...]*, 1815, chap. VII, « Des améliorations prématurées ».

27 In Maistre, Joseph de, *Considérations sur la France*, 1797, chap. X, section 3, « Des vengeances ».

que sont la famille, l'Église commune ou la noblesse protectrice. Ce faisant, le conservatisme s'inclut alors dans ce que Robert A. **NISBET (1984)** a reconstitué comme « la tradition sociologique », et promeut le « point de vue sociologique » : celui-ci consiste à faire des groupes, et non des individus, les acteurs de l'Histoire, et à considérer que c'est la société qui forme l'individu et non l'inverse. Ce conservatisme se place alors dans la lignée de la théorie anti-contractualiste radicale qui est pleinement développée pour la première fois dans la *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'Histoire*, de Bonald (1796).

On peut dire là encore que la « dominance conservatrice » s'installe dans la mesure où ce « point de vue sociologique » débordera la pensée conservatrice pour imprégner aussi les théories socialistes, comme nous ne verrons plus bas.²⁸ La Révolution française apparaît à ce titre, comme l'écrit Bonald dans la *Législation primitive, considérée dans les derniers temps par la seule lumière de la raison* (1802), comme une expérience quasi-scientifique de décomposition de la société qui doit permettre, par le développement d'une science de la société, de re-composer cette dernière selon ses lois naturelles et immuables. Les conservateurs et les réactionnaires, tout « anti-Lumières » qu'ils soient (selon Jean-Yves **PRANCHÈRE (1996)** et selon l'expression popularisée par Zeev **STERNHELL (2006)**), sont à ce titre pleinement « modernes » (contrairement à ce que suggère l'ouvrage d'Antoine **COMPAGNON (2005)**) en tant qu'ils se revendiquent de Newton et aspirent à une connaissance scientifique et opératoire des lois sociales, comme le souligne la mention des « seules lumières de la raison ». La raison est promue contre toute révélation, et en laissant cette fois de côté la preuve « par l'Histoire » convoquée dans l'ouvrage précédemment cité). Maistre lui même accorderait un statut épistémologique « expérimental » à la Révolution, en tant qu'elle aurait été le laboratoire permettant de montrer, comme on démontrerait une horloge, les rouages de la société²⁹. Mais tous tiennent pour acquis que, quand bien même il n'y aurait pas de bon gouvernement « absolument parlant » (Maistre), chaque société ne connaît qu'une seule loi de *bon* fonctionnement, et que c'est celle-là qui, de manière cachée jusqu'alors, avait gouverné les sociétés du passé. Pour eux, face à la dissolution sociale et à la désorientation des mœurs et des esprits, la science sociale nouvellement mise au jour doit permettre d'identifier le problème – en l'occurrence, l'égalité, ou plutôt l'égalisation forcée de toutes les composantes de la population – et mener *logiquement* au retour aux institutions détruites.

Toutefois le discours conservateur, dès les années 1830 et *a fortiori* après la deuxième révolution française de 1848, perd peu à peu en plausibilité et en adéquation avec le réel : en

28 Nous aurons l'occasion d'y revenir en I.1, où il sera question de Burke, Saint-Simon ou Comte.

29 Pour ces remarques et cette contextualisation, nous remercions Frédéric Brahami.

France par exemple, après l'Empire et les Restaurations, le retour à l'Ancien Régime se révèle impossible et, insensiblement, des usages imposés artificiellement par les révolutionnaires dans le sillage des Lumières et d'abord rejetés s'ancrent progressivement comme de nouvelles coutumes. *De facto*, on ne revient pas aux privilèges, l'Église a perdu de son ascendant politique et, partout, le discours des droits de l'homme se fait de plus en plus audible. En 1815, dans ses *Considérations sur la noblesse (Réflexions sur l'intérêt général de l'Europe, suivies de quelques considérations sur la noblesse)*, Bonald prenait déjà acte de l'irréversibilité de la dissolution de l'ancienne aristocratie et plaidait pour la constitution d'une nouvelle aristocratie, fondée sur l'excellence dans le domaine du savoir, le sens du devoir et constituant un « corps de familles dévouées au service public ». Maistre lui-même, avant de mourir en 1821, faisait en 1819 un constat d'échec :

« [...] le comble du malheur, pour [les Français], serait de croire que la Révolution est terminée, et que la colonne est replacée, parce qu'elle est relevée. Il faut croire, au contraire, que l'esprit révolutionnaire est sans comparaison plus fort et plus dangereux qu'il ne l'était il y a peu d'années. »³⁰

Ainsi une « dominance idéologique libérale » s'impose-t-elle peu à peu, de manière latente, parallèlement aux mutations entraînées par la Révolution industrielle : les institutions se modernisent, le droit doit s'adapter aux configurations et aux revendications nouvelles et s'étend à des domaines nouveaux, comme le domaine économique où « le travail » devient objet d'une investigation scientifique et d'une appropriation politique ; des libertés diverses sont peu à peu reconnues à une portion croissante des populations, le suffrage est lui-même élargi, les sociétés se régulent davantage par le commerce et se « juridicisent » à l'avenant. Les années 1848 à 1900 sont marquées par le parlementarisme, l'extension progressive du suffrage (jusqu'au suffrage universel dans plusieurs pays), ainsi que l'essor de la sphère économique et de la finance, contribuant à asseoir ce qui sera critiqué, sur le bord conservateur, comme la « passion du matérialisme », et sur le bord socialiste, comme une nouvelle source d'injustice.

Emboîtant le pas de la critique conservatrice de la « dissolution » ou de la « désassociation » (selon l'expression de Pierre Leroux) de la société par les ferments libéraux et l'individualisme abstrait des droits de l'homme, le socialisme se développe également en subvertissant les arguments conservateurs : là où les conservateurs adoptaient le « point de vue sociologique » pour défendre la société d'ordres, les socialistes promeuvent de nouveaux groupes, les « classes » ; quand les conservateurs prônaient la fraternité par les hiérarchies

³⁰ *Du Pape*, 1819, édition numérique, p.205.

héritées, les socialistes partent des nouveaux rapports sociaux, notamment les rapports de production, et se font l'avocat de l'union et de l'essor du prolétariat ; enfin, là où les conservateurs espéraient de l'avènement d'une « science de la société » la recomposition du tissu social selon ses lois traditionnelles, les socialistes espèrent de la science, de la sociologie et du travail de l'Histoire l'émancipation et l'égalisation accrue des composantes sociales. Finalement, on peut dire que la rhétorique contre-révolutionnaire et la critique sociologique des droits individuels passe au milieu du siècle de la frange des conservateurs, mis en face de l'échec de leurs prétentions rétrogrades, à celle des socialistes, qui espèrent une nouvelle révolution et déplorent simplement que la Révolution des droits de l'homme se soit trompée d'objet. Aussi semble-t-il que l'appareil conceptuel du socialisme, en particulier utopique, ait été préalablement préparé par la pensée contre-révolutionnaire qui s'est abolie en perdant l'espoir d'un rétablissement de l'ordre antérieur. Néanmoins, des années 1850 à la fin du XIXe siècle, socialisme comme conservatisme restent des courants marginaux, et les sociétés européennes sont profondément marquées du sceau de la libéralisation de l'économie, des institutions politiques et des mœurs.

Cependant, le libéralisme lui-même entre en crise au tournant du siècle³¹. Arrivé à une sorte d'apogée dans la deuxième moitié du XIXe siècle, il a alors pu être critiqué pour lui-même et se voit contesté à la fois par un nouveau conservatisme (pour ses faiblesses morales) et par le socialisme arrivé à une certaine maturité (pour les inégalités sociales qu'il n'a pas résorbées, voire qu'il a favorisées). Avec les révolutions russes, la première Guerre Mondiale et la mise en place de régimes autoritaires dans plusieurs pays d'Europe, c'est finalement l'idéologie socialiste qui s'installe en position de dominance : les « religions séculières »³² que sont les régimes totalitaires ou fascistes sont une incarnation paradoxale de l'aspiration au Progrès, qui se métisse avec des moyens infrastructurels plutôt conservateurs pour faire pourtant advenir un ordre voulu plus juste voire un « homme nouveau ». Les totalitarismes sont à ce titre des tentatives autoritaires et d'une ampleur inédite de production de l'Histoire et d'entités populaires homogènes selon une volonté constructiviste et normative forte.

Les démocraties qui feront suite à l'effondrement du nazisme et des fascismes européens continueront toutefois pendant quelques décennies à épouser la même rhétorique du Progrès, de la construction collective et de la justice sociale, mais avec des moyens plus économiques que politique ; c'est dans ce sillage que l'on situe la naissance des États-providence en Europe, soutenue par une adhésion généralisée à « l'État social », et les mutations sociales qui voient le jour sous la période de croissance économique des Trente Glorieuses, empreinte de

31 Voir [GAUCHET \(2007b\)](#).

32 L'expression est de Raymond Aron. La théorisation en termes de socialisme est de [GAUCHET \(2010\)](#).

compromis keynésien et d'économie dirigée sinon planifiée, promettant des « lendemains qui chantent ». C'est également sous cette dominance idéologique socialiste et du fait même de la contagion générale de plusieurs points du programme socialiste que le socialisme lui-même change et abandonne progressivement son discours révolutionnaire initial pour le discours réformiste.

Enfin, après cette longue période de dominance au XXe siècle, l'idéologie socialiste s'essouffle dans le dernier quart du siècle. La crise économique de 1973 et ses suites se couplent à l'évolution progressive des mentalités (dans le sens d'un individualisme croissant) et aux réalités de la mondialisation naissante pour discréditer les fondements de l'idéologie socialiste (dont l'image est aussi mise à mal par sa dégénérescence dans le soviétisme) : la coopération de tous qui bénéficiait des sentiments communautaires hérités du passé, la foi en l'avenir, le constructivisme social... Face aux impératifs de « gestion » rendus brûlants par la conjoncture, c'est le libéralisme, idéologie de l'administration « axiologiquement neutre » des choses comme des individus, qui s'impose à nouveau, et ce d'autant plus facilement que le seul contre-modèle encore en place, l'URSS, est sur le déclin. Mais c'est un libéralisme transformé, marqué lui aussi par les évolutions de l'histoire : à la suite de « l'épreuve des totalitarismes », il y a moins que jamais lieu d'avoir confiance dans une entité transcendante, l'État ; avec les progrès de l'individualisme, il faut penser une organisation des hommes moins soumise qu'auparavant au collectif ; avec la radicalisation de la « sortie de la religion », il faut penser un être-ensemble parfaitement immanent ; avec la mondialisation, il faut repenser l'idée de nation et la plier à la nouvelle configuration globale de l'établissement humain social. Les relations « horizontales », en particulier d'ordre juridique et économique, sous le signe de la concurrence, prennent peu à peu le pas sur l'organisation verticale de la société. C'est cette idéologie nouvelle qui reçoit le nom de « néolibéralisme », terme qui paraît plus adéquat qu'« ultra-libéralisme » dans la mesure où il s'agit d'un libéralisme inédit, affranchi de nombreuses traditions et pleinement développé à la faveur de la sécularisation totale des sociétés occidentales et de leur ralliement à un individualisme et à un matérialisme radicalisés, que cristallise l'aspiration actuellement souveraine à la « croissance »³³.

33 Lorsqu'il traite de la « crise de l'universel » qui touche les sociétés actuelles sous l'effet conjoint de la juridicisation des rapports sociaux et de l'essor inédit des revendications particulières (particularisme, communautarisme, multiculturalisme : voir I.3.1.), Lucien **JAUME (2009)** met bien en évidence la différence d'ampleur qui sépare libéralisme « classique » et libéralisme contemporain. Toutefois il situe les germes des apories actuelles dans la pensée classique (*op. cit.*, p.355) :

« [...] on constate que la nouvelle revendication des théoriciens du libéralisme politique [notamment dans sa branche libertarienne] retrouve des prémisses ou des virtualités qui étaient présentes chez les fondateurs : l'égalité de valeur entre les « consciences errantes » selon Bayle (scepticisme tolérant), le pluralisme moral chez Locke et l'expression de la diversité individuelle, la critique de l'uniformité législative chez Montesquieu et enfin le droit de la particularité chez Hegel. Cependant, le souci des fondateurs du libéralisme était de gérer rationnellement la tension entre l'universel et le particulier : ils

i.0.4 Résumé succinct des hypothèses de recherche

Pour résumer ce déploiement en des termes plus personnels et afin d'exprimer clairement, dans un souci de transparence, la représentation rampante – *Weltanschauung* personnelle – qui sous-tend les présentes investigations, procédons à plusieurs rappels.

De manière générale, nous pouvons dire que toute activité humaine en tant qu'activité de communautés d'êtres humains organisés en sociétés et plus largement en civilisations diverses peut être ramenée à une caractéristique : l'artifice, comme détachement ou affranchissement conscient de la « nature ». Cet artifice se déploie schématiquement sur deux grands axes : l'axe symbolique et l'axe technique. L'artifice symbolique – ou cognitif – désigne tout ce qui relève des représentations et des croyances, en particulier religieuses mais aussi scientifiques par exemple, mobilisant les facultés proprement humaines d'abstraction, au premier chef desquelles le langage. L'artifice technique – ou, plus largement, pratique – désigne quant à lui tout ce que l'homme crée en transformant le donné naturel à des fins de survie, de puissance ou de confort : l'entreprise scientifique en tant qu'elle mobilise l'expérimentation sur le réel, l'entreprise industrielle, mais aussi tout ce qui relève de l'artisanat ou de l'agriculture, y ressortissent. Certaines activités humaines sont à part égales sur ces deux axes. L'activité artistique, par excellence, est au carrefour de l'artifice symbolique et de l'artifice technique. C'est également le cas de l'activité politique : elle mobilise des ressorts symboliques et repose sur des représentations, des croyances, des convictions ontologiques et éthiques ; tout en se traduisant par une modification concrète des conditions d'existence des hommes, qu'il s'agisse de l'obéissance quotidienne à des pouvoirs hiérarchiques incarnés (jusqu'à ce que Foucault a pu appeler au XXe siècle « biopouvoir ») ou de la configuration matérielle des infrastructures.

Tenant compte de cela, et relativement à ce que nous avons exposé plus haut, nous pouvons synthétiser plus précisément notre cadre conceptuel en quelques remarques.

ne souhaitaient pas affaiblir la capacité normative du pouvoir politique, parce que pour eux [...] cette capacité traduisait une philosophie de la raison et du droit naturel comme œuvre et ressource de la raison. [...] L'actuelle crise de l'universel nous confirme qu'il y avait, dès l'origine du libéralisme en philosophie, et dans son cœur, un problème de résolution délicate. »

Nous pouvons ajouter, pour accentuer la différence de nature entre l'ancien libéralisme et son devenir radicalisé et peut-être critiquer les implications de la conclusion de cet extrait, que le processus de « sortie de la structuration hétéronome » tel que le théorise Marcel Gauchet, ou encore la reconfiguration du « problème théologico-politique de la modernité » tel que l'appelle Pierre Manent, permettent de nuancer la teneur de cette filiation (le néolibéralisme comme simple déploiement des potentialités du libéralisme antérieur) en mettant en évidence la globalité d'un processus de discrédit de la transcendance qui dépasse largement les résultats de l'influence des premiers théoriciens libéraux (et qui englobe la perte de référence à un droit naturel ou au primat de la raison, par exemple, entre autres conséquences).

Premièrement, on peut penser que l'Histoire de l'Humanité est susceptible d'une unification théorique et rétrospective au titre de l'autonomisation : la « marche » des sociétés, à l'avant-garde desquelles se trouveraient les sociétés occidentales³⁴, serait une marche vers toujours plus d'autonomie de l'homme, c'est-à-dire vers toujours plus d'artificialisation, tant sur l'axe symbolique que sur l'axe technique. Sur l'axe symbolique, on constate le déclin de l'ordre religieux – et même, de l'idée « d'ordre » – comme référence contraignante sur des individus de plus en plus déliés et auto-représentés comme tels, c'est-à-dire comme monades (contre représentation plus traditionnelle de l'établissement humain social où la famille ou le clan, et non l'individu seul, est la « cellule de base » de la société). Sur l'axe technique, on constate un affranchissement toujours plus spectaculaire des limites naturelles, tant sur le plan de la médecine et de la santé (comme l'espérait déjà Descartes en son temps) que de l'ingéniosité scientifico-technique ou des moyens de communication. Cependant, ce constat global laisse toute latitude à des appréciations nuancées et contrastées en termes de jugement de valeur et de prospective – quant à savoir si cette émancipation va « dans le bon sens » ou non, durera ou non. On peut par exemple suggérer que l'émancipation humaine sur l'axe de l'artifice symbolique constitue une sorte d'appauvrissement, dans l'ordre de la dignité ou du bien-être spirituel³⁵, tandis que l'émancipation vis-à-vis de la nature sur l'axe de l'artifice technique constituerait une sorte d'enrichissement, dans l'ordre de la démultiplication des facultés d'action de l'homme par exemple. À moins que l'on ne considère au contraire qu'arrivée à une sorte de paroxysme, l'émancipation technique vis-à-vis des contraintes naturelles n'en vienne finalement à représenter bien davantage un danger, et finalement une promesse de restriction des possibles et de la puissance de l'homme par son entrée en conflit avec son milieu écologique, qu'un vecteur de puissance accrue. Dans tous les cas, l'hypothèse d'un « sens de l'Histoire » qui serait l'autonomie croissante de l'homme, en tant qu'individu et en tant qu'Humanité, nous semble plausible – du moins en tant qu'hypothèse explicative *a posteriori* et non comme perspective téléologique, n'augurant rien du déploiement ultérieur et universel de l'Histoire humaine.

34 Cette « avant-garde » ne revêtant pas de connotation axiologique, mais se constatant rétrospectivement par l'uniformisation croissante des modes de vie sur le modèles de celui des « sociétés développées » ou « du Nord », appelée parfois « occidentalisation ».

35 Comme l'écrit Gauchet dans *Le Désenchantement du monde*, 1985, Gallimard :

« La société d'après la religion est aussi la société où la question de la folie et du trouble intime de chacun prend un développement sans précédent. Parce que c'est une société psychiquement épuisante pour les individus, où rien ne les secourt ni ne les appuie plus face à la question qui leur est retournée de toutes parts en permanence : pourquoi moi ? [...] Nous sommes voués à vivre désormais à nu et dans l'angoisse ce qui nous fut plus ou moins épargné depuis le début de l'aventure humaine par la grâce des dieux. À chacun d'élaborer ses réponses pour son propre compte. »

Deuxièmement, en ce qui concerne les idéologies, celles-ci nous apparaissent comme l'interface, mi-explicite, mi-implicite, entre l'artifice symbolique et l'artifice technique. Les idéologies, en tant que représentations plus ou moins ordonnées et plus ou moins rationnelles, ressortissent bien entendu à l'artifice symbolique, l'ordre des idées et du discours. Mais elles trouvent leurs racines, et réciproquement, un écho indéniable et parfois des conséquences directes, dans l'ordre pratique : les idéologies, en tant qu'elles sont toujours politiques et sociales (c'est-à-dire relatives à la condition de l'homme en communautés organisées et hiérarchisées que l'on appelle sociétés), se nourrissent des pratiques et influent sur elles. Cette dualité les rend particulièrement insaisissables et labiles : elles ne peuvent être appréhendées comme purs objets théoriques ou symboliques. Elles sont également des agents historiques à part entière, et des reflets de déploiements particuliers de l'être humain social. Le statut ontologique des idéologies est donc relativement flou : à la fois discours réflexifs plus ou moins conscients et forces agissantes, ou mobiles d'action, plus ou moins inconscients. Leur étude n'en demeure pas moins selon nous déterminante pour comprendre l'orientation générale, tant de sociétés données à une période donnée, que d'un individu singulier au cours de son existence – *a fortiori* quand celui-ci est un philosophe et théoricien politique.

Troisièmement, la Modernité politique apparaît comme profondément libérale et individualiste à son principe, faisant du libéralisme la « toile de fond » ou le dénominateur commun de toutes les dominances idéologiques, qui apparaissent dès lors comme des contestations partielles ou des approfondissements de principes libéraux latents. Au-delà de ce « libéralisme global », le libéralisme proprement appréhendé comme idéologie potentiellement dominante dans le jeu moderne et plus ou moins assumée par les acteurs qui peuvent s'en réclamer, s'avère un courant complexe, un large spectre englobant des idées, représentations et opinions autorisant les observateurs et commentateurs politiques à délimiter de nombreux sous-courants. Ainsi, nous différencions fortement le libéralisme d'avant le XXe siècle, que nous appellerons parfois ici « libéralisme classique » (de la genèse du libéralisme chez Locke ou Hobbes aux théoriciens et économistes libéraux de la fin du XIXe siècle), du libéralisme actuel, qui sera appelé « néolibéralisme » et nous semble revêtir une différence de nature d'avec son prédécesseur du fait du mouvant de « radicalisation de la sortie de la structuration hétéronome » et de l'effacement progressif de l'horizon politique à proprement parler, c'est-à-dire relevant de la délibération collective en conscience. L'appréhension de la pensée millienne se fera donc en référence à la fois au libéralisme « classique », dans lequel nous chercherons à le positionner, et à ce libéralisme contemporain, pour lequel sa pensée pourra, dans une certaine mesure, fournir des orientations ou des objections (mais qui devront être relativisées du fait même du changement de paradigme à l'œuvre).

Ces différentes thèses structurent notre vision d'ensemble et constituent la cartographie globale et initiale sur laquelle s'appuie notre travail. Nous avons néanmoins conscience que cette systématisation de la très longue Histoire des sociétés humaines autour de la polarité hétéronomie-autonomie ainsi que la reconstitution des dominances idéologiques entre conservatisme, socialisme et libéralisme dans la période moderne n'épuise pas la subtilité des appartenances politiques implicites ou revendiquées par les acteurs de l'histoire eux-mêmes sur des périodes plus courtes, et qu'il semble donc impossible d'effectuer des recherches en sciences politiques sans accepter de prendre tout autant en considération les acceptions données au libéralisme, au socialisme ou au conservatisme par les acteurs politiques qui manient, critiquent ou revendiquent ces étiquettes.

Aussi emprunterons-nous également aux définitions moins philosophiques et plus politiques de ces courants, telles qu'elles ont été sous-entendues ou explicitées par les auteurs dont il sera question, et telles qu'elles ont pu être analysées et formalisées par d'autres historiens, philosophes et théoriciens politiques. Ce sera la teneur des remarques liminaires de chaque chapitre de la Partie I.

PARTIE I. JOHN STUART MILL, « SOCIALISTE CONSERVATEUR LIBÉRAL » ?

« La tendance générale des choses, dans le monde, est de donner à la médiocrité le pouvoir hégémonique sur l'humanité. »

– De la liberté

« Le socialisme est la forme moderne de la protestation qui, à toutes les époques d'activité intellectuelle, s'est élevée, plus ou moins vive, contre l'injuste répartition des avantages sociaux. »

– La Révolution de 1848

« Le génie ne peut respirer librement que dans une atmosphère de liberté. »

– De la liberté

Sommaire de la Partie I

| | |
|--|------------|
| PARTIE I . JOHN STUART MILL, « SOCIALISTE CONSERVATEUR LIBÉRAL » ? | 37 |
| Introduction. Explorer le syncrétisme millien, entre conservatisme, socialisme et libéralisme | 40 |
| I.0.1 Mill inclassable : querelles d'étiquettes et conflits d'interprétation | 41 |
| I.0.1.1 Genèse intellectuelle de John Stuart Mill | 41 |
| I.0.1.2 L'écueil de l'utilitarisme | 49 |
| I.0.2 Objectifs et plan de la Partie I | 61 |
| I.1 Un rapport conservateur à la culture et à la chose commune | 62 |
| I.1.1 Généralités sur le conservatisme | 62 |
| I.1.1.1 Politique, ou société ? | 63 |
| I.1.1.2 Une pensée de l'attachement et de l'inclusion | 65 |
| I.1.1.3 Une critique plurielle de la modernité politique libérale | 66 |
| I.1.1.4 Prudence et nature politique de l'homme | 69 |
| I.1.1.5 L'historicisme conservateur | 72 |
| I.1.1.6 Histoire et espace : la nation comme cadre adéquat (ou « naturel ») de l'action | 73 |
| I.1.1.7 Mill, un conservateur ? | 76 |
| I.1.2 La pensée inquiète d'un âge de transition : aspects conservateurs, libéraux-conservateurs et sociaux-conservateurs de la pensée historique millienne, entre Auguste Comte et Alexis de Tocqueville | 78 |
| I.1.2.1 Une époque « critique » | 80 |
| I.1.2.2 « L'esprit du temps » | 85 |
| I.1.2.3 L'adéquation des leaders à leur fonction | 89 |
| I.1.2.4 Stabilité et état stationnaire, première occurrence | 92 |
| I.1.2.5 Doxa, désorientation des esprits et ambiguïtés du nouvel individualisme | 97 |
| I.1.3 L'immuable et le malléable : la question de la Nature, à corriger ou à exalter | 105 |
| I.1.3.1 « Vivre selon la nature » : un précepte aberrant | 107 |
| I.1.3.2 La nature en dehors de l'homme : entre matériau à transformer et patrimoine à conserver | 108 |
| I.1.3.3 La nature en l'homme : donné contraignant, potentiel à exprimer ou idéal à construire ? | 113 |
| I.1.4 Aspects élitistes de la doctrine millienne de l'éducation : un élitisme conservateur ? | 121 |
| I.1.4.1 La gradation des plaisirs et l'individu d'élite | 121 |
| I.1.4.2 L'élite dans la société | 130 |
| I.1.5 Principale limite du conservatisme millien : liberté et diversité contre les instances dogmatiques | 136 |
| I.1.5.1 De l'utilité de la religion ? | 137 |
| I.1.5.2 Contre toute domination à caractère religieux : dangers de la religion dans la sphère temporelle | 142 |
| I.1.5.3 Fausseté des croyances dogmatiques : dangers de la religion pour l'esprit | 146 |
| I.1.5.4 Pour un progrès moral séculier : liberté des consciences et séparation des Églises et de l'État | 149 |
| I.1.5.5 De l'utilité de l'éducation | 152 |
| I.2 Un rapport socialiste à la raison, à la justice et à l'Histoire | 156 |
| I.2.1 Généralités sur le socialisme | 156 |
| I.2.1.1 L'Humanité, vouée au progrès | 164 |
| I.2.1.2 Point de vue sociologique et division de la société en « classes » | 169 |
| I.2.2 Éléments socialisants de la théorie millienne de l'impôt : pour résorber l'inégalité des chances | 172 |
| I.2.2.1 L'impôt comme élément de la justice sociale | 173 |
| I.2.2.2 L'imposition des revenus | 177 |
| I.2.2.3 L'imposition des successions | 180 |
| I.2.3 La coopération et la concurrence : deux facettes de l'émulation | 183 |
| I.2.3.1 L'avancée de l'égalité, vers un système de « self-dependence » | 185 |
| I.2.3.2 Critique du salariat | 187 |

| | | |
|------------|--|------------|
| 1.2.3.3 | Promotion de l'association dans l'industrie et l'agriculture..... | 191 |
| 1.2.3.4 | Entre libéralisme et socialisme : la coopération comme éducation à la vertu et à l'altruisme..... | 197 |
| 1.2.3.5 | Pour une expérimentation réelle..... | 203 |
| 1.2.4 | Aspects socialisants de la doctrine millienne de l'éducation : pour la construction de l'égalité des chances..... | 208 |
| 1.2.4.1 | Pour l'égalité des chances, sans égalitarisme..... | 208 |
| 1.2.4.2 | Égalité devant l'instruction primaire..... | 210 |
| 1.2.4.3 | La justice sociale, éducation morale à tous les âges de la vie..... | 214 |
| 1.2.5 | Principale limite du socialisme millien : pas d'égalité aux dépens de la liberté..... | 215 |
| 1.2.5.1 | Contre tout changement brutal et autoritaire..... | 216 |
| 1.2.5.2 | Contre l'uniformisation sociale et l'égalisation forcée..... | 218 |
| 1.2.5.3 | Contre la réduction de la vie humaine aux processus économiques et sociaux..... | 220 |
| 1.2.5.4 | Un socialisme réactionnel ?..... | 222 |
| 1.3 | Un rapport libéral à l'individualité, au pluralisme et à l'autorité..... | 225 |
| 1.3.1 | Généralités sur le libéralisme..... | 225 |
| 1.3.1.1 | Autonomie et ordre juridique, de la loi au(x) droit(s)..... | 226 |
| 1.3.1.2 | Individualité et droits de l'homme et de la personne..... | 228 |
| 1.3.1.3 | Universalité, diversité et pluralisme : la place de l'opinion et des opinions..... | 230 |
| 1.3.2 | Mill et Tocqueville, observateurs libéraux des progrès de « l'égalité des conditions » dans la démocratie en marche..... | 234 |
| 1.3.2.1 | Tocqueville et la critique du conformisme démocratique..... | 237 |
| 1.3.2.2 | Mill et la défense du pluralisme au service de la vérité et (donc) de l'utilité..... | 242 |
| 1.3.2.3 | La défense du pluralisme au service de l'individualité..... | 250 |
| 1.3.3 | Conséquence politique de la défense du pluralisme : pour le gouvernement représentatif..... | 254 |
| 1.3.3.1 | Un credo libéral : le gouvernement représentatif comme « meilleur régime »..... | 254 |
| 1.3.3.2 | Un gouvernement pour l'ensemble du peuple..... | 256 |
| 1.3.3.3 | ... mais non par l'ensemble du peuple..... | 260 |
| 1.3.4 | Aspects libéraux de la doctrine millienne de l'éducation : l'éducation à l'autonomie entre « éducation libérale » et libéralisme de l'éducation..... | 264 |
| 1.3.4.1 | L'éducation pratique à, et par, la citoyenneté : prérequis et tâche prioritaire d'un système démocratisé..... | 264 |
| 1.3.4.2 | L'éducation théorique de, et à, l'individualité : éducation libérale et libéralisme..... | 268 |
| 1.3.5 | Quelles limites au libéralisme millien ?..... | 273 |

INTRODUCTION. EXPLORER LE SYNCRÉTISME MILLIEN, ENTRE CONSERVATISME, SOCIALISME ET LIBÉRALISME

Le travail entrepris ici n'est pas à proprement parler une monographie, bien qu'il soit centré sur un auteur unique, dont la pensée politique – fondée elle-même sur une pensée bien plus vaste, englobant philosophie de la connaissance, économie et éthique – est le sujet principal de cette thèse. Ce qui nous a motivée à travailler sur John Stuart Mill est précisément que l'étude de sa pensée est en soi l'étude d'un *problème*. Du moins, d'un problème apparent : pour les commentateurs, il semble exister un « problème Mill » que l'exégèse contemporaine ne paraît pas avoir tout à fait résolu. À nos yeux de lectrice « candide », pourtant, ayant fait le choix délibéré de commencer notre étude par la rencontre directe de l'œuvre avec des yeux naïfs (dans la prolongation de notre découverte de celle-ci au cours de travaux dirigés à la Sorbonne), Mill est bien plutôt porteur de solutions.

Pourquoi donc John Stuart Mill a-t-il dû attendre les années 2000 pour sortir d'une longue éclipse, alors qu'il avait rayonné de manière incontestée sur l'ensemble des sciences sociales de son siècle ? Et pourquoi la littérature à son sujet, jusqu'à une période très récente, s'accorde-t-elle à le trouver contradictoire, ennuyeux ou « mineur », face à certains de ses interlocuteurs ? Pourquoi la France préfère-t-elle tant Tocqueville à Mill, au-delà d'un patriotisme de bon aloi ? Et pourquoi cet auteur en conversation avec tous les grands esprits de son temps ne saurait-il plus nous parler ?

Telles sont les questions qui nous ont saisie lorsque nous avons découvert la réputation de l'auteur *après* avoir commencé à explorer ses écrits, qui nous semblaient pourtant si rigoureusement fondés et riches d'enseignements actuels, tant sur la nature véritable de la liberté et du bonheur que sur les fins de la cause féministe ou les fondements de l'écologie. Le problème qui nous a guidée a donc été, paradoxalement, celui de l'*évidence* : pourquoi compter parmi les rares personnes à trouver fine et cohérente une pensée si décriée ? Comment en rendre compte, et comment comprendre les attaques diverses dont l'auteur avait pu faire l'objet ? Pourquoi ne pas plutôt le voir comme le promoteur d'une synthèse féconde et trop rarement osée, celle-là même dont se revendiquerait Leszek Kolakowski en se désignant comme un « socialiste conservateur libéral »³⁶ ? Enfin, comment réhabiliter ce syncrétisme et

36 Voir KOLAKOWSKI Leszek (2017), *Comment être socialiste + conservateur + libéral*. Credo, Paris, éd. Les Belles Lettres, 181 p.

justifier l'intérêt que sa fausse simplicité, qui est en réalité un refus du dogmatisme jamais dépourvu de subtilité, revêt pour la réflexion contemporaine ?

Tout commence donc par des conflits d'interprétation.

I.0.1 Mill inclassable : querelles d'étiquettes et conflits d'interprétation

Si l'inventaire des influences et des *leitmotiv* de la pensée de John Stuart Mill semble si nécessaire, et commence à être fait à nouveaux frais depuis peu³⁷, c'est que le penseur a été, de son vivant jusqu'à aujourd'hui, l'objet d'interprétations contradictoires et parfois hostiles, qui présentent l'ambiguïté d'être à la fois partielles, souvent réductrices, et pourtant toutes en partie légitimes, à la faveur du syncrétisme reconnu et même revendiqué de l'auteur. Au plus récent, Catherine [AUDARD \(2015\)](#) a rappelé que la pensée de système est tout à fait étrangère à l'idée que Mill se fait de son travail de réflexion :

*« ses échanges avec les saint-simoniens et avec Auguste Comte (Auguste Comte and Positivism, 1865) comme sa critique de Bentham (Essai sur Bentham, 1838) témoignent de sa répulsion à l'égard de toute forme de pensée systématique et nécessairement autoritaire selon lui. »*³⁸

Faut-il donc voir en lui un simple essayiste ? Ne peut-on, au-delà de ce rejet revendiqué – qui participe lui-même d'une conception de longue haleine de ce que doivent être la connaissance et la nature de l'investigation à prétention de vérité – et de l'impression qu'il donne en tant que polygraphe parfois pamphlétaire, reconstituer quelque chose comme un « système » millien, ou une « doctrine » millienne ?

I.0.1.1 Genèse intellectuelle de John Stuart Mill

Lui-même, dans son autobiographie, avoue un parcours intellectuel et politique marqué par les engouements personnels, d'esprit à esprit, comme par les ruptures. Comme le remarque J.M. Robson, éditeur et préfacier des *Collected Works* :

« Une lumière explicative est jetée sur ce déséquilibre [celui de la quantité de détails par année dans les différentes parties de son autobiographie] par la

³⁷ On pense par exemple au dossier dirigé récemment par Catherine Audard dans la *Revue internationale de philosophie*, 2015/2 (n° 272), 120 p.

³⁸ *Op. cit.*, p.153.

division tripartite de son existence opérée par Mill : la première partie consistant dans son éducation et son militantisme en faveur du radicalisme philosophique ; la seconde par ses idées nouvelles, leur assimilation, et ses reconsidérations ; et la troisième par des considérations mûres et affirmées (mais pas inflexibles) telles que consignées dans ses œuvres majeures. »³⁹

Le parcours de Mill est donc loin d'être unifié, et c'est dans sa jeunesse que se jouent la majeure partie de ses prises de position ultérieures, puisque son éducation et ses premières allégeances sont la matrice de tous ses engagements en même temps que celle du « traumatisme » affectif qui expliquera ses quelques divergences d'avec son héritage intellectuel.

Pour rappel de ce qui est souvent bien connu, John Stuart naît et passe son enfance dans une maison où l'on reçoit David Ricardo, David Hume, le juriste John Austin, l'historien George Grote ou encore Jeremy Bentham. Son environnement, à mi-chemin entre la classe moyenne et la petite bourgeoisie, est ordonné autour des affinités de son père James : la passion de l'histoire et de l'Antiquité ; l'empirisme venu d'Écosse (et diffusé par Condillac, que Mill lit adolescent) comme épistémologie et comme ontologie ; ses conséquences en termes de rejet de l'idée assignable d'un auteur divin dont on ne saurait faire l'expérience sensible et des dogmes et rites qui s'en réclament ; l'orthodoxie libérale ricardienne et James-millienne comme grille de lecture économique (sous le nom d'« économie politique ») ; l'utilitarisme benthamien comme catéchisme moral et éthique ; le radicalisme comme horizon politique et militant.

Toute son éducation est en effet supervisée par son père, qui se fait spontanément précepteur de son fils et l'initie personnellement au grec et au latin en même temps qu'à sa langue maternelle, puis à l'arithmétique, à l'histoire, à la géométrie, à l'algèbre, à la composition poétique en anglais, aux sciences naturelles (« sciences expérimentales sous l'angle de la théorie », selon l'expression de John Stuart), à la philosophie, à la rhétorique, à la déclamation et enfin à l'économie politique, ne lui laissant pour seul loisir dès sa plus tendre enfance que la tâche de transmettre ses savoirs à ses jeunes frères et sœurs.

Autour de l'âge de quinze ans, John Stuart fait un long séjour en France, où il rencontre par exemple Jean-Baptiste Say et Saint-Simon, ce qui orientera fortement son attention vers le libéralisme continental et la pensée française en particulier : il entretiendra plus tard avec Auguste Comte puis avec Tocqueville une abondante correspondance en français.

39 CW:1, p.ix.

Jusqu'à ses vingt ans, Mill suit donc le parcours atypique d'un jeune homme surdoué et extrêmement sollicité intellectuellement, lettré et curieux, agnostique à tendance athée, francophile, démocrate et ambitieux, qui se tient au fait des principaux débats de son temps en matière de philosophie, d'économie et de psychologie et soutient intellectuellement les initiatives politiques audacieuses dans une Angleterre où le parti « radical » émerge en proposant, sans pourtant adopter l'infrastructure définie d'un parti, une troisième voie face aux Torys, défenseurs conservateurs de l'aristocratie foncière, et des Whigs, représentants plus libéraux de la bourgeoisie commerçante.

Les Radicaux, notamment dans leur branche « philosophique », prolongent la pensée des Lumières anglaises et écossaises et s'affirment à partir de 1819 sous l'étiquette de « Radicals ». Comme le rappelle Elie HALÉVY (1901), la « formation du radicalisme philosophique » touche des domaines aussi variés que l'économie politique ou ce que les anglophones appellent « jurisprudence » (à savoir, le droit) et s'appuie principalement sur une méthode empirique et déductive qui cherche un petit nombre de fondements racinaires desquels déduire des conséquences logiques et maximisatrices de l'utilité commune⁴⁰. Ses partisans sont alors pour la plupart des activistes érudits qui divulguent leurs idées par la presse (notamment l'*Edinburgh Review* puis la *Westminster Review*) et qui dans le domaine strictement politique, promeuvent une réforme parlementaire d'ampleur limitant le pouvoir des notables, protégeant la liberté de discussion, étendant progressivement le droit de vote et visant au suffrage universel au sein d'un système représentatif accru⁴¹. John Stuart Mill raconte avoir instigué, à l'hiver 1822-23, soit à l'âge de seize ans, la création d'une petite Société Utilitariste⁴² rassemblant pendant plus de trois ans d'abord trois, puis une petite

40 Voir la section suivante, I.0.1.2.

41 Rappelons brièvement qu'alors que les idées libérales s'étaient diffusées au Royaume-Uni, précurseur de l'Europe à ce titre, dès la Glorieuse Révolution de 1688 et tout au long du XVIII^e siècle, au tournant du XIX^e siècle l'Angleterre avait finalement durci ses politiques sociales. Parallèlement à l'essor industriel et surtout commercial de l'Angleterre et à la prépondérance accrue de la bourgeoisie mercantile dans les classes dirigeantes, on assiste pendant la deuxième moitié du XVIII^e siècle à la montée conjointe, d'une part du paupérisme (lié en grande partie à un essor démographique global et à l'augmentation de la dette nationale et de la pression fiscale sur les petits contribuables pour financer l'Empire colonial puis les guerres napoléoniennes), d'autre part à une contestation en termes politiques des privilèges des classes possédantes (notamment des propriétaires terriens) et de la corruption afférente. La généralisation du mécontentement pousse le gouvernement conservateur, à partir des années 1780, à limiter les libertés publiques : restriction du droit d'association en 1795, interdiction des syndicats et des corporations professionnelles en 1799, répression de manifestations populaires par l'armée... Une part de la contestation généralisée est calmée par l'accession au pouvoir des Whigs et par le *Reform Act* de 1832, qui élargit une première fois le droit de suffrage et limite la corruption des « *rotten boroughs* ». La question du paupérisme n'est cependant pas résolue et si la contestation d'inspiration libérale se voit en partie diminuée, la contestation d'inspiration radicale et d'inspiration socialiste s'accroît, d'un côté sous le nom de chartisme (mouvement radical « populaire » – et non plus « philosophique » – exigeant entre autres le suffrage universel masculin à travers l'adoption d'une « Charte du peuple », de 1838 à 1848), de l'autre dans la continuité des idées associationnistes de Robert Owen (voir I.2.). Voir RAYNAUD (2009B) sur la Révolution anglaise. Voir STEDMAN-JONES (2007) sur le mouvement chartiste.

42 Voir CW:1, p.81.

dizaine de jeunes gens parmi les plus fervents disciples de Bentham. La petite société écrit des articles et anime des débats publics ou semi-publics (dans le cadre d'autres cercles intellectuels, comme la société fabienne, ou d'universités) qui les oppose principalement aux adversaires en chef du libéralisme économique, les owenites. En 1824, il passe une nuit en prison pour avoir distribué publiquement des tracts en faveur de la contraception. Les années 1822-1825 sont pour lui des années politisées et exaltées (Mill parle lui-même de « fanatisme juvénile »⁴³) au cœur de la mouvance radicale-utilitariste.

C'est à l'âge de 20 ans, en 1826, qu'il traverse sa célèbre « crise », qui s'apparente à une forte dépression⁴⁴ en réaction à l'éducation autoritaire et au surmenage intellectuel subi depuis son plus jeune âge, et qui le conduit à renier pour un temps la froideur de l'enseignement utilitariste et trop rationnel de son père. Son autobiographie relate en effet que son père n'accordait d'importance qu'aux satisfactions de l'esprit :

« Il ne dérogeait jamais à l'habitude de classer les plaisirs intellectuels au dessus de tous les autres, y compris au titre de leur valeur comme plaisirs, indépendamment de leurs bienfaits au-delà. [...] Pour les émotions passionnées de toute sorte, et pour tout ce qui avait pu être dit ou écrit en leur nom [ou : pour les exalter/les vanter] il n'avait que mépris. Il les considérait comme une forme de déraison⁴⁵. »⁴⁶

Ainsi : « L'élément qui manquait au plus haut point dans la relation morale qu'il entretenait avec ses enfants était la tendresse »⁴⁷

Brutalement, le jeune Mill se sent perdre la motivation altruiste et militante qui l'habitait jusque-là et se met à douter du bien-fondé du benthamisme, alors son principal aiguillon voire sa raison de vivre :

43 « *Youthful fanaticism* », in *op. cit.*, p.111.

44 La description qu'en donne Mill lui-même en l'apparentant à quelques vers de Coleridge est particulièrement édifiante :

*« A grief without a pang, void, dark and drear
A drowsy, stifled, unimpassionate grief
Which finds no natural outlet or relief
In word, or sigh, or tear. »*

Soit approximativement : « Une douleur sans fin, vide, sombre et sans heurt / Somnolente douleur, sourde, morne, sans vie / Ne trouvant nulle trêve, nul moment de répit / Dans un mot, un soupir ni même dans un pleur. »

45 « *Madness* »

46 *Op. cit.*, p.51.

47 *Id.*, p.53.

« Depuis l'hiver 1821, quand j'avais lu pour la première fois Bentham, et particulièrement après le lancement de la Westminster Review, j'avais eu ce que l'on peut véritablement appeler un but dans la vie : être un réformateur du monde. Ma conception de mon propre bonheur était entièrement identifiée à ce but. [...] Mais vint un temps où je m'éveillai de cela comme d'un rêve. »⁴⁸

Il trouve du réconfort dans les vers de Coleridge et découvre alors la poésie romantique en même temps qu'il en vient à réévaluer l'importance du sentiment personnel, spontané et sans objet politique, dans la construction du bonheur humain. C'est un revirement majeur dans sa pensée jusque-là dominée par le calcul des plaisirs et des peines à l'échelle collective et par la recherche désintéressée du bien commun. Il écrit :

« L'autre grand changement qui intervint dans mes opinions, fut que pour la première fois je mesurai à sa juste valeur, parmi les choses les plus nécessaires au bien-être de l'être humain, la culture de l'individualité dans ce qu'elle a d'intime. Je cessai d'accorder une importance presque exclusive à l'ordonnement des circonstances extérieures et à la préparation de l'individu à la spéculation et à l'action. »⁴⁹

Cette découverte de l'individualité dans son affectivité et pas seulement dans son activité « spéculative » aura une immense portée dans la formation ultérieure de sa pensée, et notamment sa défense acharnée de la liberté comme culture de l'originalité et comme libre déploiement des facultés individuelles, comme nous le verrons tout au long de ce travail.

La poésie et la musique, puis les essais politiques de ses contemporains, constituent sa porte d'entrée dans la pensée romantique, et plus largement conservatrice. Le jeune Mill reprend goût à la vie en lisant avec passion Goethe, Coleridge, Humboldt, Byron et Wordsworth. Il s'exalte en écoutant Weber et Mozart. Il discute de ces nouvelles dilections avec son ami John Arthur Roebuck (1802-1879), fervent benthamite et futur Membre du Parlement chez qui il s'émerveille de trouver une forte sensibilité artistique mais dont il déplore la condescendance vis-à-vis de l'utilité des arts dans ce qu'il appellera plus tard, en un sens particulier, le « caractère ». Il se met alors à fréquenter un cercle de coleridgiens où il se lie d'amitié avec le grand théologien Frederick Denison Maurice (1805-1872), plus tard représentant du socialisme chrétien, et avec John Sterling (1806-1844), poète et ami de Carlyle. Il découvre la pensée de Thomas Carlyle (1795-1881) à travers les articles publiés par ce dernier dans l'*Edinburgh Review* et la *Foreign Review*, et à travers lui, la pensée

⁴⁸ *Id.*, p.137.

⁴⁹ *Id.*, p.147.

romantique continentale⁵⁰, même si les propos de Carlyle lui semblent alors bien trop emprunts de mysticisme⁵¹. Il échangera toutefois occasionnellement avec lui, avant que le « mystique » ne se révèle déçu de ne pas rencontrer en lui un disciple plus exalté. Avec ces nouvelles fréquentations et la mise en question, par l'historien Macaulay (1800-1859) notamment, des travaux de Bentham et de son père, Mill abandonne peu à peu l'ambition de la construction *a priori* d'un système politique complet et la pensée de système en général.

Il n'abandonne pas pour autant tout à fait ses convictions utilitaristes. Il se trouve, pense-t-il, autant de « demi-vérités » (*half truths*) chez Bentham qu'il y en a chez Coleridge (pour reprendre une expression qu'il trouve chez Coleridge lui-même), les unes et les autres se complétant. Aussi faut-il bien garder à l'esprit que Mill semble avoir souhaité, dès les lendemains de sa « crise », trouver une sorte de juste milieu entre Bentham, le froid démocrate, et Coleridge le conservateur romantique. Cette aspiration à dessiner une « troisième voie » semble inhérente à toute sa démarche même tardive et ce, même si ses références changent et se diversifient. On le verra notamment au travers de sa position sur le plan Hare, qu'il trouve judicieusement « à mi-chemin » entre un projet conservateur et un progrès très démocratique⁵² : Mill aspire ouvertement à garder le meilleur de la « conservation » et le meilleur du progressisme, le meilleur de la démocratie tout en évitant ses principaux périls⁵³.

C'est également durant cette même période d'ébullition intellectuelle portée vers les penseurs continentaux que Mill découvre la pensée saint-simonienne, aux alentours de 1830. Il est séduit par cette vision de la marche humaine vers le Progrès et par la classification des époques historiques en « périodes critiques » et « périodes organiques »⁵⁴ qui font écho, de manière plus rigoureuses, aux opinions alors diffusées de manière pamphlétaire par Carlyle. On pourra voir que ces premières réflexions sur le désordre et la désorientation des esprits dans un « âge de transition » marqué par la prise d'ampleur de « l'opinion publique » informeront puissamment tous les raisonnements ultérieurs de l'auteur sur le système

50 Voir I.1.2.2.

51 Il relate dans son *Autobiographie* (*id.*, p.181) :

« J'ai déjà mentionné les écrits de jeunesse de Carlyle comme l'un des canaux par lesquels de nouvelles influences ont élargi le champ étroit de mes jeunes croyances ; mais je ne pense pas que ces écrits, en eux-mêmes, aient jamais eu quelque effet sur mes opinions. Quelles que fussent les vérités qu'ils contenaient [...], ils me semblaient un mélange brumeux de poésie et de métaphysique allemande, au milieu duquel la seule chose qu'on pût distinguer clairement était une forte animosité envers la plupart des opinions qui fondaient mon mode de pensée – le scepticisme envers les religions, l'utilitarisme, la doctrine des circonstances –, et une ignorance délibérée de la démocratie, de la logique et de l'économie politique. »

52 Voir l'introduction I.1.1., notes de bas de page.

53 Voir I.1.1. et I.1.2.

54 Voir I.1.2.2.

représentatif⁵⁵ ou la nécessaire défense des opinions minoritaires dans le cadre global d'une recherche de la vérité⁵⁶, notamment en dialogue avec les écrits d'Auguste Comte et avec Alexis de Tocqueville en personne. Il restera longtemps en relation avec Gustave d'Eichtal (1804-1886), jeune écrivain saint-simonien de son âge, et fréquentera un temps Saint-Amand Bazard et Prosper Enfantin, porte-parole français du mouvement :

« Leurs critiques des doctrines habituelles du libéralisme me semblaient receler d'importantes vérités ; et c'est en partie grâce à leurs écrits que mes yeux se sont ouverts à la valeur très limitée et temporaire de la vieille économie politique, qui postule l'inéluçabilité de la propriété privée et de l'héritage, et fait de la libre production et du libre-échange le stade ultime⁵⁷ du progrès social. »⁵⁸

Mill y voit également une confirmation de ses intuitions féministes, partagées par les socialistes utopiques comme par l'utilitarisme de sa jeunesse :

« Pour avoir proclamé la parfaite égalité des hommes et des femmes, et un ordre des choses entièrement renouvelé en ce qui concerne la relation entre les sexes, les saint-simoniens, comme Owen et Fourier, méritent le souvenir reconnaissant des générations futures. »⁵⁹

Dans le même temps, en 1830, il fait la rencontre de Mme Harriet Taylor, qui deviendra sa compagne intellectuelle et sa muse, et à laquelle il vouera un amour d'autant plus éperdu qu'il sera interdit jusqu'à la mort du mari de cette dernière puis son remariage avec Mill... en 1851. Quelle que soit l'exagération dont puisse être l'objet l'importance d'Harriet pour notre philosophe, la relation Taylor-Mill semble avoir conditionné une grande partie du regain de sympathies socialistes et surtout de militantisme féministe de John Stuart, qui sera en 1866 le premier Membre du Parlement britannique à appeler officiellement à l'ouverture du droit de vote aux femmes⁶⁰.

55 Voir I.3.2, I.3.3. et III.3.

56 Voir I.3.2.2. et I.3.2.3.

57 « dernier mot », en français dans le texte.

58 *Op. cit.*, p.175. Mill ajoute (*ibid.*) :

« Le schéma peu à peu développé par les saint-simoniens, selon lequel le travail et le capital de la société devaient être gérés en faveur de l'intérêt supérieur de la communauté, et que chaque individu devait participer au travail collectif requis selon ses capacités, que ce soit comme penseur, professeur, artiste ou producteur, et être rémunéré selon sa contribution, me paraissait une bien meilleure représentation du socialisme que celle d'Owen. »

59 *Ibid.*

60 Le féminisme de Mill est l'objet de notre chapitre II.2.

La pensée de Mill mûrit alors en intégrant des idées socialisantes, qu'il décrit lui-même comme un « socialisme nuancé »⁶¹ et en modérant son enthousiasme de jeunesse pour la démocratie « pure » au profit d'un gouvernement représentatif aux caractéristiques plus complexes, à même de répondre aux enjeux qu'il identifie désormais plus clairement dans le mouvement de démocratisation, notamment à la lumière de ses échanges avec Tocqueville⁶². Il s'attelle à l'achèvement d'un travail de grande ampleur, la rédaction de son *Système de logique*⁶³, qui concentre l'essentiel de sa philosophie de l'esprit et de sa théorie de la connaissance. Il revient aussi progressivement à l'économie politique, qui se situe alors presque exclusivement du côté du libéralisme, et publie en 1848, année de la révolution accouchant en France de la Deuxième République, une première édition de ses *Principes d'économie politique* qui intègre plusieurs concessions à la pensée sociale, en particulier la promotion des coopératives de production⁶⁴.

Dans la dernière partie de sa vie, à la suite de son importante correspondance avec les théoriciens socialistes, de la fréquentation d'Harriet Taylor comme de voyages en particulier en Irlande, Mill se fait de plus en plus ouvertement le promoteur des idées socialistes réformistes. Il renoue officiellement avec l'utilitarisme, qu'il infléchit sensiblement en même temps qu'il le défend contre les critiques qui lui viennent tant du bord des conservateurs (qui condamnent prioritairement son athéisme) que du bord des libéraux voire des socialistes (qui condamnent son caractère systématique) notamment *via* l'essai éponyme (1861). Il meurt peu après avoir écrit son *Autobiography*, en se revendiquant « socialiste » bien que cette affiliation mérite d'être nuancée⁶⁵.

John Stuart Mill s'éteint donc après avoir entretenu des relations intellectuelles avec les penseurs les plus influents du Royaume-Uni victorien – Ricardo, Carlyle, Sterling, Stephens, Thomas Hill Green, Hobshouse... – comme avec d'éminents philosophes français – Saint-Simon, Auguste Comte, Alexis de Tocqueville... – et nourri sa pensée politique d'influences variées, de Platon à Fourier. La question de sa cohérence se pose donc : son parcours intellectuel, peu linéaire, présente-t-il une clé d'unification claire ? Existe-t-il « plusieurs » Mill ?

Les exégètes les plus déterminés à ce sujet sont aussi les plus hostiles, y compris dans la période contemporaine. Pour Isaiah Berlin par exemple, il existe « deux Mill », l'un libéral,

61 « *qualified socialism* » : *id.*, p.199.

62 Les ressorts et les fins de ce gouvernement représentatif, dans lequel nous voyons un projet d'« aristodémocratie », sont exposés en III.3.

63 À quelques passages près, il n'en sera pas question ici.

64 Voir I.2.3.3.

65 Comme nous le verrons notamment en I.2.5.

l'autre socialisant, profondément irréconciliables : le corpus millien serait donc incohérent. Pour Gertrud Himmelfarb, Mill serait de bout en bout traversé par des influences socialistes, qui le condamnent à ses yeux de conservatrice. À l'inverse, Alain Laurent, le libéral éditeur de la nouvelle traduction des *Principes* et des chapitres sur le socialisme, refuse de voir en Mill davantage qu'un socialiste de sentiment : pour lui, malgré son attachement de façade aux « bons sentiments » socialistes, Mill reste profondément un libéral, trop attaché à la liberté sous toutes ses formes pour faire trop de concessions à des systèmes de planification ou de coopération étendue⁶⁶. Nous reviendrons sur ces ambiguïtés au début de notre Partie II, où nous nous attacherons à défendre l'idée d'un « libéralisme transcendantal » réconciliant les différentes allégeances milliennes au service d'une pensée exigeante des conditions de la liberté. Néanmoins, il semble utile de revenir dès à présent sur la principale étiquette attribuée à l'auteur, à savoir son « utilitarisme », afin de justifier ce pourquoi nous ne la retiendrons pas comme pertinente ou du moins comme suffisamment structurante dans tous les développements subséquents. À nos yeux, il existe bien, dans la pensée millienne mais davantage encore dans ses interprétations habituelles, un véritable écueil de l'utilitarisme, que nous entendons ici démystifier ou contourner.

I.0.1.2 L'écueil de l'utilitarisme

Mill est tenu aujourd'hui pour l'un des principaux représentants de l'école utilitariste – qui n'en compte, aux yeux du grand public, que deux ou trois tout au plus : Jeremy Bentham, son instigateur et théoricien le plus systématique ; James Mill, continuateur et vulgarisateur de Bentham ; et John Stuart Mill. Faire de ce dernier un parangon de l'utilitarisme est néanmoins trompeur, comme en témoigne l'habitude désormais prise par les commentateurs de distinguer « l'utilitarisme de Bentham » de « l'utilitarisme de Mill ». Faire de Mill le tenant d'un utilitarisme réformé, n'est-ce pas relativiser par là-même la prégnance et même la pertinence de la catégorie « utilitariste » pour définir sa pensée ?

Mill s'avère en effet en porte-à-faux entre différentes affinités et différentes intentions, qui le mènent à promouvoir une doctrine appelée « utilitariste » mais expurgée de tous les éléments qui, chez Bentham, lui semblent trop systématiques, simplistes ou inhumains. En « humanisant » la doctrine de Bentham, et en la transformant en une éthique aux contours plus évanescents que ne le souhaitait son fondateur, John Stuart Mill semble finalement ne pas être

66 Nous sommes en grande partie d'accord avec cette interprétation... tout en prenant garde à ne pas sous-estimer la place des « sentiments » chez Mill !

déterminé par l'utilitarisme davantage qu'il n'influence le cours de l'interprétation commune de cette doctrine et contribue à la populariser.

Après avoir reconstitué les éléments du corps de doctrine qui rattachent Mill à la tradition utilitariste et ce qu'Élie Halévy a identifié comme le « radicalisme philosophique », puis mis en relief quelles sont les principales ambiguïtés de l'articulation de l'utilitarisme et du libéralisme chez Mill, nous expliquerons donc pourquoi il nous semble finalement peu fécond d'analyser plus avant l'impact ou les trahisons de l'utilitarisme dans la philosophie de Mill⁶⁷.

Commençons par considérer les relations de l'utilitarisme avec le radicalisme philosophique. Dans le troisième tome de sa grande somme sur la *Formation du radicalisme philosophique*, Élie HALÉVY (1901) revient sur les caractéristiques fondatrices du mouvement qu'il a contribué à isoler en tant que tel. Selon lui, les Radicaux philosophiques entendent bâtir leur système sur un principe unique et racinaire, d'où leur nom. Ce principe racinaire, c'est l'utilité comme fin de la vie humaine, individuelle et collective. Et l'utilité, comme nous le développons plus bas, est la recherche, commune à tous les animaux en tant qu'être sensibles et souffrants, du plaisir et de l'absence de douleur (« *freedom from pain* »).

Philosophiquement, les radicaux ont donc la caractéristique, qu'ils soient athées, agnostiques ou déistes, de ne fonder leur système que sur des caractéristiques immanentes de l'existence, vérifiables par l'expérience, conformément à une appréhension empiriste de la connaissance. En effet, héritiers de Hume ou de Condillac, ils rejettent l'hypothèse de connaissances *a priori*, d'idées innées ou d'une vocation ontologique de l'homme que ce dernier ne connaîtrait que par sa raison. Selon eux, la connaissance est issue de l'expérience sensible, les perceptions fondent et nourrissent le jugement, et l'esprit humain fonctionne par associations d'idées. Par ailleurs, et en lien avec ce principe, leur éthique est un système conséquentialiste qui récuse la morale de l'intention et s'intéresse au bien-fondé des mesures sociales et politiques à la seule aune de leur effet constatable sur l'utilité commune. Économiquement et politiquement, ils vont donc supposer que la fin des actions humaines est l'optimisation de l'utilité, et c'est ce en quoi Halévy rassemble les « radicaux philosophiques » et les « économistes utilitaires » dans une même démarche globale et un même cadre

67 De façon générale, Mill n'est pas Bentham, n'a pas les mêmes ambitions que Bentham, et ne rend hommage à celui-ci que de manière partielle, comme à une inspiration majeure mais peu contraignante, autrement dit par piété filiale plus que par véritable lien de filiation. Les études milliennes semblent avoir très longtemps pâti de la référence perpétuelle à Bentham, Mill n'ayant longtemps été étudié que dans le cadre des « études benthamiennes » et uniquement sous l'angle de son rapport au « maître », notamment sur le Continent (peut-être en raison du systématisme très « continental » de la pensée de ce dernier à la différence du syncrétisme millien). Depuis quelques années cependant, la situation est en train de changer.

conceptuel. Tous partagent la conviction que l'utilité est le moteur à la fois effectif et souhaitable des comportements humains, et qu'elle doit être promue contre la pesanteur d'institutions et de conventions artificielles et contre-productives à cet égard. Halévy écrit dans son avant-propos :

« Faire voir qu'il n'y a pas identité entre les intérêts des gouvernants et ceux des gouvernés, et travailler à la réaliser; c'est à quoi tend l'effort des réformateurs »⁶⁸

Sur le plan politique, les Radicaux sont donc des « réformateurs », et Halévy les appelle parfois « radicaux-libéraux » pour mettre en évidence leur attaque systématique des conservateurs et leur ambition d'une refondation complète du système politique, juridique et en particulier judiciaire (objet des travaux les plus célèbres de Bentham). Au début du XIXe siècle en effet, les Radicaux pourfendent les privilèges de l'aristocratie foncière, critiquent le protectionnisme censé protéger de la concurrence étrangère, promeuvent le libre-échange, prônent une simplification du régime électoral contre la complexité politique faussement imputée aux libéraux par les conservateurs ainsi qu'un parlementarisme issu du suffrage universel. Leur programme épouse donc en grande partie, quoique avec plus de vigueur, celui des libéraux :

« Les utilitaires ne prêchent aux hommes ni l'obéissance ni l'humilité : c'est par la défense égoïste de leurs droits et de leurs intérêts qu'ils les invitent à réaliser la prospérité générale »⁶⁹

De fait, les *Radicals* représentent implicitement, dans l'Angleterre victorienne, une sorte d'aile gauche des *Liberals* qui se constituent en parti identifiable après 1839, à la suite de leur opposition aux *Corn Laws* (1834) et prennent officiellement ce nom, en absorbant la mouvance radicale, en 1859 (le parti Libéral élargi succédant ainsi aux traditionnels *Whigs*)⁷⁰. Les propos d'Élie Halévy tendent à faire conclure que les « utilitaires » sont, pour lui, tout à fait libéraux, dans la mesure où ils chercheraient l'identification artificielle des intérêts par un système politique et économique renouvelé, mais tout en postulant qu'une identification spontanée des intérêts est possible dans un tel contexte, que l'agrégation et l'autorégulation de la compétition des intérêts particuliers concourt à l'intérêt général⁷¹.

68 *Op. cit.*, vol.1, p.1.

69 *Id.*, p.3.

70 Les Tories, quant à eux, prennent le nom de Conservative Party en 1834 et le conserveront jusqu'à nos jours.

71 Halévy dit de James Mill et de Bentham (*ibid.*) :

« Comme la raison est le produit naturel de l'arrangement des sensations, l'ordre moral résulte nécessairement de l'équilibre des intérêts »

Il est toutefois douteux que cette candeur soit présente chez John Stuart Mill au vu des différentes craintes qu'il exprime et des mesures qu'il promet, comme nous le verrons ; mais on note en effet qu'il compte sur la réprobation de l'opinion publique et sur le pluralisme pour réguler les comportements tout en sauvegardant la liberté absolue du choix du mode de vie⁷². Cette interprétation est aussi étayée par la consécration des utilitaristes aux études d'« économie politique » (où s'illustrent notamment Ricardo, McCulloch, Malthus et James Mill avant son fils John Stuart), qui tend à considérer l'économie comme politique, c'est-à-dire comme clé non seulement de la production des richesses (comme l'avait étudiée Adam Smith) mais également comme science de leur juste répartition, et partant, de la justice et de l'équilibre des forces motrices de la société. C'est donc l'injustice spontanée de la répartition des fruits de la terre et des talents qui fonde le besoin de gouvernement et de régulation morale :

« À qui veut confondre les radicaux avec les niveleurs de l'école de Spence, Bentham répond que la doctrine utilitaire démontre précisément l'impossibilité d'un partage égal des biens ; n'est-ce pas cette impossibilité même qui fonde, selon les utilitaires, la nécessité du gouvernement politique ? Il faut travailler pour vivre : « c'est là, sans doute, écrit James Mill, la cause première du gouvernement car, si la nature avait produit spontanément tous les objets que nous désirons, en quantité suffisante pour subvenir aux besoins de tous, il n'aurait jamais existé de cause de dispute ou d'injustice parmi les hommes ». »⁷³

Pourtant, cet assentiment à de nombreux diagnostics et à des préconisations réformatrices situées du côté libéral de l'échiquier politique ne signifie pas que l'utilitarisme ait nécessairement des conséquences libérales. L'utilitarisme pourrait en théorie s'accommoder d'un « despotisme éclairé »⁷⁴ et en ce qui concerne Bentham, Halévy indique qu'il « n'a jamais été un libéral »⁷⁵, mais bien plutôt un « autoritaire » :

« Les autoritaires, par la simplification des rouages parlementaires, visent à rendre l'exécution des mesures gouvernementales aussi rapide que possible ; les libéraux, par la multiplication des organismes constitutionnels, veulent prolonger autant que possible la délibération qui précède l'acte ». »⁷⁶

⁷² Voir I.3.3. et III.3.2.4.

⁷³ Cité par Halévy, *op. cit.*, vol.3, p.67.

⁷⁴ Et on verra ce que dit Mill de cette question récurrente : voir III.3.1.1.

⁷⁵ *Id.*, p.80.

⁷⁶ *Ibid.* Cette remarque peut intriguer le lecteur contemporain au regard de l'actualité politique : aujourd'hui, il semble que le « néolibéralisme » se soit retourné contre le libéralisme aussi de ce point de vue, avec la tyrannie de la « simplification », prônée par les gouvernements de droite comme de gauche au nom de l'efficacité

La figure du père de famille⁷⁷, tenue pour matrice de ce que doit être le juge qui punit ou le gouvernant qui encadre, est également une métaphore benthamienne récurrente qui indique une distance vis-à-vis du libéralisme et annonce un certain paternalisme⁷⁸ voire un autoritarisme, que son disciple ne reprendra pas.

John Stuart Mill ne garde finalement de l'utilitarisme que ses principes les plus fondamentaux : la non-référence à une cause transcendante pour fonder son éthique, et l'assimilation partielle de l'homme, moyennant quelques différences d'aptitudes appelant des types spécifiques de « satisfactions », au règne plus général des animaux, soit des êtres doués de sensibilité (*sensitive*) recherchant donc la satisfaction et fuyant la souffrance. Son acception particulière de l'utilité et surtout son utilisation non-systématique de celle-ci en tant que critère normatif susceptible de quantification le distinguent néanmoins fortement des fondateurs de la doctrine.

Pourtant, Mill n'a jamais cessé de se revendiquer de l'utilitarisme ou de la « doctrine de l'utilité » qu'il appelle souvent, de manière plus personnelle, « doctrine du Bonheur ». Commençons donc par lever l'ambiguïté qui touche la définition de ces deux termes, utilité et bonheur, dans son corpus, afin de voir quelles similitudes et quelles différences le lient à ses prédécesseurs, et quels sont les éléments les plus pertinents pour la reconstitution de sa doctrine.

Selon lui, « l'utilité » est la fin de toute société, à la fois en tant que constat ou postulat anthropologique et sociologique général (les sociétés, les individus recherchent habituellement leur utilité, ici synonyme conjoint de satisfaction et d'intérêt) et en tant qu'orientation normative (il est bon qu'ils le fassent, de préférence à d'autres critères tels que

économique, maître-mot de tous les politiciens ; ainsi du « choc de simplification » promis en France par Nicolas Sarkozy comme par François Hollande avec la même ferveur à « supprimer des normes » ou, dans le vocabulaire d'un Emmanuel Macron, à « libérer les énergies » par la dérégulation de nombreux domaines mais également par la promesse de « faire de la procédure parlementaire accélérée la procédure par défaut », limitant ainsi les garde-fous de la représentation. Dans le lexique néolibéral, les « libéraux » eux-mêmes se voient donc, au nom d'un libre-échange et d'un impératif presque « catégorique » de flexibilité – donc de « fluidité » et de « mobilité » des capitaux comme des biens et des personnes – devenir littéralement tyranniques et « impérieux », en promouvant au nom de la liberté (de tout, sauf de la volonté des citoyens) une société marchande où rien, pas même la réticence populaire, ne doit entraver le fonctionnement du marché. En témoigne depuis quelques quinquennats français le retournement des promoteurs de la liberté contre les organes les plus démocratiques du système représentatif en vigueur, par exemple avec le recours fréquent au « 49.3 » pour accélérer l'exécution des mesures les plus impopulaires à l'initiative unilatérale du gouvernement et à l'encontre de la réticence anticipée du Parlement.

77 D'après Halévy, le modèle « naturel » de la famille, avec ce qu'il implique comme référence perpétuelle à la nature comme norme et comme identification du père et du chef, sert aux utilitaristes (notamment Bentham de la 2^e période) à la fois pour l'organisation économique (mise sur le même plan de la nation et de la *domus*) et pour l'organisation judiciaire (mise sur le même plan du juge et du père de famille administrant et punissant familiaux et domestiques). Voir *id.*, p.83 et p.60.

78 Des traces de paternalisme ont été identifiées chez Mill, mais ne nous semblent guère significatives : voir Perspectives, IV.0.3.3.

l'austérité, l'honneur ou le pur matérialisme, d'après les utilitaristes). En ce sens, l'utilitarisme millien comme « doctrine de l'utilité » est, en même façon, une doctrine qui pose que la fin de toute société humaine est la maximisation de l'utilité, individuellement comme collectivement, et ce, sous un angle descriptif tendant à expliquer les phénomènes sociaux par la recherche de l'utilité comme dans son aspect prescriptif assignant des préceptes et des priorités en vue d'atteindre à ce but. Le sens prescriptif est dominant dans ses écrits : l'utilité est présentée comme but à atteindre, comme fin désirable, et nous verrons plus loin qu'elle a trait à la conception millienne du « progrès »⁷⁹.

De manière plus précise, on distingue deux acceptions principales de l'utilité dans l'œuvre de Mill : tantôt elle est tenue pour la *condition de possibilité du bonheur*, c'est-à-dire ensemble de moyens et circonstances où le bonheur, état psychologique, peut advenir : en ce sens, elle désigne l'ensemble des dispositifs institutionnels collectifs ou des dispositions individuelles plus ou moins délibérés ou spontanées qui permettent à chaque individu ou à une communauté d'individus d'obtenir un maximum de plaisir avec, d'une part, une liberté maximale et, d'autre part, une égalité des chances maximale (c'est donc *ce qui est utile* au bonheur) ; tantôt elle est tenue pour *synonyme du « bonheur » lui-même*, et en tant que telle, elle désigne la maximisation effective, à une échelle temporelle donnée, par un individu ou une communauté d'individus, de son plaisir global. Dans le reste de notre exposé, nous tiendrons donc « utilité » et « bonheur » pratiquement pour synonymes, puisque Mill les emploie de manière quasiment interchangeable⁸⁰. En quoi consiste donc ce bonheur dont Mill se fait l'avocat ?

« [Comprenons ainsi le bonheur,] en un sens relativement modeste, comme le plaisir et l'absence de douleur, et dans son sens le plus absolu, comme le fait de rendre la vie – pas ce qui aujourd'hui est, presque universellement, puérile et insignifiant – rien moins que telle que peuvent y aspirer des êtres humains aux facultés pleinement développées. »⁸¹

79 Voir III.0.1.

80 D'ailleurs, remarquent de nombreux commentateurs, ce vocabulaire même semble le placer à distance de la formulation benthamienne, quoique Bentham lui-même adopte parfois le terme de « bonheur », au premier chef dans le célèbre credo utilitariste (« le plus grand bonheur du plus grand nombre »). Certains différencient pourtant l'utilitarisme « direct » de Bentham, vivant le plaisir sous une forme agrégée mais quantifiable, de l'utilitarisme « indirect » de Mill qui, en visant un bonheur bien plus qualitatif, promouvrait des fins intermédiaires servant dans un deuxième temps l'utilité globale. Emmanuelle de [CHAMPS \(2012\)](#), quant à elle, a souligné que la complexité de la définition du Bonheur est d'ores et déjà présente chez Bentham.

81 *A System of Logic...*, CW:8, VI, xii, 8, p.952 :

« [Let us comprehend happiness] in the comparatively humble sense, of pleasure and freedom from pain, and in the higher meaning, of rendering life – not what it now is almost universally, puerile and insignificant – but such as human beings with highly developed faculties can care to have. »

Dans cette citation coexistent explicitement deux niveaux de définition du bonheur, qui correspondent à deux usages du concept dans le corpus millien.

D'une part, le bonheur est défini par son contenu, ou sa *nature*, et sert alors à subsumer les plaisirs : le plaisir est, de manière élémentaire, une satisfaction ou une absence de peine, et de manière plus complexe et propre à Mill, une satisfaction dont la définition est enrichie de considérations morales qui la rapprochent finalement des définitions plus traditionnelles du « bien » ou de la « vertu », conformément aux aptitudes particulières et donc aux formes de satisfactions particulières que peut éprouver l'Homme comme être de raison et de sensibilité élevée. En effet, Mill partage les prémisses de Bentham, mais développe une conception du plaisir ou de l'utilité qui se fonde sur une conception de l'homme non comme animal seulement sensible ou souffrant, mais encore et surtout comme être pensant, être moral et être susceptible de perfectibilité indéfinie⁸². Dans cette perspective, le plaisir est une catégorie globale de satisfactions qui peuvent être de plusieurs natures : matérielle ou spirituelle. On note ainsi, une fois de plus, deux définitions implicites coexistant dans l'œuvre de Mill selon les contextes : d'abord le plaisir défini en son sens le plus large comme satisfaction des besoins ou des désirs et comme absence de douleur ou de peine (définition qui est quelquefois mentionnée lorsque Mill souhaite clairement distinguer sa position de celle que le public impute généralement à la « doctrine utilitaire », à savoir la simple satisfaction physique et primaire dans la lignée de la critique des « pourceaux d'Épicure ») ; ensuite le plaisir tel que le conçoit précisément Mill, à savoir comme objectif susceptible de hiérarchisation⁸³ et étant d'autant plus intense qu'il est plus « noble », c'est-à-dire spirituel et sollicitant l'exercice des facultés les plus « élevées » de l'homme : raison et faculté esthétique désintéressée. Comme chez Bentham, la quantité, la durée, la sûreté, la fécondité mais aussi et surtout, à la différence de ce dernier, la *qualité* des plaisirs entrent bien évidemment en jeu dans l'appréhension de ce qui est appelé « bonheur », conformément aux sagesse antiques et conformément à une acception plutôt commune aujourd'hui⁸⁴. Dans cette perspective, le bonheur est une fin asymptotique, jamais entièrement achevée mais dont l'approximation subjective peut se faire aussi bien à chaque instant que de manière rétrospective au terme d'une vie, et qui se compose à la fois d'un rapport positif de la somme des plaisirs et de la satisfaction des besoins élémentaires sur la somme des douleurs et des peines, condition de possibilité des plaisirs plus élevés, et de la somme des plaisirs les plus

82 Voir I.1.4.1., I.2.1.1. et surtout III.2.1.

83 Voir la hiérarchisation des plaisirs en I.1.4.1 et ce qui a trait au goût et à l'art de vivre en III.2.

84 On se référera par exemple à la définition de bon sens proposée par Frédéric Lenoir dans son best-seller de vulgarisation *Du bonheur. Un voyage philosophique*, 2013. On peut appeler « bonheur » :

« un état de satisfaction global et durable correspondant à une réponse positive à la question « aimons-nous la vie que nous menons ? » ».

nobles, qui sont les plaisirs de l'esprit et sont à même de compenser certains déplaisirs matériels.

D'autre part, le bonheur est utilisé au sens large, sous l'angle de la fonction, sans qu'il soit besoin de rappeler sa nature ou sa « composition », comme synonyme d'utilité, fin ultime de chaque vie et de l'établissement humain social, et donc, malgré le refus d'employer ce terme, comme quasi-synonyme de « bien ». Dans les deux cas, le concept de bonheur a une validité aussi bien individuelle que collective, le bonheur devant être recherché et pouvant être mesuré à la fois à l'échelle de chaque individu et à l'échelle d'une société donnée, voire de l'humanité dans son ensemble, qui semble être l'horizon le plus significatif de la recherche de l'utilité⁸⁵. Dans les deux cas, il implique des dispositions positives – l'encouragement différencié des plaisirs, de différentes natures et de différentes valeurs, *via* l'éducation – comme des dispositions négatives – la restriction des facteurs de peine, notamment des restrictions de la liberté et de la sécurité – qui engagent non seulement l'individu mais la société tout entière (législation et opinion).

Qu'en est-il dès lors de la relation entre utilité et liberté, utilitarisme et libéralisme ? Dans cette optique, l'utilité semble être paradoxalement liée à la liberté.

Dans un premier temps, il semble que pour autant que son jugement puisse orienter ses choix, chaque individu comme chaque société ait besoin de la liberté pour poursuivre son utilité ou son bonheur. En effet, la liberté s'avère à la fois, d'un point de vue ontologique, la capacité proprement humaine d'opérer des choix sans être déterminé *a priori* par une quelconque destination ou vocation (synonyme, en ce sens, de « libre-arbitre », universel mais en lien avec le « caractère » de chaque individu, à même de l'exprimer plus ou moins)⁸⁶ et, d'un point de vue juridique, le droit de former des jugements et des désirs puis de les exprimer, de critiquer le donné et d'adopter la conduite congruente à ses jugements et désirs sans contrainte ni restriction institutionnelle arbitraire ou excessive. La conception qu'a John Stuart Mill de la liberté englobe ainsi tous les domaines de l'expérience humaine, comme il l'exprime dans *De la liberté*⁸⁷, du niveau individuel du « domaine intime de la conscience »⁸⁸ jusqu'au domaine de l'action pratique, « des goûts et des occupations »⁸⁹ comme au niveau des conséquences collectives, par exemple avec le droit de rassemblement affinitaire des

85 Voir ce qui a trait à la « religion de l'Humanité » en III.2.3.

86 Voir « la nature en l'homme » en I.1.3.3.

87 *MILL (1859)*, p.78.

88 *Id.* :

« liberté de penser et de sentir, liberté absolue d'opinions et de sentiments sur tous les sujets »

89 *Id.* :

« liberté de tracer notre plan de vie et notre caractère, d'agir à notre guise »

individus et d'association en vue de buts communs non nuisibles à autrui⁹⁰. On parlera alors de « société libre » si toutes ces libertés sont respectées à l'intérieur de celle-ci. La teneur de la liberté est donc plurielle : elle englobe, dans chaque domaine de l'existence, la capacité de faire un choix quant à la pensée à former ou l'attitude à tenir. « La liberté » au singulier comporte donc *des libertés* nombreuses et variées : libre-volonté ontologique (condition de toute réelle *autonomie* : nous y reviendrons en détail, notamment en Partie III), libertés politiques devant être reconnues et garanties par la loi (liberté d'expression, impliquant en amont la liberté de conscience, liberté de culte...), libertés plus « personnelles » ou morales devant être, elles, reconnues par l'opinion sinon objet d'une loi (liberté de choisir son mode de vie, liberté de goût, liberté de développer son caractère...). Toutes ces différentes formes de liberté semblent essentielles à la fois à la construction d'une personnalité propre, c'est-à-dire d'une individualité véritable, et à l'existence d'une société susceptible de progrès, c'est-à-dire d'optimisation ou d'accroissement de l'utilité.

Toutefois, faut-il nécessairement penser que l'individu libre et « souverain sur lui-même », tel que le vante Mill dans *De la liberté*, est toujours le meilleur juge de son utilité ? Ou qu'une société entière, par la simple juxtaposition ou agrégation d'éléments libres et déliés, selon un principe d'expression majoritaire par exemple, soit à même de suivre la voie du « plus grand bonheur du plus grand nombre » dans les conditions décrites ci-dessus⁹¹ ? On peut objecter que les partisans de l'utilité, en exaltant les plaisirs « élevés », reconnaissent ce faisant que la majeure partie de l'Humanité recherche plus spontanément des plaisirs médiocres, donc se fourvoie dans la recherche de son propre bonheur (d'où l'importance de l'éducation !). Par ailleurs, en faisant remarquer que l'identité des intérêts n'est pas toujours spontanée mais doit être suscitée ou organisée⁹², ils reconnaissent également que le libre déploiement des libertés individuelles contient en lui-même un principe potentiellement agonistique qu'il s'agit de conjurer. La recherche de l'utilité n'en vient-elle donc pas

90 Selon le principe de non-nuisance, ou *harm principle*, qui est à plusieurs reprises présenté comme le seul principe légitime de restriction de la liberté individuelle. Le principe de non-nuisance est l'un des principes fondamentaux de la modernité politique en général (en témoigne, d'une certaine manière, l'impératif catégorique kantien) et du libéralisme politique en particulier, posant que la liberté d'un individu ne peut et ne doit être restreinte qu'au nom de l'égalité de liberté des autres individus, un individu ne devant être limité dans sa liberté que dans le souci de ne pas nuire au libre exercice de la liberté d'autrui. Mill reprend ce principe pour justifier à la fois la légitimité mais également la faible extension de l'intervention légale dans toute société. Voir **MILL (1859)**, *op. cit.*, p.76 :

« Je soutiens que ces intérêts [les intérêts de chaque individu] autorisent la sujétion de la spontanéité individuelle à un contrôle extérieur uniquement pour les actions de chacun qui touchent l'intérêt d'autrui. »

Ce principe est donc tenu pour un garde-fou à toute dérive tyrannique ou despotique, c'est-à-dire étendant une domination ou une restriction pour des raisons étrangères à l'égal intérêt ou l'égalité de liberté d'une autre composante de la société.

91 Pour rappel : on cherche la plus grande somme de bonheur, du bonheur le plus « noble », avec la meilleure répartition ou égalité des chances dans l'accès à ce bonheur.

92 Voir ci-dessus les analyses d'Élie Halévy.

nécessairement à contredire la revendication de la liberté ? Peut-on vraiment superposer utilitarisme et libéralisme ?

À y regarder de plus près, l'utilitarisme comme recherche de maximisation de l'utilité (nécessitant donc une exacte évaluation de ce qui est réellement « utile » et une éducation, voire l'instauration d'incitations et de contraintes, pour la promotion de l'utilité et la réduction des nuisances) et le libéralisme comme poursuite la plus libre possible de son intérêt ou de son plaisir dans la limite du principe de non-nuisance, peuvent aussi être tenus pour incompatibles – et de fait, les Radicaux n'étaient pas, politiquement, des Libéraux⁹³. Pour schématiser la principale pierre d'achoppement de l'adéquation entre les deux doctrines, l'utilitarisme viserait à un bonheur général qui certes, serait la résultante agrégée des bonheurs individuels, mais dépendrait de l'assujettissement des individus à des critères collectifs de bien (ou d'utilité) justifiant des mesures parfois contraignantes, tandis que le libéralisme poserait que chaque individu est souverain sur sa personne, dans les strictes limites de la non-nuisance à autrui, et absolument maître de ses conceptions du bien. L'utilitarisme serait donc enclin à réintroduire un critère ultime du bien réduisant la liberté des individus, tandis que le libéralisme poserait comme fondamentale la pluralité des conceptions du bien sous la seule contrainte de la coexistence pacifique et de l'efficacité. Par ailleurs, et bien que cela semble paradoxal au vu de ce qui précède, les Utilitaristes revendiqués prônaient politiquement la mise en place du suffrage universel, afin de représenter au mieux les aspirations de la population ; les Libéraux, eux, y étaient principiellement hostiles⁹⁴. Dans tous les cas, utilitaristes et libéraux ne cultivaient pas les mêmes priorités.

Ce qui rend possible, chez Mill, l'adéquation de la doctrine utilitariste (majoritairement éthique) avec une doctrine libérale (majoritairement économique et politique), est l'hypothèse cruciale selon laquelle tout individu, s'il fait l'effort de considérer la nature et la valeur des plaisirs avec impartialité, reconnaîtra nécessairement que les plaisirs les plus élevés sont les meilleurs, et que ceux-ci résident dans des biens « non-rivaux », tels que la connaissance ou l'exaltation esthétique, qui n'engagent aucun conflit pour leur jouissance⁹⁵. Cette hypothèse du caractère objectif et universel de la classification des types de plaisirs, quand bien même toute liberté est par ailleurs reconnue (et encouragée) à l'individu dans le choix de son mode de vie et de la culture de ses goûts, peut sembler en partie sophistique ou relever de la pétition de principe, et sa justification est soumise à caution⁹⁶ ; elle permet néanmoins de concilier individualisme libéral – les individus sont les particules élémentaires de la société, souverains

93 Comme on l'a rappelé en I.0.1.1. Voir aussi I.3.

94 Voir notamment II.0.4.

95 Nous y revenons en détail en I.1.4.1. et en III.2.1.

96 Voir nos objections en I.1.4.1.

sur eux-mêmes et également libres – et éthique utilitariste – spontanément et/ou à la faveur de l'éducation, les individus, en suivant leur intérêt, poursuivront les plaisirs les plus élevés donc les plus compatibles avec ceux des autres individus, et les utiles à la société dans son ensemble –. Aussi leur poursuite par tous les individus, loin de produire une situation de concurrence potentiellement délétère par l'exacerbation de l'égoïsme dans la recherche de l'intérêt privé et spoliation ou privation de certains individus par les autres, peut-elle aboutir à l'augmentation de la somme de bonheur dans la société. Le bonheur ainsi entendu, chez Mill, n'est en effet pas disponible en quantité finie, mais bien susceptible d'un accroissement indéfini sans qu'un problème de répartition ne soit théoriquement fatal⁹⁷.

Le « plus grand bonheur pour le plus grand nombre » peut donc être atteint par la somme globale des bonheurs individuels « supérieurs » – c'est-à-dire l'accumulation des plaisirs élevés, non matérialistes –, bonheur individuel qui ne peut lui-même être atteint que si les individus sont maîtres d'eux-mêmes, c'est-à-dire à la fois éduqués et libres, non directement contraints par la société. C'est donc dans le souci de *libérer* toutes les forces de la société, par le biais de la traque de toute tendance tyrannique ou despotique, aux fins de l'utilité et du *progrès global* de celle-ci, que réside l'alliance opérée par John Stuart Mill entre son héritage utilitariste et le libéralisme politique le plus sincère. La seule condition de l'entreprise, mais qui n'est pas minime, demeure une *éducation* intellectuelle et même sensitive en tant qu'elle est esthétique, à même de fournir et de maintenir les conditions de la liberté, et d'une liberté assez éclairée pour reconnaître ses véritables fins : c'est tout l'enjeu de l'éducation et de la formation de l'opinion dans la philosophie de Mill à la fois en tant qu'utilitariste et en tant que libéral, tendances que nous rassemblerons sur l'appellation de « libéralisme transcendantal » en Partie II.

Plus encore, dans les conditions propices – et c'est l'enjeu de ce que nous appellerons « l'utopie millienne » en Partie III –, les deux dynamiques peuvent se renforcer : puisque ce qui importe n'est pas tant la quantité (ou la fréquence) du bonheur de *chacun*, mais la somme de bonheur dans la société entière, les plaisirs les plus élevés, même cultivés par une mince frange de la population, demeurent les plus désirables car ils impulsent une dynamique de savoir ou de vertu dont l'ensemble de la population peut profiter, par le progrès du savoir, des arts, de l'instruction et des bonnes mœurs, progrès profitable immédiatement (par les gains de bien-être matériel engendrés par un tel développement des sciences et des techniques, ou par les gains de tranquillité sociale par exemple) ainsi qu'indirectement ou au deuxième degré

97 Théoriquement... mais pratiquement, la mise en place est très exigeante. D'où notre interprétation en termes de « libéralisme transcendantal » (voir partie II) et d'où la défense par Mill de l'état économique stationnaire et d'une éducation du goût et de la pensée (voir partie III, notamment III.1. et III.2.).

(par le goût des plaisirs spirituels qui se propage lorsque l'on a accès à ceux-ci, étant entendu que l'appréciation vient avec l'expérience et la connaissance).

Finalement, libéralisme et utilitarisme sont donc bien conciliables dans la pensée de Mill, moyennant une subtile articulation qui prend au premier abord la forme d'une hiérarchisation. Si l'on croit que la liberté a dans sa philosophie à la fois le statut de *fin en soi* pour chacun (ainsi que l'exprime l'essai *De la liberté*) et celui de *fin « intermédiaire »* garantissant la possibilité de réalisation de la fin suprême qu'est l'utilité pour tous⁹⁸, alors en effet la dualité semble relever de la contradiction ou de l'incohérence : comment une fin « sacrée » pourrait-elle être subordonnée à une autre fin ? En réalité, il faut bien comprendre qu'utilité et liberté sont également « sacrées » chez Mill, et que les deux fins se placent sur le même plan. Il est dès lors plus juste de dire que la liberté est *partie intégrante* de l'utilité que de la considérer comme subordonnée : l'une et l'autre sont consubstantielles et désirables au même titre, et les conditions de possibilité de l'une sont les conditions d'advenue de l'autre.

Ainsi, dans la mesure où, chez Mill fils, utilité et liberté semblent liées par une interdépendance essentielle – la liberté étant non seulement garante de la possibilité de l'utilité (dans son sens de bonheur), mais également pierre de touche et résultat de celle-ci (dans son sens de construction des conditions du bonheur) –, non seulement libéralisme et utilitarisme ne semblent ni incompatibles, ni parfaitement identifiables, mais encore, il nous semble peu judicieux de considérer l'utilitarisme comme une idéologie ou un système de pensée devant être appréhendé chez Mill indépendamment ou en concurrence avec les trois grandes idéologies identifiées en introduction. L'utilitarisme, finalement, s'avère peu prégnant chez Mill : il ne fait que donner un cadre conceptuel, ontologique, ancré dans la tradition benthamienne seulement au plan de ses prémisses, à une recherche du « bien » qui revêt ici la forme à la fois pluraliste et exigeante du « bonheur ».

Rechercher l'utilité, sous la plume de l'auteur, revient donc en quelque sorte à énoncer le truisme selon lequel une doctrine politique et morale vise ce qu'il y a de mieux, en ne faisant que rappeler que le « bien » ou le « mieux » en question s'apparente à la vision du bonheur résumée ci-dessus, à savoir une vision immanente, fondée sur la sensibilité des êtres vivants indépendamment de tout précepte transcendant, mais non purement matérialiste, puisque fondée au même titre sur la spécificité de l'esprit humain. Si l'utilitarisme est donc l'arrière-plan de la formation de la pensée millienne et doit donc à ce titre être considéré comme une composante « génétique » décisive dans sa biographie intellectuelle, il ne nous paraît cependant pas déterminant pour en comprendre la cohérence interne de ses positions dites « de la maturité », qui ne s'appuient sur l'héritage benthamien que pour le critiquer à la

98 Dans *L'Utilitarisme*, notamment, et dans la section du *Système de logique* dédiée à « L'Art ».

faveur de diverses influences et qui accentuent la transversalité de l'utilitarisme en le mélangeant aux trois obédiences idéologiques considérées.

I.0.2 Objectifs et plan de la Partie I

Ainsi, en rappelant chaque fois quelles mouvances philosophiques ou plus proprement politiques nourrissent ces trois macro-idéologies à l'époque de l'auteur (ce seront les « Généralités » qui feront office d'introduction pour chaque chapitre), la présente Partie I vise à circonscrire les apports respectifs du conservatisme (I.1.), du socialisme (I.2.) puis du libéralisme (I.3.) dans sa pensée.

Nous aborderons ainsi les trois idéologies dans ce qui nous semble être leur ordre d'importance croissante pour la philosophie politique de John Stuart Mill, et chaque fois nous étudierons en quoi l'auteur fait allégeance de manière plus ou moins explicite à ce mode de pensée avant de voir en quoi, cependant, certaines mesures qu'il préconise ou sa démarche plus générale restreignent l'application possible de cette « étiquette » pour le décrire de manière univoque (ce seront les « Limites », en conclusion de chaque chapitre).

Cette première étape de classification et de critique nous permettra ainsi d'inventorier le syncrétisme de l'auteur et d'apercevoir ce qui nous fonde, en Partie II, à subsumer sa doctrine sous l'hégémonie d'un libéralisme qu'il conviendra de qualifier.

I.1 UN RAPPORT CONSERVATEUR À LA CULTURE ET À LA CHOSE COMMUNE

I.1.1 Généralités sur le conservatisme

Nous avons décrit à grands traits en introduction l'idéologie conservatrice comme attitude et *Weltanschauung* attachées à la primauté du passé, à l'élément politique de l'existence sociale, à l'ordre hiérarchique et à la continuité. En ce sens, le conservatisme est apparu comme une idéologie « première », à la fois dans l'ordre des raisons et dans le déploiement historique effectif⁹⁹ – une idéologie de ce fait opposée aux deux autres, socialisme et libéralisme, qui déploient chacune des composantes constructivistes ou progressistes (aussi opposés soient-elles également entre elles), et menacée par elles¹⁰⁰. Ces grands traits recouvrent néanmoins des postures politiques différentes, et l'on observe quelquefois des différences majeures entre ce qui semblerait devoir être une attitude « réellement » conservatrice à ces égards et les idées de ceux qui s'emparent de cette dénomination. Comme pour toute idéologie, il nous faudra donc faire la part de ce qui relève de l'étude théorique des composantes fondamentales de l'idéologie conservatrice comme représentation du monde réunifiée *a posteriori* au prisme des sciences sociales et de ce qui relève des étiquettes en jeu dans l'arène politique à une époque donnée. En ce sens, nous verrons que Mill pourra endosser des positions quelque peu conservatrices tout en s'opposant frontalement à des interlocuteurs revendiqués « conservateurs » dans d'autres domaines, et inversement soutenir des idées progressistes avec l'assentiment ou l'inspiration d'interlocuteurs réputés conservateurs, tout en ne cessant jamais de reconnaître une légitimité et une pertinence au conservatisme « dans le meilleur sens du terme »¹⁰¹.

99 Que ce soit, de manière implicite, dans les sociétés traditionnelles, et au XIXe siècle, dans la cristallisation contemporaine des idéologies subséquente à l'expérience révolutionnaire – ce en quoi le conservatisme prend son sens véritable.

100 « Constructivistes ou progressistes » : nous entendons bien là, les unes *ou* les autres, à savoir : que la croyance porte sur l'avènement spontané d'un progrès destiné à jaillir de la marche plus ou moins chaotique de l'Histoire jusqu'ici (comme on en trouve des intuitions chez Condorcet, dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, ou encore chez Kant dans son hypothèse de « l'insociable sociabilité » humaine, et plus largement dans le courant des Lumières en général) ; ou sur un progrès relevant de l'action délibérée et réflexive des hommes (comme chez Marx qui, adaptant la dialectique hégélienne, fait de la classe se reconnaissant « pour soi », et en l'occurrence de la classe ouvrière s'auto-constituant par sa réflexivité et son dépassement par-là-même de la condition subie de l'en-soi, l'instrument d'une avancée de l'Histoire par la révolution).

101 L'usage de cette expression, de Mill lui-même, est particulièrement flagrant et intéressant dans les lettres où il enjoint à ses amis de soutenir le « plan Hare ». Ce dernier lui semble une synthèse du meilleur de l'esprit démocratique avec le meilleur de l'esprit conservateur. Il écrit ainsi, le 20 mars 1859, à John Cornewall Lewis (CW:15, pp.607-608) :

I.1.1.1 Politique, ou société ?

Par ailleurs, certaines incarnations réelles de l'idéologie conservatrice semblent remettre en question l'univocité de la caractéristique théorique d'« attachement à l'élément politique de l'établissement humain social » rappelée plus haut¹⁰², et il semble important de la préciser davantage ici. En effet, cette définition, prise seule, apparaît comme imparfaite ou légèrement déformante au regard des déploiements explicites et revendiqués du conservatisme politique dans l'Histoire : certes, le conservatisme est attaché au politique, puisqu'il récuse l'existence et la légitimité d'une sphère sociale « pure », sans référence politique, c'est-à-dire sans référence à un pouvoir structurant ; toutefois, comme nous le verrons, il est aussi farouchement opposé au « constructivisme », c'est-à-dire au politique conçu sans le social. Le conservatisme est donc tout aussi hostile à l'idée d'un élément politique « à l'état pur », choisissant en conscience ses institutions et se construisant par la délibération et la volonté d'un peuple (lui-

« Avez-vous lu le livre de Hare sur la représentation ? Si ce n'est pas le cas, je vous conjure de le lire. Je le trouve à la fois d'une admirable construction intellectuelle, et d'une importance pratique inestimable pour la situation actuelle. Ses suggestions m'apparaissent comme le vrai fondement d'une réconciliation entre radicalisme et conservatisme. L'eussé-je lu avant d'écrire mon pamphlet, je l'aurais écrit bien différemment. »

(« Have you seen Hare's book on Representation? If not, let me beg you to read it. I think it both a monument of intellect, and of inestimable practical importance at the present moment. His suggestions appear to me the real basis of a reconciliation between Radicalism and Conservatism. Had I seen his book before writing my pamphlet I should have made it very different. »)

Le 20 décembre 1859, à Edwin Chadwick (CW:14, pp.654-655) :

« Si le plan Hare était appliqué, vous seriez déjà au Parlement ; comme toute personne dont les disciples et les admirateurs se trouvent dispersés dans tout le pays. Comme ce plan serait essentiellement conservateur au meilleur sens du terme, aussi bien que libéral et démocratique également au meilleur sens de ces termes, il devrait réconcilier les deux partis en sa faveur. »

(« If Hare's plan were acted on, you would be in Parliament directly; and anybody else whose adherents or admirers are scattered over the country generally. As this plan would be essentially, and in the best sense of the word, Conservative, as well as, also in the best sense, liberal and democratic, it ought to unite both parties in supporting it. »)

Enfin, le 4 février 1860, à Thomas Hare lui-même (CW:15, pp.668-669) :

« Ceux qui ne souhaitent pas des droits égaux pour tous mais le despotisme d'une majorité numérique ne seront que trop enclins à mettre à bas ce plan en le taxant d'anti-réforme Tory. Pourtant ce plan n'est pas du tout Tory, mais conservateur dans le bon sens du terme, tout en présentant aussi l'avantage de découler strictement et logiquement des principes démocratiques les plus ouverts [...]. Si nous ne veillons pas suffisamment à résister à ceux qui voudraient le faire passer pour anti-démocratique, nous laisserons passer notre meilleure chance. »

(« Those who wish not for the equal rights of all but for the despotism of the numerical majority will be only too ready to run down the plan as a fetch of Tory Anti Reform. It is not at all Tory, though, in the best sense, Conservative, and having also the advantage of being a strict logical corollary from the broadest principles of Democracy [...]. If we only are unguarded enough to give any handle for representing it as anti-democratic we shall throw away all our best chances. »)

Cette note n'a pour visée que de souligner la rhétorique du Mill d'âge mûr quant à ses obédiences idéologiques. Sur le contenu et les enjeux politiques du plan Hare, voir notre section sur le « programme de M. Hare » en III.3.2.3.

102 Voir Introduction, i.0.2.1.

même abstrait, donc énigmatique) sans tenir compte de l'héritage infrastructurel du passé que sont pour une communauté ses coutumes, l'« esprit populaire » (*Volksgeist, folklore*), la naissance ou la nation, etc. Cet héritage peut se cristalliser dans des institutions – ce en quoi le conservatisme peut bel et bien être attaché à la figure de l'institution, dès lors qu'elle n'est pas nouvelle – et il renvoie toujours à la condition intrinsèquement politique de l'homme, mais il n'est donc pas lui-même exclusivement de nature strictement politique, puisqu'y entrent des composantes « organiques » ou émotionnelles.

En effet, la nature de la condition « politique » de l'Homme – au sens large et aristotélicien d'« être vivant en communautés organisées, en *polis* » – est donc également *sociale*, voire affective et familiale : c'est en ce sens que le conservateur contemporain Roger **SCRUTON (2014)**, dans son récent ouvrage *De l'urgence d'être conservateur*, insiste sur la notion d'« appartenance », celle-ci devant certes faire l'objet d'une adhésion ou même d'une reconnaissance réflexive pour être pleine et entière, mais n'en demeurant pas moins en partie inconditionnelle, par la naissance même d'un individu dans un cadre politique, social, géographique, moral, coutumier, etc. lui préexistant et contribuant à le façonner. De ce concept de « naissance » émane celui de « chez-soi » ((ce « *home* » dont Milan Kundera, dans *L'Art du roman*, déplorait qu'il fût intraduisible par un mot unique et aussi chargé de puissance évocatrice dans la langue française) mais aussi celui de « nation ».¹⁰³ Cette « nation », ainsi entendue pour faire valoir son étymologie commune avec la « naissance » (*natus*, né), est celle que défendaient surtout les penseurs dits « continentaux » et les romantiques de l'école allemande au XIXe siècle. Comme le rappelle Philippe Raynaud,

« Par convention, les historiens européens du principe de nationalité distinguent deux concepts de « nation » : d'abord celui qui invoque la volonté et le contrat social délibéré, tenu pour être français et avoir triomphé avec la Révolution [dans un tel cas, nous parlerons ici plutôt de « peuple »] ; et deuxièmement, celui qui se fonde sur la langue, les coutumes et la culture, qui est tenu pour être allemand et émaner de la réaction romantique aux abstractions des Lumières et de la Révolution françaises. »¹⁰⁴

La tradition dont il est question ici est bien celle de Burke et des romantiques, celle qui se réclame du « réalisme » contre l'abstraction d'un individu paradigmatique, celui des droits de l'Homme en général. Raynaud souligne que :

« Cette apologie de la tradition et de l'identité culturelle est peut-être « conservatrice » mais ni autoritaire, ni réactionnaire : [par exemple,] les idées

103 Nous aurons ainsi l'occasion de considérer les relations de la pensée millienne avec l'idée de nation et le nationalisme. Voir notamment I.1.1.6.

104 **RAYNAUD (2006)**.

promues par Herder sont l'« individualité » et l'« authenticité » et son but véritable est d'étendre l'idéal d'autonomie par la reconnaissance de certains « droits » aux membres du « peuple » [Völker, ou en anglais : folks, les gens, à la racine du mot « Folklore »¹⁰⁵], mais on ne peut pas considérer qu'il serait prêt à sacrifier tous les droits de l'individu au profit du collectif ».¹⁰⁶

Il s'agit simplement de ne pas faire de l'individu, dans son sens propre et étymologique d'atome, entité indivisible et minimale du corps sociale, l'échelle (et, *a fortiori*, la seule échelle) de référence politique et sociale. La société, la famille, la nation dépassent et supplantent l'individu, qui n'existe jamais seul.

I.1.1.2 Une pensée de l'attachement et de l'inclusion

Pour Roger Scruton, « le conservatisme est la philosophie de l'attachement »¹⁰⁷ : celle du lien entre un individu et sa terre natale, ses prédécesseurs, les morts qui lui sont liés. La reconnaissance de l'importance des morts et des anciens est ce qui lui permet de se situer et de se construire comme libre ; à l'inverse, « le mépris des morts provoque l'asservissement des personnes à naître »¹⁰⁸, un asservissement à entendre avant tout comme un asservissement à la simple matérialité économique de la vie et comme absence de confiance en soi personnelle et existentielle, rendant l'individu vulnérable aux logiques antisociales de prédation, de concurrence et d'angoisse¹⁰⁹.

Il y a donc, à l'origine de la pensée conservatrice, un *sentiment* conservateur qui met en évidence l'économie émotionnelle, pourrait-on dire, qui s'attache à l'inclusion d'un être dans un réseau de communautés durables et d'échelles d'appartenance qui le transcendent. C'est également dans ce sens que Comte soulignait que « l'humanité compte plus de morts que de vivants », relativisant ainsi l'importance des générations présentes, aussi « abouties » fussent-elles, dans l'édifice global de la civilisation. Cette reconnaissance de l'importance des morts et

105 On notera avec un certain amusement le réinvestissement de ces termes par les populistes contemporains, qu'ils soient situés à l'extrême gauche ou à l'extrême-droite, par exemple en France. Ainsi, Radio Courtoisie, réputée antenne du Front National, s'intitule elle-même « radio de la francophonie et du pays réel » (suggérant ainsi un abstractionnisme illusoire de la part des « élites » mondialisées qui relaieraient leur point de vue « éclairé » sur le monde *via* les autres radios), comme en référence à l'opposition entre le « réalisme » conservateur et l'universalisme « abstrait » des Lumières. Par ailleurs, le « tribun » Jean-Luc Mélenchon a choisi d'organiser sa campagne à l'élection présidentielle de 2017 autour de l'apostrophe « les gens » pour s'adresser à ses électeurs, suggérant ainsi une commune identité des « folks », les gens ordinaires et donc potentiellement soudés par ce qu'Orwell appelle la « *common decency* ».

106 *Id.*

107 SCRUTON (2014), *op. cit.*, p.59.

108 *Id.*, p.45.

109 Dans la lignée de la « nausée » sartrienne à la pensée de la contingence absolue.

du passé permet également un rapport apaisé aux héritages présents sous le signe de la gratitude voire de la « piété » au sens antique (« *pietas* »), cette « gratitude naturelle envers ce qui nous est *donné* »¹¹⁰, donné avec désintéressement et que l'on a le privilège de recevoir dans un état déjà achevé.¹¹¹

De plus, Scruton souligne à juste titre combien le partage assumé ou revendiqué d'un passé commun facilite la considération d'un avenir en commun : « le contrat social requiert une relation d'appartenance »¹¹², une relation de l'ordre de l'« organique » – pour reprendre à nouveau des termes comtiens – : lien du sol (comme dans les sociétés à « totem ») ou lien du sang, réel ou fantasmé (comme l'évoque l'idée de « fraternité », soit l'extension virtuelle d'un lien familial à l'ensemble d'une communauté).

Le conservatisme, sur ces bases philosophiques et dirait-on même sentimentales, entend donc bâtir une pensée politique de l'attachement et de la cohésion, souvent pensés à l'échelle nationale, ainsi qu'une pensée économique organisant la mise au jour et l'allocation des ressources au sein de cette communauté « organique », et au service de ses prolongements à naître :

*« le fait de replacer l'oikos au cœur de l'oikonomia. C'est cela, le conservatisme. »*¹¹³

I.1.1.3 Une critique plurielle de la modernité politique libérale

Il ne faut donc pas se méprendre sur le sens de l'attachement conservateur à « l'élément » politique des sociétés humaines : comme le souligne en particulier Philippe [RAYNAUD \(2009A\)](#), le conservateur n'est pas tant celui qui joue la carte du politique contre le social ou l'économique, par exemple, ou en d'autres termes la carte de l'État contre la société, que celui qui joue la carte de la prégnance des caractères et des *usages temporels acquis*

110 *Id.*, p.51.

111 Au lieu de cela, déplore l'auteur, les sociétés contemporaines ont bien davantage une tendance délétère à mépriser tous les vestiges du passé et les liens hérités (*id.*, p.50), et

« À défaut de définir le « contrat entre les vivants » de telle sorte que les morts et les personnes à naître en fassent partie, ce n'est qu'un contrat pour s'approprier les ressources de la terre au bénéfice de ses occupants temporaires. »

On verra que ces remarques font directement écho au projet millien, inspiré de Comte, d'une « religion de l'Humanité » réconciliant les vivants avec les morts et avec les générations futures, pourvoyeurs de transcendance humaine, et non sans lien avec une pensée écologique elle-même réconciliée avec « l'esprit de conservation ».

112 *Id.*, p.49.

113 *Id.*, p.52, et Scruton renvoie lui-même à son ouvrage *Green Philosophy : How to think seriously about the Planet*, 2012, New York, Oxford University Press. Nous reviendrons sur cette idée d'*oikos* et de resubordination de l'économie au service de l'humain dans son environnement dans nos Perspectives, IV.0.2. et IV.0.3.5.

contre le volontarisme et le constructivisme d'une machinerie politique sans inclusion historique et se voulant rationnelle, universaliste et/ou neutre. Le conservatisme apparaît à ce titre comme une « critique moderne de la modernité »¹¹⁴, ou en d'autres termes une « auto-critique du libéralisme »¹¹⁵ :

« Pour Philippe Bénéton¹¹⁶, écrit Raynaud, le conservatisme se développe après la Révolution française à partir d'une critique des trois grandes illusions libérales : celle de la toute-puissance de la raison individuelle ; celle qui fait de la volonté individuelle la source de toute légitimité ; et enfin celle, « sociologique », de l'« individu propriétaire de soi-même », qui ne « fait » la société que parce qu'il défait la communauté. [...] on retiendra l'idée que le conservatisme est un courant moderne né dans un monde démocratique et libéral [ou, nuancerait-on, en passe de le devenir]. »

Contre les espoirs et les tentatives brutales de « refondation » ou de « table rase », il s'agit d'exprimer des doutes quant à la force des individus et de la raison seuls face à la prégnance des usages et traditions. L'élément historique, tout comme l'élément collectif d'ailleurs (*i.e.* la puissance des groupes contre l'insignifiance de l'individu pris isolément) sont donc aussi importants dans l'idéologie conservatrice que dans l'idéologie socialiste¹¹⁷, quoique pris *a contrario* : la continuité historique (du passé vers les temps ultérieurs) y est cruciale, mais pour discréditer tout projet de « rupture » au nom de l'avenir. Quant à l'importance des communautés, c'est celle des unions et fraternités héritées et non des associations artificielles *ad hoc* (telles qu'en proposera par exemple l'Internationale socialiste, en prônant une identification des liens de fraternité par la *fonction* sociale, la « classe », et non par une sorte de *nature* ou d'organicité, qui serait l'enracinement dans un sol ou une culture, voire même à l'encontre de ces mêmes liens de dépendance nationaux).

Ces différents points peuvent donner l'impression d'une grande variété de combinaisons possibles des différentes composantes de l'idéologie conservatrice. De fait, Michael **FREEDEN (2003)** a pu reconnaître le « caractère éminemment nébuleux de l'idéologie conservatrice »¹¹⁸ : comme il le remarque, ses incarnations dans l'Histoire ont par exemple fait passer les

114 Ce en quoi, relativement à la note précédente, il semble judicieux de parler de conservatisme au sens strict du terme uniquement dans la modernité politique, tandis que les sociétés traditionnelles, bien qu'elles suivissent un schéma conservateur à travers leurs pratiques (la perpétuation voulue fidèle du passé), ne relèvent pas à proprement parler de l'obéissance au conservatisme en tant qu'*idéologie*.

115 En tant que la modernité est, comme nous l'avons rappelé plus haut, placée globalement sous le signe du libéralisme. Voir i.0.2 et i.0.3.

116 BÉNÉTON Philippe, « Conservatisme » in **RAYNAUD ET RIALS (DIR.) (2003)**.

117 Voir I.2.1.

118 « *the ostensible elusiveness of conservative ideology* »

« conservateurs » revendiqués du bord des paternalistes et des interventionnistes au XIXe siècle à celui des partisans de l'État minimal et du libre marché au XXe siècle¹¹⁹. Il identifie cependant également les aspects suivants comme fils rouges de la pensée conservatrice :

« Un fil rouge semblant relier tous les argumentaires conservateurs est l'appréhension face au changement et l'urgence de distinguer entre ce qui relève d'un changement naturel et d'un changement non naturel. Le premier a pour modèle une croissance organique continue, plutôt que des sauts et des frontières discrets et mécaniquement préparés. Seul le changement comme croissance est légitime, sûr, et stable. Un autre fil rouge est la conviction que l'ordre social repose sur des lois qui ne tombent pas sous la coupe du contrôle humain : elles sont dès lors insensibles à la volonté humaine, volonté qui ne peut qu'entrer en conflit avec elles si elle essaie d'intervenir. Avec le temps, et avec le changement des paradigmes explicatifs, différentes origines extra-humaines ont été invoquées pour justifier l'ordre social permanent : Dieu, la nature, l'histoire, la biologie, l'économie sont plusieurs figures qui ressortissent aux schèmes de pensée conservateurs habituels. »¹²⁰

Au-delà de ces caractéristiques, qui nous semblent subsumables sous des catégories plus larges que nous allons préciser, nous avons également pourrait-on dire la « chance » de ne pas avoir à traiter ici des conservateurs de l'après-Seconde Guerre mondiale ; et nous formons l'hypothèse que le conservatisme au XIXe siècle est plus « uni » dans sa double condition d'idéologie théorique et d'idéologie politique revendiquée qu'à l'heure actuelle. En d'autres termes, il semble qu'il y ait moins de dispersion entre ce qu'un théoricien politique peut

119 *Op. cit.*, p.87.

120 *Op. cit.*, p.88 (nous soulignons) :

« One common thread running through all conservative argument is an anxiety about change and the urge to distinguish between unnatural and natural change. The latter is modelled on continuous organic growth, rather on disjointed, planned mechanical leaps and bounds. Only change as growth is legitimate, safe, and steady. Another common thread is the conviction that the social order is founded on laws that are insulated from human control ; it is therefore impervious to human will, a will that can only tamper with it harmfully. Over time, and as explanatory paradigms of order have altered, different extra-human origins of a permanent social order have been invoked : God, nature, history, biology, and economics are some of the more common anchors to which conservatives resort. »

Freeden précise encore (*ibid.*, nous soulignons) :

« L'Histoire est invoquée sous la forme de la tradition – on s'y réfère comme à la sagesse cumulée du passé, que le présent a la chance d'hériter. La biologie et l'économie sont deux manifestations de la science, que les conservateurs rallient à leur cause afin que leurs propos acquièrent le statut d'une vérité séculière. »

(« History arrives in the form of tradition – appealed to as the cumulative wisdom of the past which the present is fortunate to inherit. Biology and economics are two manifestations of science, whose fashions conservatives engage in their service in order to acquire the status of a secular truth. »)

résumer comme « les grands traits du conservatisme » et les discours que peuvent tenir des « conservateurs » auto-proclamés au XIXe siècle qu'aux siècles suivants. Aussi pourrions-nous, dans ce chapitre, nous intéresser aux influences conservatrices dans la pensée de Mill sans conflit manifeste entre ces deux dimensions, à la fois au titre des penchants implicites ou « inconscients » qui transparaissent dans son œuvre et au titre des hommages plus ou moins affirmés qu'il rend à ses contemporains conservateurs.

Pour résorber la différence d'approche tout en reconnaissant la justesse à la fois de la délimitation théorique de la primauté de « l'élément politique » et de l'attachement au passé et au « chez-soi », et de l'identification de nombreuses spécificités dans le domaine partisan, nous proposons la mise en évidence de deux caractéristiques qui nous semblent réconcilier les perspectives théorique et politique de l'attachement conservateur à la perpétuation du passé et aux instances transcendantes, tout en ramenant à seulement deux principes les différentes spécificités constatées : la *prudence*, ou aversion au changement brutal, et une conception profondément politique de la nature ou *condition humaine*, justifiant une certaine promotion de l'ordre. Nous avons déjà mentionné brièvement ces deux points : nous en proposons ci-dessous un examen plus détaillé afin de pouvoir en rechercher les traces dans la pensée millienne.

I.1.1.4 Prudence et nature politique de l'homme

Un premier trait typiquement conservateur est en effet la prudence. Cette prudence, issue de la tradition aristotélicienne de la *phronésis* et qui est à la fois sagesse (ou modération, à rebours de l'*hybris*) et méfiance (envers le changement brutal notamment), est fondatrice d'une attitude consistant à accorder davantage son aval, sinon sa parfaite confiance, à « ce qui marche » depuis un temps donné dans un contexte donné et à se méfier des changements brusques ou inconsidérés. Par « inconsidérés », pour ne pas discréditer toute possibilité d'audace, on entendra qu'il faut savoir distinguer ce qui relève de la conformité à un certain « esprit » (esprit de l'époque, esprit de la nation...) et qui peut donc relever de l'*opportunité* au sens le plus premier (ce qui est opportun, ce qui se présente pour être saisi : en quelque sorte, le *kairos* grec), et ce qui relève de la *témérité*, qui est en revanche à proscrire. Aussi le « grand homme » a-t-il été, de tout temps, non pas celui qui s'abstenait de tout risque, mais qui savait entreprendre une action hardie en conformité avec les différents auspices, qu'ils fussent culturels ou symbolisés par des oracles divins. Dans cette perspective, l'audace n'a de place que dans une certaine pensée de l'adéquation, et donc de l'inclusion dans la continuité.

Aussi les conservateurs sont-ils attachés à la tradition, à la coutume, non seulement en vertu de l'élément transcendant inhérent à l'antériorité, conduisant à respecter par principe ce qui provient du passé au nom d'une origine fondatrice immémoriale et supérieure, mais également, et c'est particulièrement pertinent pour expliquer la position conservatrice dans la Modernité globalement libérale et globalement en phase de sortie de la structuration selon la transcendance, à respecter en tant que tel ce qui semble avoir « fait ses preuves », même imparfaitement : la tradition et la coutume, toujours ancrées dans un parcours civilisationnel ou culturel donné. Il y aurait donc une certaine pensée conservatrice de l'efficacité, de l'efficace éprouvée. Du fait d'une tendance intrinsèque à la prudence, le conservatisme porte donc vers l'adhésion à la coutume, à la tradition, aux institutions existantes et à la critique d'un universalisme abstrait ou d'un constructivisme rationaliste et théorique portés à l'exhortation à l'autonomie et à l'émancipation principielle des contraintes héritées, jugés téméraires.

Téméraires, car également *erronés* : en effet, ce premier trait est lié au second, qui est la croyance dans une sorte de nature, une nature profondément politique, de l'homme. Cette ontologie, concevoir l'homme comme être politique, être vivant en cités, encore une fois dans la lignée d'Aristote – telle qu'a pu la prolonger Léo Strauss, par exemple – ne mène pourtant pas, comme chez les progressistes, à une vision unifiée de la nature humaine qui pourrait permettre l'universalisme abstrait précédemment mentionné comme intrinsèquement non-conservateur. Au contraire, l'identification de la nature de l'homme à sa condition politique, c'est-à-dire *in fine* à sa condition dans-le-monde, en action, en cités, cités régies par des coutumes ou des mœurs plus encore que par des lois, conduit nécessairement à placer l'entreprise humaine non sous le signe de l'universalité (et ce, malgré la reconnaissance d'une communauté d'espèce, comme l'a rappelé Pierre Manent¹²¹) mais sous le signe des séparations

121 Voir à ce sujet l'échange entre Pierre Manent et Alain Finkielkraut dans l'émission Répliques du 2 octobre 2010, à l'occasion de la sortie des *Métamorphoses de la Cité* et du *Regard politique* (**MANENT (2010A)** et **MANENT (2010B)**), dont voici une retranscription qui mérite d'être citée longuement :

- Alain Finkielkraut : « [...] Vous dites que le propre de l'Occident, c'est précisément, non pas de suivre la coutume ou la loi des ancêtres mais de produire la chose commune, et ça a commencé avec les Grecs. Mais d'un autre côté, vous dites : aujourd'hui notre religion, c'est la religion de l'humanité. Nous sommes immédiatement des êtres humains, ce qui nous est sensible, c'est précisément que nous sommes tous des semblables. Et là vous reprenez à votre compte la grande méditation de Tocqueville sur la généralisation du sentiment du semblable. Mais nous sommes tellement semblables que précisément, les frontières nous paraissent arbitraires ou absurdes, que les particularités nous dérangent et que précisément, cette grande médiation qu'avait été la Nation pour atteindre à l'universel, la Nation même comme proposition d'humanité, est aujourd'hui désavouée et désinvestie. [...] Que reste-t-il de cette grande dynamique occidentale dès lors que les hommes, aidés d'ailleurs par une technique de la disponibilité immédiate et générale, semblent vouloir s'affranchir de leur condition politique elle-même ? [...]

- Pierre Manent : Il me semble qu'au fond, tout le monde est d'accord sur l'idée qu'il y a quelque chose comme une espèce humaine, un genre humain, qu'il y a quelque chose comme une humanité commune. On dit parfois que c'est une invention des Modernes : non ! Pour les Chrétiens il y a une vocation universelle de l'humanité et pour les Grecs il y a une idée de l'espèce humaine. C'est même les Grecs qui ont inventé la notion d'espèce. Ils ne l'ignoraient pas. Je veux dire que la différence entre

entre civilisations, entre cultures, entre traditions. C'est la composante d'attachement que nous évoquons plus haut en nous référant à Roger Scruton.

L'humanité n'est alors pas vue comme une essence abstraite, pour laquelle pourraient valoir des normes universelles, mais comme irréductiblement liée à une *incarnation* dans des circonstances données, en d'autres termes une civilisation particulière, liée à une histoire et à un territoire particuliers. C'est le fondement de la critique anti-Lumières du « droit naturel » et de la critique contre-révolutionnaire des « Droits de l'homme », incarnée par Edmund Burke ou par Joseph de Maistre, dont on connaît la formule ironique dans les *Considérations sur la France* (1797) :

*« Or, il n'y a point d'homme dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc. ; je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être Persan : mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ; s'il existe, c'est bien à mon insu. »*¹²²

Modernes, Chrétiens et Grecs n'est pas dans la reconnaissance ou pas de l'unité de l'espèce humaine : Grecs, Chrétiens, Modernes reconnaissent l'unité de l'espèce humaine. La différence, c'est dans les modalités de la réalisation. Pour les Grecs et les Chrétiens sur ce point, sur ce point d'accord - ils ne le sont pas sur bien des choses -, l'humanité est chose à produire, chose à réaliser, chose à activer. Elle n'est pas donnée là par le fait de naître. C'est une certaine action, c'est donc une certaine transformation de soi, un certain travail sur soi qui produit l'homme complet en quelque sorte. Et ce travail sur soi, l'individu humain ne peut pas le faire seul, il le fait pour les Grecs ou les Anciens dans le cadre de la cité - donc l'humanité se réalise dans la cité, l'homme est un animal politique - et pour les Chrétiens, la vocation humaine se réalise dans une activité spécifique qui a un cadre spécifique, une cité spécifique qui est l'Église, différemment conçue selon les confessions chrétiennes, mais enfin l'Église. Pour les Anciens comme pour les Chrétiens, l'humanité est une tâche à accomplir.

Pour les Modernes [...], l'humanité est une chose à constater, dans un sentiment, et donc, si j'ose dire, dans une passivité : reconnaissance de l'humanité de l'autre homme et reconnaissance de l'unité de l'espèce humaine. Encore une fois, cette reconnaissance, aux yeux des Modernes, ne réclame pas l'actualisation d'une communauté dans laquelle ils se réaliseraient, et même d'une certaine façon, pour nous aujourd'hui l'unité de l'humanité, au lieu d'être réalisée dans une cité réelle, est fragmentée, elle est détruite par les cités, parce que ça détruit l'espèce humaine. Donc vous voyez l'enjeu, n'est-ce pas, c'est que ce qui pour les Anciens et les Chrétiens permettait la réalisation de l'humanité - la constitution de cités -, pour les Modernes aujourd'hui dans la version présente, c'est ce qui rompt l'unité de l'espèce humaine. D'où aujourd'hui l'horreur que nous avons, nous les contemporains, pour toutes les associations réelles, pour toutes les cités réelles qu'il s'agisse des Églises, des nations, de tout ce qui rassemble les hommes dans une communauté qui entend ou qui prétend se diriger elle-même. Là, nous postulons que l'humanité se donne sans médiation, que s'il n'y avait pas ces médiations trompeuses des nations ou des Églises qui empêchent l'homme de rencontrer l'homme, eh bien l'humanité s'épanouirait immédiatement dans un sentiment universellement répandu de la similitude humaine.»

122 Une première version de ce passage (*Cinquième Lettre d'un Royaliste Savoyais*, 1794) est citée par Jean-Yves Pranchère dans *L'Autorité contre les Lumières* (PRANCHÈRE (1996)) :

« S'ils avaient dit les Droits du citoyen, ou de l'homme-citoyen, je les comprendrais encore; mais j'avoue que l' « homme » distingué du citoyen, est un être que je ne connais pas du tout. J'ai vu, dans le cours de ma vie, des Français, des Anglais, des Italiens, des Allemands, des Russes, etc... Mais je n'ai jamais vu « l'homme », s'il a des droits, je m'en moque ; jamais nous ne devons vivre ensemble : qu'ils aillent les exercer dans les espaces imaginaires. »

Dans « La Crise du vivre-ensemble », série d'articles initialement publiée dans le magazine *Causeur* puis refondue dans l'essai *L'Identité malheureuse*, Alain Finkelkraut commente :

« Barrès va plus loin que Maistre. Sa critique des Lumières ne laisse aucune marge d'indétermination : « L'individu s'abîme pour se retrouver dans la famille, dans la race, dans la nation ». Les Lumières :

I.1.1.5 L'historicisme conservateur

Comme l'a aussi identifié Léo Strauss dans *Droit naturel et histoire* (**STRAUSS (1953)**), le conservatisme post-révolutionnaire se place sous le signe d'un historicisme qui consiste à reconnaître une spécificité inaliénable des peuples et des époques et, dans un mouvement à première vue paradoxal, à défendre les institutions préexistantes ou antérieures *au nom même de la variabilité et de la plasticité de l'établissement humain social* : les hommes changent, les peuples diffèrent, mais c'est là la raison pour laquelle il faut préserver les entités déjà constituées et affermies dans leur singularité dans un certain contexte. Bouleverser l'ordre séculaire des sociétés constituées et séparées, au nom d'un idéal commun d'humanité, c'est, pour la sensibilité conservatrice, prendre le risque du chaos :

« L'école historique était née de la réaction contre la Révolution française et les doctrines du droit naturel qui avaient préparé ce bouleversement. Désapprouvant toute violente rupture avec le passé, elle maintenait avec insistance qu'il était sage et qu'il était nécessaire de perpétuer l'ordre traditionnel. »¹²³

Ce faisant néanmoins,

« En récusant la signification sinon l'existence de normes universelles, l'école historique détruisait les seules bases solides de tout effort sérieux pour transcender l'actualité. On peut donc présenter l'historicisme comme une forme beaucoup plus poussée de philosophie de l'ici-bas que le radicalisme français du XVIIIe siècle. »¹²⁴

Ce qui est intéressant pour nous ici est que John Stuart Mill, qui développe sa pensée au milieu du XIXe siècle, semble tenir une sorte de milieu entre droit naturel et historicisme au sens de Léo Strauss : pour lui, la transcendance existe bel et bien, et à ce titre (qui est dual comme nous le verrons) il existe quelque chose comme des normes, et un droit « naturel », c'est-à-dire une certaine idée de la justice – incarnée dans l'utilité – qui prévaut pour toute l'humanité sans distinctions¹²⁵.

l'individu s'affirme, la société est une association d'êtres indépendants les uns des autres et réunis par un libre consentement. Barrès : l'individu s'abîme, la société est une communauté qui précède et qui façonne ses membres. Modèle contractuel dans un cas, modèle organique dans l'autre. »

123 *Op. cit.*, p.24 (nous soulignons).

124 *Id.*, p.27.

125 Nous y reviendrons en Partie III.3., quant à l'universalité asymptotique de l'utopie millienne. Il y a aussi chez Mill quelque chose comme un « droit naturel » imparti à chaque être humain, qui consiste dans le droit à la sécurité et à la subsistance. Ce droit individuel implique un devoir d'assistance de la part de la société constituée, tel que l'affirme Mill dans ses *Principes d'économie politique* au sujet des *Poor Laws* (CW:2, II, xii, p.360) (et ce, même si des contreparties – notamment malthusiennes – doivent être exigées) :

Mill est donc un héritier du droit naturel en tant qu'il assigne un bien unique à l'humanité – bien que ce soit sous la forme sécularisée de l'utilité, fondée sur des critères immanents de sensibilité – et croit dans un progrès possible, à faire advenir par voie de réformes. En revanche, il croit tout autant que le progrès doit adopter des formes et des rythmes différenciés, et doit s'installer en conformité avec la « maturité » des peuples concernés.¹²⁶

I.1.1.6 Histoire et espace : la nation comme cadre adéquat (ou « naturel ») de l'action

En effet, Mill est également convaincu que la forme particulière et concrète que prendra la réalisation de « l'utilité » et le travail qu'il faut accomplir pour faire advenir une société conforme à sa vision du bien est irréductiblement spécifique aux aires culturelles, à la « civilisation » dans laquelle on se place : son raisonnement, pétri de conscience romantique de la singularité des nations – même s'il identifie quelque chose comme une civilisation européenne et plus largement occidentale, permettant de réfléchir au devenir de l'Europe à l'aune du destin des États-Unis, par exemple, et même s'il envisage aussi une propagation progressive d'un certain type de civilisation à l'ensemble du globe –, s'ancre dans la singularité d'une culture particulière et ne s'espère universalisable qu'au terme d'un processus de déploiement du progrès et de totalisation de la civilisation, selon des modalités différenciées mais convergentes, sur toute la Terre¹²⁷.

En ce qui concerne le nationalisme de Mill, nous employons ici ce terme sans connotation péjorative (au rebours de l'usage dont Philippe [RAYNAUD \(2006\)](#) se fait le relais, selon lequel « le nationalisme est considéré comme une pathologie du patriotisme »), mais dans sa simple acception d'un attachement ou d'une défense du cadre de la nation et de l'État-

« On peut considérer qu'il est irrévocablement établi que le destin d'aucun membre de la communauté ne doit être abandonné à l'infortune ; que la société peut, et partant, doit prémunir chaque individu qui y ressortit contre les extrémités du besoin ; que la condition de ceux mêmes qui ne sont pas capables de trouver leur propre subsistance ne doit pas être la souffrance physique, ni même la crainte de celle-ci, mais une indulgence restreinte, se payant de la rigueur de la discipline. C'est sûrement là un gain pour l'humanité, une chose importante en soi, et plus encore en tant qu'étape vers un stade supérieur ; et l'humanité n'a pas pires ennemis que ceux qui se prêtent, en toute connaissance de cause ou non, à jeter l'opprobre sur cette loi ou sur les principes qui en sont à l'origine. »

(« [...] it may be regarded as irrevocably established, that the fate of no member of the community needs be abandoned to chance; that society can and therefore ought to insure every individual belonging to it against the extreme of want; that the condition even of those who are unable to find their own support, needs not be one of physical suffering, or the dread of it, but only of restricted indulgence, and enforced rigidity of discipline. This is surely something gained for humanity, important in itself, and still more so as a step to something beyond; and humanity has no worse enemies than those who lend themselves, either knowingly or unintentionally, to bring odium on this law, or on the principles in which it originated. »)

126 Voir III.3.1.3. et III.3.1.4.

127 *Idem.*

nation, comme en témoignent entre autres ses considérations sur Coleridge¹²⁸. On aura l'occasion d'approfondir, au sujet de la vision millienne de l'éducation, le fait que celle-ci, en particulier dans sa dimension proprement politique davantage que dans sa dimension personnelle en vue du bonheur, combine la théorie assez intemporelle de « l'éducation libérale » centrée sur l'épanouissement de l'individu, de son « caractère » et de son âme, avec celle d'une éducation beaucoup plus « nationale » au sens de sensibilisation puis d'adhésion à un corpus de valeurs et d'allégeances qui fondent l'existence réelle d'une société¹²⁹.

Mill partage donc avec Coleridge et l'école romantique et « réactionnaire » au sens large, comme il l'appelle pour désigner les conservateurs, une *anthropologie politique conservatrice* (ce que nous avons résumé plus haut comme la « vision conservatrice de la nature humaine ») qui place dans l'intimité du sentiment d'appartenance la clé de la cohésion sociale. Ce sentiment d'appartenance se construit et se fortifie, à ses yeux, par l'apprentissage non seulement théorique des valeurs, comme l'ont fait les tentatives révolutionnaires à la française (avec les idées de Rousseau, dont Mill déplore qu'elles aient abouti à la Terreur de Robespierre), mais également par l'apprentissage sensé et réunifié de ces valeurs en action dans le cadre de ce qu'on pourrait appeler, en extrapolant le terme de « *romance* » employé ici¹³⁰, un « roman national ».

Cette anthropologie politique conservatrice, telle que Mill l'exprime dans son essai sur *Coleridge*, s'inscrit de plain-pied dans ce que Scruton décrit comme l'ADN de la pensée conservatrice. Elle rejoint le nationalisme « doux » des romantiques comme la théorie de l'enracinement illustrée par les historiens contemporains de Mill, au premier chef desquels Michelet. En effet l'histoire, en tant qu'écriture du déploiement organisé et sensé des idées, des émotions et des entreprises individuelles et collectives dans le cours d'un parcours commun, a un rôle fondateur à jouer dans l'éducation à la chose commune – à rebours d'une vision de l'histoire comme pure succession de faits ou comme chaos, dans la lignée de la célèbre citation de Shakespeare rapportée par Mill¹³¹. Mill rend donc grâce à Herder et à Michelet

128 Essai *Coleridge*, CW:10, pp.117 *et suiv.* On remarque néanmoins que, pour des raisons certainement majoritairement biographiques et affectives (puisque son père James Mill travaillait et lui avait réservé un poste à l'East India Company), John Stuart Mill était largement favorable à l'idée sinon de colonisation (celle-ci supposant la perte totale d'autonomie des peuples concernés), du moins d'empire (celui-ci fonctionnant par systèmes de protectorats et de partenariats plus libres, mais au profit de grandes puissances comme l'Angleterre). Sa théorie des colonies, d'un point de vue économique comme politique, n'est cependant pas notre objet ici et ne nous semble pas altérer ou refléter de manière significative ses positions plus générales.

129 Voir I.3.4. (notamment I.3.4.1.) et plus globalement III.3.3. Mill insiste en effet longuement sur l'importance d'une éducation proprement politique en tant que condition de possibilité d'un vivre-ensemble « organique » et constructif, et pas seulement d'une cohabitation pacifique potentiellement agonistique et concurrentielle.

130 *Op. cit.*, CW:10, p.139.

131 *Id.*, p.139.

d'avoir renouvelé l'historiographie, l'écriture de l'histoire, au service de romans nationaux à dimension politique ou patriotique (et Mill parle de « *nationality* »¹³²).

On peut donc dire, même si le mot n'est pas présent chez lui, que l'éducation revêt aussi une fonction également affective chez Mill : attachement affectif à un patrimoine culturel, à un corpus de références transmises depuis l'Antiquité et modelant la physionomie intellectuelle de ce qu'il aime de l'Europe et de l'Occident en général, alliées à des valeurs plus proprement nationales qui permettent l'action collective dans la cadre d'un État-nation donné (ou, en toute rigueur : entretenu). Quoi qu'il en soit, John Stuart Mill adhère donc à l'idée romantique selon laquelle une formation du « caractère national » est nécessaire à la survie et à la prospérité d'une communauté.

En outre, on peut supposer que cela rejoint son attachement personnel, dont témoignent son *Autobiographie* comme l'ensemble de son œuvre, pour l'idée d'une « civilisation européenne » issue de l'Antiquité grecque, porteuse à ses yeux du plus beau florilège de la pensée humaine. En effet, dans le cas des hommes qui intéressent Mill, les Occidentaux et au premier chef les Européens, la civilisation au sens large trouve ses sources décisives dans la civilisation grecque antique, par ses institutions comme par sa philosophie. Nombreux sont les commentateurs qui ont souligné son « intoxication à la Grèce »¹³³ : c'est pourquoi il attache une importance considérable aux apports de celle-ci à la condition des Modernes. Sa conception de la culture ou de la civilisation grecque peut trouver une reformulation dans l'affirmation contemporaine de Pierre Manent, qui récuse la pertinence du terme « héritage », aux connotations patrimoniales et figées, pour désigner la prégnance vivante du modèle grec antique dans notre civilisation occidentale :

*« Je crois en effet qu'il y a, dans l'histoire occidentale puisque c'est cela que je considère, ce que j'ai appelé trois vagues, reprenant une vieille métaphore de Platon : païenne, chrétienne et moderne. Mais d'une certaine façon, ces trois vagues sont toujours présentes parmi nous. Pourquoi ? Les Grecs sont présents parmi nous non pas par leur « héritage », non pas par les colonnes mutilées du Parthénon ou par les textes de Platon – même si c'est une présence qui n'est pas négligeable –, mais tout simplement parce que nous vivons toujours la condition politique, la condition des Grecs ; et la condition politique c'est de se gouverner, si j'ose dire, au jour ou à la lumière de l'espace public. [...] »*¹³⁴

132 *Id.*, p.135.

133 « Greece-intoxicated man » : la formule est originellement de son ami et biographe **BAIN (1882)**, p.64. Voir à ce sujet **URBINATI (2002)**, **GIORGINI (2009)**, **KELLY ET VAROUXAKIS (DIR.) (2010)**, et **DEMETRIOU ET LOIZIDES (DIR.) (2013)**.

134 Dans l'émission radiophonique précédemment mentionnée : voir note 121, p.57.

On trouve ainsi également des traces de conservatisme dans la pensée millienne en ce qui concerne la spécificité civilisationnelle de l'Occident dans sa configuration politique (dérivée de la *polis* grecque), dans l'attachement à la culture humaniste et notamment à la culture classique (qui apparaît primordiale dans l'éducation), et dans l'horizon de transcendance et la forme-religion qui, quoique fortement subverti (on verra en effet que la « religion de l'humanité » prônée par Mill peut s'apparenter aussi à une entreprise d'abstraction « socialisante » et progressiste de l'Humanité¹³⁵), orientent sa conception de la dignité voire de l'excellence humaine. Ces influences sont particulièrement décisives quant à ses tendances « élitistes » (même si ce terme pourra être nuancé) et conditionnent la majeure partie de ses réticences face aux changements rapides entraînés par le processus de démocratisation, notamment en termes de mercantilisation des rapports humains et d'oubli de tout idéal éducatif ou moral (« vertu »)¹³⁶.

I.1.1.7 Mill, un conservateur ?

John Stuart Mill hérite donc l'ambition universaliste et la foi en la raison des Lumières et du radicalisme révolutionnaire ; mais il y incorpore la sensibilité romantique et conservatrice à « l'esprit » de chaque nation, et de chaque temps ou « âge » ; et enfin, il achève de bâtir ce que Strauss appelle la paradoxale « philosophie de l'ici-bas », en ceci que cette transcendance du bien ou de l'Utilité qu'il souhaite voir s'étendre à toute l'humanité, il la fait naître théoriquement au sein de sociétés réelles avec l'espoir que ce mouvement sera repris par d'autres sociétés, et sans référence à quelque instance surnaturelle définie. La cristallisation finale de sa pensée dans un projet de « religion de l'humanité »¹³⁷, renouant avec ses affinités comtiennes de jeunesse¹³⁸, parachève le processus de combinaison d'une pensée profondément progressiste et universaliste (puisque ouverte à « l'humanité » entière en vue du bien) et d'une sensibilité conservatrice attachée à la forme-religion, d'une part, mais également à la spécificité des lieux et des peuples, qui constitue « l'humanité » effective dans l'Histoire.

Aussi peut-on dire que l'historicisme partiel de Mill, s'il apparaît dans sa pensée à la faveur de ses inspirations conservatrices (romantiques), se retourne finalement contre sa dimension proprement conservatrice pour porter le projet d'un Progrès global universaliste, radical et séculier. En somme, la pensée de Mill semble résumer le destin paradoxal de

135 Voir III.2.3.

136 Voir la fin de ce chapitre (I.1.4.) et III.2.1.

137 Voir III.2.3.

138 Nous détaillons cette influence dans la section suivante : I.1.2.

l'historicisme que Strauss retrace dans son essai : né de la réaction (à la Révolution française), ce courant en vient finalement à soutenir l'édifice idéologique du relativisme et de la désidentification de la civilisation occidentale qui se perçoit ultimement, selon l'expression symptomatique d'Ulrich Beck aujourd'hui, comme « vacuité substantielle »¹³⁹. Cependant, et c'est là ce qui protège sa philosophie contre ce que Strauss appelle le « nihilisme », Mill s'arrête à mi-chemin, et ne rejoint jamais « l'historicisme radical », décrit et dénoncé comme suit¹⁴⁰ :

« [...] toute compréhension, toute connaissance, si limitée et « scientifique » soit-elle, suppose un cadre de référence, un horizon, une vision d'ensemble dans laquelle elle se situe et en dehors de laquelle tout examen, toute observation, tout repère est impossible ; la vision de la totalité ne peut être soutenue par le raisonnement puisqu'elle est la base de tout raisonnement. Par conséquent, il y a une pluralité de visions aussi légitimes l'une que l'autre entre lesquelles nous devons choisir sans nous dérober : rester neutres ou suspendre notre jugement est également impossible. »¹⁴¹

Le courant de l'utilitarisme, en tant que doctrine « radicale » prétendant fournir la clé de la mesure et de l'établissement d'une justice à la fois proprement humaine et parfaitement universalisable, s'inscrit dans cette perspective. L'utilitarisme millien, dans sa spécificité, altère la prétention initiale à la mesure exacte et à une certaine infailibilité objective qui sera tant reprochée à l'ambition de Bentham et de James Mill. Nous avons déjà annoncé, et nous étudierons plus loin¹⁴², que John Stuart réintroduit en effet dans l'utilitarisme des critères de valeur et des hiérarchies qui pourraient être critiquées, du point de vue de l'utilitarisme

139 La formule a été abondamment relayée notamment par Alain Finkielkraut et trouve son origine dans l'article de BECK Ulrich (2004), « Comprendre l'Europe telle qu'elle est », *Le Débat*, vol.129, n°2, pp.67-75. Dans un autre article (*in Sciences Humaines*, n°176, novembre 2006), Ulrich Beck parle de « polygamie des cultures ».

140 Cet historicisme radical dans lequel Strauss identifie le dénominateur commun de la plupart des idéologies de la fin du XXe siècle en Occident, en d'autres termes ce relativisme présentéiste, « porte en soi une contradiction interne ; il est absurde » (*op. cit.*, p.35). En effet, en prétendant que toute pensée n'a de sens que dans et par son contexte, et que tous les contextes sont différents et légitiment ce qui advient, et donc finalement que toutes les idées et pensées se valent, cette lecture interdit d'énoncer un jugement, et *a fortiori* un jugement normatif, sur quoi que ce soit ; dès lors, comment l'historicisme, en tant que doctrine explicative, peut-il se prétendre plus juste qu'une autre interprétation ? Le relativisme des jugements et des valeurs mène à l'annihilation de tout jugement et de toute valeur : le nihilisme – et donc l'impuissance, théorique comme pratique. À l'inverse, écrit Léo Strauss (*id.*, p.37) ,

« Toute doctrine du droit naturel prétend que les fondements de la justice sont accessibles à l'homme en tant que tel. C'est donc supposer qu'une vérité fondamentale peut lui être accessible. »

La vérité demeure l'idéal régulateur de la raison, le juge asymptotique des normes ; et l'histoire ne peut donc être comprise que comme un tâtonnement dans cette perspective, aux résultats inégaux – certes explicables, mais susceptibles d'être jugés.

141 *Op. cit.*, p.36.

142 Notamment à la fin de ce chapitre : I.3.4.1., puis en III.2.1.

benthamien, comme non-rigoureuses car empreintes de l'héritage moral et idéaliste traditionnel – qu'il s'agisse de la tradition judéo-chrétienne ou, surtout, de la tradition grecque. Ainsi, même si nous verrons qu'il cultive également un rationalisme et une sorte de constructivisme qui le poussent à questionner les institutions et les vérités tenues pour acquises dans une perspective d'autonomie, et qui le rangent fondamentalement du côté des progressistes¹⁴³, John Stuart Mill semble bel et bien partager cette conception profondément *politique, sociale* et « *mondaine* » (*wordly*) de la condition humaine – comportant, au-delà de quelque chose comme une nature ou une dignité propre, une dimension historique – qui nous paraît caractériser le courant conservateur de son époque : c'est au sein de la civilisation, et d'une civilisation donnée définie par un parcours historique commun, que l'homme s'accomplit en tant que tel.

Ce premier chapitre s'attachera donc à déceler plus finement les composantes conservatrices de la pensée de Mill, en étudiant tour à tour : son inquiétude face à ce qu'il perçoit comme un âge de transition, témoignant en partie d'une sensibilité conservatrice à l'historicisme, à l'ordre et au changement, à mi-chemin entre les théories d'Auguste Comte (dans sa période saint-simonienne) et d'Alexis de Tocqueville ; réciproquement, sa prudence et ses ambiguïtés face à la notion de « nature », témoignant d'un idéal élevé de la nature humaine et de ses fins, mais justifiant également la soumission partielle du processus civilisationnel à la « force des choses » historiques ; enfin, son « élitisme » particulier, notamment dans le domaine culturel, en lien avec son profond respect de la « chose commune » héritée des conceptions grecques de la vertu et des « facultés élevées ».

La fin du chapitre abordera en revanche le principal point de clivage entre Mill et la pensée conservatrice, à savoir son rationalisme, sa défense de l'autonomie du jugement et, partant, sa critique systématique des instances dogmatiques, au premier chef desquelles l'Église.

I.1.2 La pensée inquiète d'un âge de transition : aspects conservateurs, libéraux-conservateurs et sociaux-conservateurs de la pensée historique millienne, entre Auguste Comte et Alexis de Tocqueville

Le jeune Mill, jusque dans le milieu des années 1830 environ, se montre séduit par la pensée d'Auguste Comte, telle qu'il la découvre à travers une contribution de ce dernier au corpus saint-simonien : Mill reprend alors à son compte la théorie saint-simonienne de

¹⁴³ Voir I.2.1.1. puis toute notre Partie III.

l'alternance entre « périodes organiques »¹⁴⁴ et « périodes critiques »¹⁴⁵, et thématise le XIXe siècle comme un âge de transition, un « âge intermédiaire », marqué par des changements brusques et une certaine désorientation des esprits. Nous verrons comment l'influence saint-simonienne et comtienne lui dictera l'une de ses premières théorisations de son époque, la série d'articles intitulée « *The Spirit of the Age* » (« L'esprit du temps »)¹⁴⁶.

À partir des années 1830, à la suite de la parution du premier tome de la *Démocratie en Amérique*¹⁴⁷, c'est l'influence d'Alexis de Tocqueville qui se fait plus forte : Comte demeure une référence, mais davantage au plan de l'investigation épistémologique (Mill lui adressera en particulier son *Système de logique* dès son achèvement) qu'au plan de l'histoire, la théorie politique ou la sociologie. En matière d'histoire et surtout de diagnostic sur le temps présent, Tocqueville fournit à Mill une clé d'interprétation – l'avancée « providentielle » de l'âge démocratique sous les traits de l'égalisation des conditions – qui constituera l'arrière-plan de la majorité de ses écrits ultérieurs et contribuera à les ancrer du côté du libéralisme¹⁴⁸.

Il convient néanmoins de noter que la conscience d'une rupture, fût-elle diffuse, soit la conscience de connaître une société en « crise » ou du moins « en transition », nourrit chez Mill une sorte de vigilance qui témoigne chez lui d'une sensibilité conservatrice – sensibilité qui ira en s'amenuisant à la faveur d'une précision de son libéralisme et de « l'incorporation » de diverses inspirations par ce dernier, ainsi qu'à la faveur de la résorption de certaines contradictions sous l'ère victorienne¹⁴⁹. Mais à la racine de toute sa réflexion politique se trouve, partagée avec Comte et Tocqueville, la perception de la mort d'un ordre ancien et une inquiétude profonde quant aux modalités d'installation et de diffusion de la démocratie¹⁵⁰.

Tout l'enjeu de la situation de Mill sur l'échiquier idéologique consiste à bien cerner l'attitude qu'il préconise quant à cette avancée démocratique, sachant que comme il le résumera lui-même dans une lettre à Henry Fawcett datée du 5 février 1860 et traitant de stratégie politique, les camps de son époque se définissent principalement par rapport à elle, même si leurs lignes de démarcation peuvent être discutables, floues ou erronées :

144 Rebaptisées chez lui « *natural ages* ».

145 Appelées majoritairement sous sa plume « *ages of transition* » ou « *transitional state* ».

146 MILL (1831), *The Spirit of the Age* (I-V), CW:22, « Newspaper writings, December 1822 - July 1831 » : I, *The Examiner*, 9 Jan. 1831, pp.20-21 ; II, *The Examiner*, 23 Jan. 1831, pp.50-52 ; III (part. 1), *The Examiner*, 6 Feb. 1831, pp.82-84 ; III (part. 2), *The Examiner*, 13 Mar. 1831, pp.162-163 ; IV, *The Examiner*, 3 Apr. 1831, pp.210-11 ; V (part. 1), *The Examiner*, 15 May 1831, p.307 ; V (part. 2), *The Examiner*, 29 May 1831, pp.339-41.

147 **TOCQUEVILLE (1830)**.

148 Comme nous le verrons plus bas, voir I.3.

149 Sur la subsomption des diverses influences milliennes sous l'égide du libéralisme, voir notre Partie II.

150 Le diagnostic sur la société change peu au fil de la vie et de l'évolution spirituelle et intellectuelle de John Stuart Mill, même si certains points sont relativisés à mesure que change la conjoncture. C'est davantage cette « inquiétude » qui change à la fin de sa jeunesse, celle-ci se transformant toujours plus explicitement – à des fins de rhétorique politique au moins autant qu'en toute sincérité intellectuelle – en espoir dans le caractère « progressif » de l'époque et l'avancée aussi inexorable que souhaitable (dans certaines conditions) de la démocratie.

« Notre seule chance est de nous affirmer comme Libéraux, porteurs de l'idée Démocratique, et non comme Conservateurs, pourfendeurs de celle-ci. »¹⁵¹

I.1.2.1 Une époque « critique »

Commençons par considérer l'influence d'Auguste Comte sur le premier écrit majeur de John Stuart Mill, avant de voir le rapprochement qui s'opère ensuite avec la sensibilité tocquevillienne en termes de conservatisme vis-à-vis des mutations rapides entraînées par le processus de démocratisation.¹⁵²

L'influence de Comte sur le jeune Mill est d'autant mieux connue qu'elle est reconnue très explicitement par l'intéressé dans son autobiographie. Mill s'y décrit comme « préparé » à la pensée de Comte par sa lecture des œuvres de son ami Carlyle (auteur d'un article intitulé « *Signs of the time* » en 1829), même si Mill rend grâce aux saint-simoniens de développer des théories similaires mais avec moins de nostalgie et plus d'objectivité « scientifique » :

151 CW:15, p.672 :

« *But our only chance is to come forward as Liberals, carrying out the Democratic idea, not as Conservatives, resisting it.* »

La suite de la lettre déplore le simplisme de ce clivage partisan au nom des « principes » plus profonds qui devraient animer les différents courants, et constate que souvent, les Conservateurs sont les moins enclins à défendre les intérêts véritables de la « conservation », et que ce sont les libéraux ou les radicaux qui doivent les défendre à leur place, et comme en leur faveur. Il s'agit donc de sauver la cause de la conservation contre les « stupides » Conservateurs (*ibid.*, nous soulignons) :

« *Il serait fatal pour le plan [Hare] d'être identifié au Toryisme, car les Conservateurs forment le parti non seulement le plus faible, mais aussi le plus stupide. Il a été déserté par tous ses membres capables, et ceux qui restent montrent chaque jour que de tous les politiciens, les Conservateurs sont les moins animés par tout véritable principe de conservation. Ce sont eux – c'est Disraeli, la Quarterly Review et compagnie, qui se fourvoient à insulter l'idée de représentation des minorités. Ce sera donc, comme cela a été le cas tout au long de ma vie pour ce qui importe vraiment, aux Radicaux de faire le devoir des Conservateurs, souvent en opposition même avec ceux qu'ils essaient de sauver. Comme vous le voyez clairement, M. Hare, comme de nombreux découvreurs, a beaucoup à apprendre dans l'art de présenter ses découvertes sous un jour qui plaise au public ; mais il est vraiment avide de conseils et de soutien, et c'est notre rôle, à nous qui n'avons pas fait ces découvertes, de l'aider de la sorte.* »

(« To become identified with Toryism would be fatal to the plan, for the Conservative is not only the least powerful, but the silliest party. It has been left behind by all its able men, and the others are daily shewing that of all politicians the Conservatives are the least alive to any real principles of conservation. It is they – it is Disraeli, the Quarterly Review, &co, who go out of their way to insult the idea of representation of minorities. It will be, as it has been through all my lifetime, that in every real pinch, Radicals have had to do duty as Conservatives, often in opposition to those they were attempting to save.

As you so clearly see, Mr. Hare, like many discoverers, has much to learn in the art of presenting his discoveries with a view to popular effect; but he seems truly anxious for advice and help, and we who did not make the discoveries must aid them in that way. »)

152 Nous aurons l'occasion de revenir sur les affinités intellectuelles et théoriques entre Mill et Tocqueville lorsque nous traiterons de l'affiliation de Mill au courant libéral (I.3.).

« Les auteurs par lesquels, bien plus que n'importe qui d'autre, un nouveau mode de pensée politique m'a été transmis, étaient ceux de l'école Saint-simonienne en France. C'est en 1829 et 1830 que j'ai pris connaissance de certains de leurs écrits. Ils n'étaient alors qu'aux balbutiements de leurs spéculations, ils n'avaient pas encore érigé leur philosophie en une religion, ni organisé leur schème de socialisme. [...] Je fus immensément marqué par la vision complexe que je découvrais à travers eux de l'ordre naturel du progrès humain, et particulièrement par leur division de tout processus historique en périodes organiques et périodes critiques. [...] Ces idées, je le savais, n'étaient pas propres aux Saint-simoniens ; au contraire, elles étaient l'apanage général de l'Europe, ou au moins de l'Allemagne et de la France, mais à ma connaissance, elles n'avaient jamais été aussi systématisées auparavant [...] car alors je n'étais pas encore familier des conférences de Fichte sur les Caractéristiques du temps présent. Chez Carlyle, certes, j'ai trouvé des dénonciations amères d'un âge d'incroyance et d'un temps présent [...]. Mais tout ce qu'on pouvait y trouver de vrai, je l'ai trouvé énoncé avec plus de rigueur et moins de véhémence par les Saint-simoniens. [...] C'est à ce moment que je lus un écrit de jeunesse d'Auguste Comte, qui se présentait alors comme un « élève de Saint-Simon ». Dans son libelle, M. Comte formulait pour la première fois la doctrine qu'il allait si abondamment illustrer par la suite, celle de la succession naturelle de trois états dans chaque domaine d'investigation : d'abord l'état théologique, puis l'état métaphysique, et en troisième, l'état positif. [...] Le principal bénéfice que je tirai de ces courants de pensée suggérés par les Saint-Simoniens et par Comte est une vision plus claire qu'auparavant des particularités d'un âge de transition dans le domaine de l'opinion, et je cessai de confondre les caractéristiques morales et intellectuelles d'une telle époque avec les attributs normaux de l'humanité. »¹⁵³

153 Mill raconte ainsi cette rencontre intellectuelle qui fait suite à sa « crise » existentielle dans son autobiographie (CW:1, pp.171-173) :

« The writers by whom, more than by any others, a new mode of political thinking was brought home to me, were those of the St. Simonian school in France. In 1829 and 1830 I became acquainted with some of their writings. They were then only in the earlier stages of their speculations. They had not yet dressed out their philosophy as a religion, nor had they organized their scheme of Socialism. [...] I was greatly struck with the connected view which they for the first time presented to me, of the natural order of human progress; and especially with their division of all history into organic periods and critical periods. [...] These ideas, I knew, were not peculiar to the St. Simonians; on the contrary, they were the general property of Europe, or at least of Germany and France, but they had never, to my knowledge, been so completely systematized [...] for I was not then acquainted with Fichte's Lectures on The Characteristics of the Present Age. In Carlyle, indeed, I found bitter denunciations of an "age of unbelief" [...]. But all that was true in these denunciations I thought that I found more calmly and philosophically stated by the St. Simonians. [...] [Then I read] an early writing of Auguste Comte, who then called himself, and even announced himself in the title page as, an élève of Saint-Simon. In this

L'opuscule de Comte ici mentionné date de 1824 et est une deuxième édition, indépendante, d'une contribution à un ouvrage de Saint-Simon datant de 1822, le *Catéchisme des industriels* ; s'il porte déjà le titre définitif, le libelle consiste alors principalement en une introduction à ce qui deviendra le *Système de politique positive* (**COMTE (1824)**). *Cet* ouvrage de Comte s'ouvre ainsi :

*« Un système social qui s'éteint, un nouveau système parvenu à son entière maturité et qui tend à se constituer, tel est le caractère fondamental assigné à l'époque actuelle par la marche générale de la civilisation. Conformément à cet état de choses, deux mouvements de nature différente agitent aujourd'hui la société : l'un de désorganisation, l'autre de réorganisation. »*¹⁵⁴

Comte exprime déjà dans l'ouvrage les grandes lignes de la théorie qui sera celle de Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique* puis dans *L'Ancien Régime et la Révolution*, et que Mill reprendra à son compte, selon laquelle, même si le XIXe siècle apparaît comme le paroxysme d'une « crise » historique, un changement civilisationnel sans précédent, la fin d'un ordre ancien s'est initié dès le Moyen-Age. Tocqueville situera le début de la transition moderne au XIe siècle. Comte voit, de manière comparable, les sources du changement dans la féodalité même, depuis le XIIIe ou le XIVe siècle environ, système intenable et portant en soi le « principe » du changement¹⁵⁵.

Auguste Comte développe également là une vision du processus historique typique du XIXe siècle – et qui sera commune dans une certaine mesure à Tocqueville, pour qui la démocratie est un « fait providentiel » irrésistible : il existe un sens à l'Histoire. Celle-ci est l'histoire d'un développement, graduel et parfois chaotique, dans un sens déterminé. Le XIXe siècle est en effet pour la philosophie de l'Histoire le siècle de la totalisation, de l'aspiration à la systématisation, dont on connaît le paroxysme atteint par la philosophie de Hegel, mais dont Saint-Simon est aussi l'un des principaux illustrateurs¹⁵⁶. Comme l'écrit à ce sujet Philippe **RAYNAUD (2004)**, qui se réfère lui-même à Paul Bénichou¹⁵⁷ :

tract M. Comte first enunciated the doctrine which he afterwards so copiously illustrated, of the natural succession of three stages in every department of inquiry; first the theological, second the metaphysical, and third, the positive stage [...]. the chief benefit which I derived at this time from the trains of thought suggested by the St. Simonians and by Comte, was, that I obtained a clearer conception than ever before of the peculiarities of an era of transition in opinion, and ceased to mistake the moral and intellectual characteristics of such an era, for the normal attributes of humanity. »

154 *Op. cit.*, p.1.

155 *Id.*, p.5.

156 On note que l'on peut faire remonter, plus largement, l'ambition du « projet systématique » au XVIIIe siècle. Voir en particulier **RAYNAUD (2004)**, « Le projet systématique de d'Alembert à Saint-Simon ».

157 Voir **BÉNICHOU Paul (1978)**, *Le temps des prophètes*, Paris, Gallimard.

« Chez les grands réformateurs sociaux du XIXe siècle, [...] on défendra volontiers une conception de la science très différente de celle de d'Alembert, bien qu'elle continue de se réclamer de Newton ; Saint-Simon me paraît un des meilleurs représentants de cette orientation : au fur et à mesure qu'il s'éloigne de la conception expérimentaliste de la science qui était celle des encyclopédistes, Saint-Simon est conduit à abolir progressivement toutes les limitations que ceux-ci avaient posées au pouvoir de connaître ; la « science » de Saint-Simon part d'un modèle expérimental qu'elle ne renie jamais explicitement, mais elle vise néanmoins quelque chose comme le savoir absolu. [...]

[...] en liant de manière nouvelle, l'idée d'une science de l'homme au projet de transformation du monde et à la philosophie de l'histoire, Saint-Simon nous introduit dans un tout autre monde que celui du XVIIIe siècle français. Pour Voltaire et même pour Condorcet, l'histoire humaine restait en grande partie celle de la barbarie, et la « nature » devait s'affirmer contre des « coutumes » obscures et contre des « superstitions » néfastes ; la vision saint-simonienne de l'histoire est à première vue plus généreuse, qui trouve une raison aux mœurs, aux lois et aux coutumes anciennes, parfaitement justifiées en leur temps, et qui n'ont eu comme tort que de devenir incapables de survivre aux progrès de l'esprit scientifique : reste à voir quelles conséquences pratiques entraîne cette critique des Lumières, qui passe, chez Saint-Simon comme plus tard chez son élève infidèle Auguste Comte, par une réhabilitation générale des périodes organiques de l'histoire, et par la reprise de certains éléments centraux de la critique contre-révolutionnaire. »¹⁵⁸

Mais Saint-Simon ou Hegel, ou encore Marx, ne sont que les fleurons d'une tendance plus générale, dans la pensée européenne, à penser l'Histoire comme développement de l'Esprit, ou au moins d'un certain esprit ; et il est intéressant de remarquer que l'époque faillit alors à se saisir elle-même comme totalisante et échoue à être *self-descriptive* : au sein de sa reconstruction philosophique de l'Histoire, le XIXe siècle se perçoit lui-même comme époque critique, au seuil d'une réconciliation et de l'avènement d'un ordre nouveau, organique, pérenne. Pourtant, force est désormais de voir dans le XIXe siècle lui-même l'une des dernières époques « organiques », au vu du devenir des sociétés occidentales : la période contemporaine apparaît en effet bien plus « critique » et averse à la totalisation – elle se place même délibérément et de manière revendiquée sous le signe du relativisme, de l'historicisme

158 RAYNAUD (2004), *op. cit.*

et du scepticisme – que ne l'était le siècle précédent, encore confiant dans la capacité de l'esprit humain à englober le monde et à atteindre un savoir complet, « faisant cercle »¹⁵⁹. L'ambition comtienne du parachèvement de la Science dans la Sociologie, par exemple, et ne serait-ce que la personnification omniprésente des concepts, assimilés à des forces agissantes dans l'Histoire et dans la pensée, à grand renfort de majuscules, nous paraissent désormais anachroniques¹⁶⁰. Pour revenir au XIXe siècle, il est donc paradigmatique de l'ambition de la science en plein essor et de l'émergence de la discipline historique en tant que telle de chercher à ce moment-là une reconstitution organisée du développement humain, que l'on tient, à terme, pour connaissable par la Raison. L'Histoire est alors représentée comme mue par quelque force occulte qu'il s'agit d'identifier pour l'accompagner. Comte, en particulier, écrit :

*« Malgré soi, on est de son siècle. Les esprits qui croient lutter le plus contre la marche de la civilisation obéissent, à leur insu, à son irrésistible influence, et concourent d'eux-même à la seconder. »*¹⁶¹

En réaction aux soubresauts politiques connus par la France au tournant du XIXe siècle, Comte déploie une théorie qui présente la rare spécificité d'être social-conservatrice : conservatrice par sa conception de la condition politique et par l'aspiration à l'« ordre » ; sociale par sa foi dans une résolution à venir des désordres, sous la houlette novatrice de la science et de l'industrie, et sous la forme du « Progrès ». Les croyances exprimées par Comte, dans l'ouvrage de 1824 que lit John Stuart Mill, se fondent sur une immutabilité de la psychologie humaine et sur quelque chose comme la « nature » propre de l'homme pour critiquer les aspirations aux changements brutaux par un constructivisme aussi peu spontané que violent¹⁶² :

*« La prétention de construire, d'un seul jet et en quelques mois, ou même en quelques années, toute l'économie d'un système social dans son développement intégral et définitif, est une chimère extravagante absolument incompatible avec la faiblesse de l'esprit humain. »*¹⁶³

159 Nous remercions Frédéric Brahami pour ces intuitions.

160 Et on aurait tendance à voir en Comte un représentant de ce que sa propre théorie identifie comme l'« état métaphysique ou abstrait », bien plus que de l'état « positif », de la pensée !

161 *Op. cit.*, p.7.

162 Ce qui est la marque d'une pensée conservatrice, voir nos sections précédentes (I.1.1.4. et I.1.1.5.).

163 *Id.*, p.29.

« *La marche de la société est toujours la même au fond, avec plus ou moins de vitesse, parce qu'elle tient à la nature permanente de la constitution humaine [...]* »¹⁶⁴

Brusquer le processus, convoquer des abstractions, c'est prendre le risque de la désorientation et inaugurer fatalement une période « critique » qui n'a pour qualité que d'augurer du retour ultérieur à une époque « organique », c'est-à-dire réagencée et apaisée. Mais l'arrivée d'une époque organique ne peut pas avoir lieu si l'on combat ce que la tradition et l'histoire nous ont enseigné comme étant les conditions de possibilité d'un ordre stable : le respect des communautés instituées (famille, nation), l'envie d'action politique collective scellée par des chaînes d'interdépendance, la coordination des forces agissantes fondée sur une connaissance et une conscience de la société par elle-même¹⁶⁵ :

« *Il n'y a société que là où s'exerce une action générale et combinée. Partout ailleurs il y a seulement une agglomération d'un certain nombre d'individus sur un même sol.* »¹⁶⁶

I.1.2.2 « L'esprit du temps »

Le jeune Mill n'échappe pas à cette tendance à la totalisation historique. Sa croyance dans un sens de l'Histoire, qui serait le progrès¹⁶⁷, est énoncée dès sa série d'articles, parue dans *The Examiner*, qui s'intitule « *The Spirit of the Age* » et où se lisent l'influence directe de Comte mais aussi celle, plus discrète et plus récente, de Tocqueville.

Un passage de la troisième partie de l'article mérite tout particulièrement notre attention. Mill y aborde en effet, premièrement, la thématique d'une adéquation possible des hommes et de leur fonction au sein de la société : il introduit ce faisant le thème libéral de la distinction selon la compétence, mais également un héritage de pensée holiste, tendant à concevoir les individus comme les parties d'un tout où des « fonctions » préexistent et doivent être remplies par des hommes « adéquats »¹⁶⁸.

164 *Id.*, pp.31-32.

165 On notera que Comte dénonce le « dogme de la souveraineté du peuple » et autres fondements de la rhétorique républicaine comme autant de dogmes « critiques » et non-aptés à fonder un ordre social (*op. cit.*, pp.14-15). Il prétend par ses écrits mêmes fournir la solution à la dissension perpétuelle entre doctrine rétrograde et doctrine critique, « doctrine des rois » et « doctrine des peuples » (*id.*, p.20):

« *Cette doctrine peut seule terminer la crise* »...

166 *Id.*, p.34.

167 Nous reviendrons sur cette croyance et ses implications tout au long de notre travail.

168 Voir ce qui concerne « l'adéquation des leaders à leur fonction » dans la section suivante.

Deuxièmement, il y mentionne pour la première fois le rapport entre équilibre, progrès et état stationnaire¹⁶⁹ :

« Les affaires humaines, ou celles de ces sociétés politiques plus restreintes que nous appelons nations, se trouvent toujours dans l'un ou l'autre de deux états, l'un durable par nature, l'autre transitoire. Le premier peut être appelé état naturel, le deuxième, état de transition.

On peut dire que la société se trouve dans son état naturel quand le pouvoir temporel¹⁷⁰ et l'influence morale se trouvent habituellement exercés, sans contestation, par les personnes qui se trouvent alors y être les plus aptes. Ou, pour être plus explicite, quand d'une part, les affaires temporelles (ou, comme disent les Français, les intérêts matériels de la communauté) sont gérées par ceux de ses membres qui possèdent la plus grande aptitude à une telle gestion, et d'autre part, quand ceux qui forment l'opinion, ceux qui imprègnent le peuple de leurs sentiments et qui exercent pratiquement la fonction de former la pensée du peuple, d'un commun accord tacite et à quelque titre que ce soit, sont les personnes les plus qualifiées de leur temps, de leur culture et de leur pays pour juger avec justesse et avec utilité. »¹⁷¹

En résumé, les périodes organiques sont des périodes d'homogénéité et de paix sociales caractérisées par la congruence entre le pouvoir, la compétence (ou aptitude au pouvoir) et le consentement de population ; les époques critiques, au contraire, des périodes de décalage entre le pouvoir et la compétence, donnant le sentiment collectif d'une usurpation et entraînant troubles et remises en cause. Reste à savoir quels sont les signes de cette congruence, de cette adéquation « naturelle » entre les détenteurs du pouvoir politique et du pouvoir moral et l'hégémonie qu'ils exercent.

Se dessine en effet ici une vision assez conservatrice et élitiste de la « nature » prédisposant certaines âmes ou certains « caractères » à certaines fonctions, spécificité distinctive ne pouvant être ignorée sans entraîner un dysfonctionnement social d'ampleur, qui pose la question de l'évidence de cette « aptitude » ou « compétence » recherchée ainsi que de l'absence d'universalisme des fonctions dirigeantes. Une telle description semble en effet condamner les périodes de démocratisation, telles que le début du XIXe siècle, à être des

169 Selon une définition préliminaire, qui diffère de la première définition systématisée que Mill donnera plus tard de cet « état » dans son chapitre éponyme des *Principes d'économie politique*, et dont nous traiterons en III.1.

170 « *wordly power* »

171 CW:22, « *The spirit of the Age* » III, *op. cit.*

périodes de transition, dans la mesure où la fin d'une aristocratie met fin à l'évidence de la répartition sociale du pouvoir et pose le problème de la reconnaissance de la compétence de certains individus au sein d'une foule, voire d'une « masse » désormais tenue (théoriquement) pour être composée d'atomes sociaux égaux en dignité et en droits, ne serait-ce que celui de revendiquer leur participation au pouvoir ou leur contribution à l'« opinion publique » ! Mill continue :

« Dans de telles circonstances [l'état naturel], le peuple, même s'il peut lui arriver de se trouver parfois malheureux et donc mécontent, acquiesce habituellement aux lois et aux institutions qui le régissent , et en cas de mécontentement, se tourne vers ces institutions au lieu de les défier. [...] Les pouvoirs en place n'ont aucun intérêt à contrecarrer le processus de civilisation. La société soit se trouve dans un état stationnaire, soit change lentement selon les voies du progrès qui n'entrent pas en contradiction avec l'ordre établi.

On peut dire que la société se trouve dans un état de transition quand elle comprend des personnes plus aptes au pouvoir temporel et à l'influence morale que celles qui les exercent effectivement : quand le pouvoir temporel et la plus grande compétence pour les affaires du monde ne sont plus unis mais séparés, et quand l'autorité qui façonne les opinions et les formes de sentiment de ceux qui ne sont pas accoutumés à penser par eux-mêmes soit n'existe pas du tout, soit – si elle existe – réside ailleurs que dans les esprits les plus cultivés et dans les caractères les plus exaltés de ce temps. »¹⁷²

L'argumentation millienne semble ici légèrement tautologique ou circulaire : la société se trouve dans un « état de transition » lorsque les bonnes fonctions ne se trouvent pas réparties entre les bonnes mains. Quelle est la preuve de cette inadéquation, ou mauvaise répartition ? L'insatisfaction du « peuple » comme, peut-on supposer, des détenteurs légitimes de la compétence, qui s'en voient privés. L'insatisfaction et la contestation deviendraient-elles alors le seul critère d'identification des périodes transitionnelles ? Il semblerait alors plutôt vain d'arguer qu'il faut reconnaître les périodes de transition au fait qu'elles seraient des périodes de troubles, et d'affirmer qu'il faut s'en méfier car... elles apporteraient des troubles. Il semblerait également faible, du point de vue de l'argumentation, de rendre toute contestation légitime par l'idée même que la présence de contestation serait un signe d'illégitimité du pouvoir en place. La dimension explicative du propos semble donc perdre en

172 *Id.* (Que dirait le jeune Mill de l'impact actuel des principaux médias de divertissement sur l'opinion ?...)

acuité au profit d'une simple déploration, factuelle, d'un « désordre » ambiant¹⁷³. Et de fait, le propos du jeune Mill ne semble guère aller plus loin que la prolongation du constat de ses prédécesseurs, en reprenant la sorte de fatalisme historique descriptif qui consiste à attendre la « résolution » dialectique de la tension par le cours de l'Histoire même, comme spontanément :

« Quand c'est là la conjoncture, la société est entrée, ou et sur le point d'entrer, dans un état où l'on ne trouve plus de doctrine établie ; où la sphère de l'opinion est un pur chaos, et où, en ce qui concerne les affaires du monde, quiconque se trouve mécontent de quoi que ce soit pour quelque raison que ce soit va se tourner sans hésiter vers la réforme des conditions du pouvoir temporel comme vers un moyen d'obtenir quelque chose qui puisse supprimer ce qu'il prend pour sa source d'insatisfaction.

Et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'une révolution morale et sociale (ou une suite de telles révolutions) ait remplacé le pouvoir temporel et l'influence morale dans les mains des plus compétents : alors la société revient dans son état naturel, et reprend le cours de son progrès depuis le point où elle en avait été arrêtée par le précédent système.»¹⁷⁴

173 À l'inverse, doit-on voir dans toute période de relative paix sociale, fût-ce au prix de l'apathie des populations, une période « organique » ? Mill revient heureusement sur cette distinction et ces critères de satisfaction dans la suite de ses écrits.

174 CW:20, pp.252-253 :

« The affairs of mankind, or of any of those smaller political societies which we call nations, are always either in one or the other of two states, one of them in its nature durable, the other essentially transitory. The former of these we may term the natural state, the latter the transitional.

Society may be said to be in its natural state, when worldly power, and moral influence, are habitually and undisputedly exercised by the fittest persons whom the existing state of society affords. Or, to be more explicit; when on the one hand, the temporal, or, as the French would say, the material interests of the community, are managed by those of its members who possess the greatest capacity for such management; and on the other hand, those whose opinions the people follow, whose feelings they imbibe, and who practically and by common consent, perform, no matter under what original title, the office of thinking for the people, are persons better qualified than any others whom the civilization of the age and country affords, to think and judge rightly and usefully.

In these circumstances the people, although they may at times be unhappy and consequently discontented, habitually acquiesce in the laws and institutions which they live under, and seek for relief through those institutions and not in defiance of them.[...] The ruling powers have no immediate interest in counteracting the progress of civilization; society is either stationary, or moves onward solely in those directions in which its progress brings it into no collision with the established order of things. Society may be said to be in its transitional state, when it contains other persons fitter for worldly power and moral influence than those who have hitherto enjoyed them: when worldly power, and the greatest existing capacity for worldly affairs, are no longer united but severed; and when the authority which sets the opinions and forms the feelings of those who are not accustomed to think for themselves, does not exist at all, or, existing, resides anywhere but in the most cultivated intellects, and the most exalted characters, of the age.

When this is the posture of affairs, society has either entered or is on the point of entering into a state in which there are no established doctrines; in which the world of opinions is a mere chaos, and in

Au-delà de son manque de scientificité, le propos ici semble également conservateur dans le discrédit qu'il porte sur l'efficacité voire le bien-fondé du principe même de réforme : le retour à l'ordre ne semble pas devoir être attendu de l'action effective du peuple uni ou d'une frange éclairée de la population, mais simplement par une lente décantation de la situation insatisfaisante jusqu'à ce que, comme « naturellement », les pouvoirs se voient mieux répartis et que la société retrouve son état « naturel ». Le terme même de « naturel », allié à cette description globale du processus de « progrès » qui semble en évacuer les acteurs et en faire une force autonome (dans la ligne des abstractions comtiennes, mais également de l'historiographie « métaphysique » à la Michelet), témoigne donc d'un fort scepticisme face à l'efficacité de la volonté et face à tout constructivisme, réformiste comme (*a fortiori*) révolutionnaire. Mill endosse ici une position bien plus proche du relativisme d'un Montaigne, comparant l'humanité à un sac d'objets irréguliers où chaque élément, à force d'être secoué et tassé, finirait par trouver sa juste place¹⁷⁵, que de la pensée des Lumières ou des réformateurs libéraux de son temps.

I.1.2.3 L'adéquation des leaders à leur fonction

Et pourtant, ses considérations sur l'« aptitude » au pouvoir ou la « compétence » des détenteurs du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel au sein d'une société tiennent le juste milieu entre une pensée purement conservatrice, qui plaiderait pour une aristocratie fermée et héréditaire au nom du plus évident des principes d'ordre, et une pensée libérale prônant une élite ouverte et renouvelable, sur des critères de qualification. En effet, les époques « naturelles » – ou organiques dans le lexique de Comte – sont ici définies comme celles où les choses, et les gens, sont comme « à leur place », à la place qui leur revient : cette

which, as to worldly affairs, whosoever is dissatisfied with any thing or for any reason, flies at once to an alteration in the conditions of worldly power, as a means for obtaining something which would remove what he deems the cause of his dissatisfaction.

And this continues until a moral and social revolution (or it may be, a series of such) has replaced worldly power and moral influence in the hands of the most competent: when society is once more in its natural state, and resumes its onward progress, at the point where it was stopped before by the social system which it has shivered. »

175 On lit dans les *Essais* ce passage, plusieurs fois évoqué par Pierre **MANENT (2010-2012)** (MONTAIGNE Michel de (1580), *Essais*, Livre III, chap. 9 « De la vanité », in *Essais* (anthologie en français modernisé), 2013, Paris, Flammarion, coll. Étonnants classiques, texte 44 : « Vigueur des États corrompus et danger des révolutions », trans. Christian Keime), selon lequel :

«[...] la société des hommes se tient et se joint, à quelque prix que ce soit. En quelque position qu'on les mette, ils s'empilent et se rangent, en se remuant et se tassant, de même que des objets mal unis, qu'on met sans ordre dans un sac, trouvent d'eux-mêmes la façon de se joindre et de se placer les uns par rapport aux autres, souvent mieux que la science n'aurait su les disposer. »

Métaphore étayant la thèse suivante, quelques lignes plus bas :

« Ces grandes et longues discussion [antiques] sur les meilleures formes de société et sur les règles les plus convenables pour nous attacher les uns aux autres ne sont bonnes qu'à exercer notre esprit [...] »

définition en forme de jugement de valeur sous-entend qu'il existe certaines catégories de personnes aptes à telles ou telles tâches, par essence mais aussi potentiellement par mérite¹⁷⁶. La société pérenne, *stable*, est donc pour Mill aussi une société *juste* en tant qu'elle aurait atteint la juste répartition, la répartition congruente et comme spontanée¹⁷⁷ des fonctions sociales, ou plutôt « mondaines » selon le mot employé ici¹⁷⁸, c'est-à-dire sociales *et politiques*, selon les compétences et le caractère propres de chacun.

En particulier, il convient que ce qui relève de l'administration et de la direction des sociétés revienne aux esprits les plus éclairés et aux caractères les plus passionnés d'une société donnée¹⁷⁹. Quelles sont ces fonctions sociales ou politiques d'administration ou de direction ? Ce sont celles qui relèvent de l'information de la pensée et des mœurs de la société considérée. Le dirigeant est donc ici défini non comme le législateur, ou comme le détenteur du pouvoir exécutif (ou de la puissance économique), mais comme le détenteur d'une *influence* sur la société : influence morale, économique, ou relevant de l'opinion. Celui qui façonne l'opinion, celui qui mobilise les idées et l'énergie de la nation ou de la société, voilà celui qui doit être le plus éclairé ou le plus « passionné ».

Les époques « naturelles » ou organiques sont donc celles où l'on peut penser que les dirigeants sont des dirigeants « naturels », c'est-à-dire s'imposant par l'évidence et suscitant l'adhésion, que ce soit en termes de compétence « pure » dans les affaires mondaines ou, en vertu de l'acception très large que charrie cet adjectif, à la faveur de quelque charisme à même de les imposer comme tels aux yeux du reste de la société. Là encore, le propos oscille entre un aristocratie conservateur, prêtant à une certaine noblesse l'apanage de la supériorité « naturelle » et de la hauteur de vues et déplorant le déclin des « grands hommes », et un libéralisme aristocratisant encourageant la diversité et l'exaltation de l'originalité afin de permettre la mise au jour de personnalités exceptionnelles¹⁸⁰. Dans tous les cas, Mill semble ici très proche de la vision romantique germanique de la *Bildung* qui le rapprochera de la théorie de l'individualité développée par Wilhelm von Humboldt¹⁸¹.

176 On aperçoit ici quelque chose que nous étudierons plus loin au prisme du libéralisme, à savoir la vision millienne de la compétence, et du fait que des compétences diverses et différenciées au sein de la société rendent possible l'optimale répartition des emplois dans le cadre de quelque chose comme un marché à même de garantir l'harmonisation des intérêts. Voir I.3.2., II.1 et III.3.3

177 « *natural* ». On est amené à penser ici à la théorie aristotélicienne du « lieu naturel ».

178 « *wordly* »

179 On lit (*id.*) :

« *the most cultivated intellects, and the most exalted characters, of the age* »

La traduction institutionnelle théorique de cette intuition du jeune Mill est exposée dans un écrit de sa maturité, les *Considérations sur le gouvernement représentatif*. Voir notre III.3.

180 Voir l'hypothèse d'Alan S. Kahan sur le « libéralisme aristocratique » et notre réponse en II.1.4. Nous proposons notre interprétation globale de la vision millienne de la compétence eu égard aux fonctions de pouvoir en III.3., avec l'idée d'une « aristodémocratie ».

181 Voir I.3.2.3.

À l'inverse, les périodes de « transition » (Comte dirait les époques « critiques ») sont celles qui se définissent avant tout par un *malaise* – et l'on aperçoit donc que Mill, au-delà de la circularité de l'argument pointée précédemment, témoigne d'une inspiration sociologique comtienne et suggère une appréhension subjective et pourrait-on dire *psychologique* de l'évaluation et de la caractérisation des époques en question : un malaise collectif lié à la perception d'une non-adéquation entre les fonctions sociales, « mondaines », et ceux qui les remplissent, le sentiment collectivement partagé qu'un ordre « naturel » a été brisé, que les hiérarchies sociales et le partage des tâches ne relèvent plus de l'évidence et que la répartition est à réagencer. Il est évident que Mill fait ici référence, à la suite de Comte et de Tocqueville, à l'impression de désordre généralisé né de la Révolution française et de la diffusion du schème démocratique : un nouveau monde se fait jour, « *the world is out of joint* »¹⁸², le pouvoir jusque-là « évident » et pérenne de l'aristocratie laisse dans le monde post-révolutionnaire un vide d'autorité que l'on ne sait encore combler¹⁸³. Ainsi la préséance morale peut-elle sembler revenir aux entrepreneurs et à de nouvelles franges de penseurs tels que les saint-simoniens en France, absolument opposés à l'ancienne autorité traditionnelle des vieilles familles et de l'Église, tandis que les aristocrates se rallient au commerce et à des professions matérielles et lucratives qui leur étaient jusque-là étrangères.

Époques « organiques » et « critiques » sont donc avant tout caractérisées par ce qui semble relever de l'adhésion de *l'opinion* aux institutions, mœurs et pratiques sociales et politiques qu'elle observe : les gouvernants semblent-ils aptes, charismatiques et qualifiés ? a-t-on confiance dans l'organisation sociale ? pense-t-on que les choses sont à leur place, que le pouvoir et les fonctions sont bien distribués ? La définition est donc subjective en tant qu'elle emporte nécessairement le besoin d'une estimation, d'une appréciation de la juste répartition des fonctions, et mobilise donc un critère de *satisfaction*. Il est intéressant de considérer à ce propos que Mill distingue entre *unhappy* et *discontented*¹⁸⁴ : la mesure de cet « acquiescement » à l'ordre social n'est pas réellement le « bonheur » des populations, potentiellement difficile à mesurer, mais leur éventuel « mécontentement », c'est-à-dire les manifestations concrètes de leur insatisfaction. On peut donc supposer qu'il peut exister des époques « organiques » de différentes qualités, qualités qui dépendraient du bonheur effectif des populations ou de la société ; mais qu'une époque organique se définit avant tout, et peut-être seulement, par la stabilité qu'elle déploie au plan du respect et du consentement collectif à ses institutions et ses chaînes hiérarchiques : *l'ordre*, et sa durabilité, témoignant d'une

182 Selon la célèbre expression du *Hamlet* de Shakespeare.

183 Nous reviendrons sur l'analyse tocquevillienne de cette transition en I.3.2.

184 On peut situer cette nuance dans le contexte de son utilitarisme, où la précision importe entre différents type de satisfactions et de plaisirs (*content, satisfaction*) ou d'utilité et d'intérêt (*interest, usefulness, utility, expedient*), eux-mêmes distincts du « bonheur » (*happiness*).

satisfaction minimale de la société considérée. Une société en transition, au contraire, est définie par l'importance, en son sein, d'une *contestation*. Mill donne d'ailleurs plus loin une formulation supplémentaire de cette définition :

« *Le caractère essentiel témoignant qu'une société est dans son état naturel est que le peuple a confiance dans ceux qui gouverne ses affaires.* »¹⁸⁵

La *confiance*, sinon le consentement premier au pouvoir et à l'ordre des choses, aboutit à l'ordre. Le *sentiment de la légitimité* est donc ce qui fait une société « naturelle » ou organique. Le jeune Mill se situe encore, pour son analyse, sur un plan « interne » : son attitude philosophique apparaît en ce sens relativement conservatrice en tant qu'il se refuse lui-même, comme penseur, à une estimation « objective », « abstraite », théorique, de ce que serait une « bonne » époque, une « bonne » configuration sociale. Il se place davantage sur un plan historiciste et marqué par une certaine prudence consistant à faire de « ce qui marche », ce qui tient *effectivement*, ce qui est pérenne, le critère de l'organicité et donc du bien-fondé d'une configuration sociale. Mill écrira plus loin, comme nous le verrons, qu'il s'agit de faire confiance à l'*intelligence pratique* des sociétés et aux évolutions réelles. On verra que cette attitude sera modifiée dans la suite de ses écrits, où il adoptera un point de vue beaucoup plus surplombant, normatif et « abstrait », témoignant de son ralliement plus marqué à une idéologie du Progrès.¹⁸⁶

I.1.2.4 Stabilité et état stationnaire, première occurrence

Abordons ensuite cette première occurrence, qui apparaît dans le troisième volet de *l'Esprit du temps*, de la mention d'une société « stationnaire »¹⁸⁷ : adjectif à première vue opposé à l'idée de progrès, et qui nous occupera pendant la grande majorité de notre troisième Partie.

On remarque dans les citations précédentes que Mill distingue d'abord entre les sociétés « de transition » ou « transitoires », et les sociétés « naturelles » ou organiques, susceptibles

185 CW:20, pp.254 :

« *the essential character of a natural state of society is realised, for the people have confidence in those who manage their affairs.* »

186 Au passage, on remarquera que Comte lui-même n'est pas exempt de cette ambiguïté, puisqu'il fait à la fois confiance au processus historique et semble croire à la résolution nécessaire de la période « critique » au sens étymologique du terme dans un bon sens, mais fait aussi montre d'un dirigisme et d'un dogmatisme constructiviste étonnants quand il édicte des normes pour la société avenir et affirme que sa doctrine – qui n'est pas seulement une doctrine de l'acceptation et de la connaissance réflexive et scientifique, mais aussi un véritable programme politique et spirituel – est la seule à même de guider le monde vers l'époque organique nouvelle, l'âge du positivisme.

187 Voir la citation précédente, pp.69-70.

d'être « stationnaires » ou « progressives ». Parmi ces dernières, les sociétés « stationnaires » seraient constantes, tandis que les sociétés « progressives » seraient stables mais en légère évolution tant que le progrès accompli ne remet pas en question l'ordre établi. En matière de sociétés « stationnaires », on peut donc comprendre des sociétés où ni l'ordonnement politique ou théologico-politique, ni les repères spirituels et moraux, n'évoluent : ainsi, par exemple, des sociétés traditionnelles que l'on a pu qualifier de « peuples sans Histoire » (aujourd'hui appelés « peuples premiers »), chez qui la reconduction des pratiques héritées constitue le mode d'être au présent en fonction du passé. On notera que ces « peuples premiers » faisaient, à l'époque de l'écriture de l'article, l'objet de découvertes ethnographiques sans précédent et suscitaient un intérêt particulier dans le monde industrialisé. Ce n'est donc pas le sens que revêtira l'adjectif « stationnaire » dans les *Principes d'économie politique* (**MILL (1854)**), où il s'agira alors de désigner une *économie* en état stationnaire, c'est-à-dire une absence de croissance économique quantitative, voulue en parallèle d'une société « progressive » poursuivant l'amélioration des arts de la vie, y compris mécaniques et industriels : nous y reviendrons.

Quant aux sociétés « progressives » ainsi entendues, on peut par exemple y affilier les sociétés européennes d'Ancien régime où, certes, les institutions principales étaient pérennes (monarchie, aristocratie, sociétés d'ordres ou d'États, technique relativement stagnante...), mais où une amélioration graduelle des mœurs et des artifices culturels (architecture, arts, sciences...) était visible, jusqu'au changement de paradigme cristallisé dans le mouvement des Lumières. On peut ainsi se demander si de telles « époques organiques progressives » peuvent subsister longtemps sans entraîner le basculement dans une période critique : on a vu au fil de l'Histoire ce que des innovations apparemment respectueuses de l'ordre établi, en particulier de l'ordre politique et religieux, pouvaient apporter comme changements dans une société donnée, par exemple avec l'imprimerie, subversive par ses conséquences au moins autant que par son projet. On peut néanmoins conjecturer que cette première intuition de la possibilité d'un « état stationnaire » relatif, qui n'empêche pas un certain « progrès », c'est-à-dire un mouvement de perfectionnement, marquera Mill et restera en arrière-plan de sa théorie ultérieure, qui constituerait la systématisation et la traduction économique de cette hypothèse sociale.

En effet, si l'on reconstitue la chronologie implicite de Mill, l'Ancien Régime aurait constitué un état « naturel » de la société jusqu'à sa contestation avec la Réforme puis surtout le Siècle des Lumières, entraînant avec les révolutions politiques puis industrielles le basculement dans un âge de transition, marqué par l'instabilité des sociétés, la reconfiguration des hiérarchies, la redéfinition des valeurs et un certain désordre né de la désorientation

spirituelle des peuples. Cette société de transition ferait nécessairement signe vers un apaisement, un retour à l'ordre – un ordre nouveau – poursuivant à travers ce processus cyclique le « progrès global de la civilisation ». Pourtant, répétons-le tant cette divergence de perspective tend à discréditer la philosophie historique comtienne, une époque comme le XIXe siècle, notamment le second XIXe siècle, nous apparaît aujourd'hui comme une époque étonnamment « organique », cohérente et confiante dans le pouvoir régulateur de grands idéaux ou de grands récits (l'Émancipation, la Science, le Progrès...) en comparaison d'un second XXe siècle et d'un jeune XXIe siècle marqués par l'hégémonie de la critique sociale et d'une philosophie du soupçon – ou, en d'autres termes, par la « fin des grands récits » (selon l'expression de Jean-François Lyotard) et par l'individualisation paroxystique et la reconfiguration néolibérale des sociétés occidentales. Si la chronologie est incertaine, et d'autant plus incertaine aujourd'hui que nous semblons sortis de cette ère « synthétique » que représentait le XIXe siècle et ses aspirations variées à la pensée de système et à la reconstitution *a posteriori* d'un processus historique défini par l'avancée inexorable de la « civilisation »¹⁸⁸, en bref que nous pensons être arrivés à quelque chose comme une « fin de l'Histoire » ou à une post-fin de l'Histoire assez difficile à appréhender en cohérence avec ce qui nous a précédés, il convient néanmoins de garder à l'esprit cette tendance générale de l'esprit du XIXe siècle qui considère l'histoire, l'ordre et le progrès, comme susceptibles de connaissance ou de maîtrise¹⁸⁹.

Et le jeune Mill n'échappe pas à cette lame de fond de la pensée du XIXe siècle : pour lui, l'Histoire semble bel et bien suivre un cours certain, celui du Progrès¹⁹⁰. La société peut soit le freiner ou l'ignorer ; soit le vivre comme à son insu, sur le plan des connaissances ou des mœurs, par des réformes « douces », sans altérer ses structures socio-politiques et spirituelles principales ; soit enfin le rechercher activement par des révolutions, des changements brutaux et des périodes d'adaptation correctives. La marche de l'Histoire ne semble pouvoir connaître aucune rétrogradation, et c'est ce qui distingue la pensée de Mill d'un conservatisme réactionnaire, voyant dans l'avenir une menace de décadence. Au contraire, il s'affiche ouvertement optimiste quant à la « résolution » quasi-dialectique de la transition en ordre nouveau et ordre durable, et se fait alors pourfendeur des réactionnaires inquiets comme des révolutionnaires exaltés. Le progrès à venir est annoncé comme certain et grandiose :

188 Qui culmine peut-être dans le projet totalitaire, se voulant achèvement de l'Humanité dans un « homme nouveau » et supérieur.

189 Projet de « science de l'esprit du temps » dont témoigne bien « *The Spirit of the Age* ».

190 Parfois identifié à la « Civilisation » au sens normatif, comme nous y reviendrons en Partie III : voir III.0.1.

« C'est l'objet du présent article [...] que de démontrer que les changements dans la structure visible de la société dont nous nous approchons manifestement, que tant appréhendent avec effroi et tant avec un espoir d'une nature bien différente de celui que je ressens, sont le moyen par lequel nous allons sortir de l'état de transition qui est actuellement le nôtre et par lequel l'esprit humain va reprendre son avancée tranquille et régulière – avancée qui sera aussi exempte de convulsions et d'anarchie qu'elle a pu l'être dans les meilleures époques de notre passé, que ce soit dans la sphère politique ou dans la sphère morale, mais qui de plus sera bien plus favorisée qu'aucune période antérieure en termes de moyen d'avancement, et beaucoup moins entravée par l'effet de forces contraires. »¹⁹¹

Comme nous l'avons dit plus haut de Comte, cette tendance illustre donc une pensée à caractère social-conservateur. Socialisante en tant qu'elle aspire – et croit – au Progrès et espère un changement, elle est aussi conservatrice en tant qu'elle conçoit ce progrès comme passant par l'ordre et la congruence, en particulier dans le domaine moral et scientifique¹⁹². Cette aspiration à l'ordre est également inhérente à un certain courant du socialisme, notamment saint-simonien et comtien, et on connaît la maxime d'Auguste Comte : « Ordre et Progrès ». Néanmoins chez le jeune Mill, il s'agit bien d'un certain mélange de socialisme et de conservatisme en tant que, loin d'une aspiration à la justice qui passerait par l'égalité voire l'exaltation des plus démunis comme dans le socialisme, l'inspiration est bien davantage

191 « *The Spirit of the Age* », *op. cit.* :

« It is the object of the present paper [...] to demonstrate, that the changes in the visible structure of society which are manifestly approaching, and which so many anticipate with dread, and so many with hope of a nature far different from that which I feel, are the means by which we are to be carried through our present transitional state, and the human mind is to resume its quiet and regular onward course; a course as undisturbed by convulsions or anarchy, either in the political or in the moral world, as in the best times heretofore, but far more favoured than any former period in respect to the means of rapid advancement, and less impeded by the effect of counteracting forces. »

192 Abordant l'aspect moral et religieux de la doctrine saint-simonienne, Élie **HALÉVY (1940)** écrit, *op. cit.*, p.77 :

« Entre le catholicisme réactionnaire et l'individualisme protestant, Saint-Simon s'érige en arbitre. C'est à la morale positive et industrielle, et à elle seule, qu'il appartient dorénavant le précepte chrétien : Aimez-vous les uns les autres. »

Saint-Simon, comme Comte après lui, est donc une figure éminemment syncrétique, en porte-à-faux entre holisme religieux voire mystique, individualisme entrepreneurial libéral et progressisme socialiste. Nous reviendrons également sur Saint-Simon dans le chapitre suivant, dédié au socialisme (i.2.). Notons que Bentham et ses disciples sont également, en tant qu'utilitaristes et que novateurs radicaux, des penseurs en porte-à-faux entre plusieurs doctrines contraires – faisant de Mill l'héritier syncrétique de mentors eux-mêmes syncrétiques. Comme le remarque aussi Halévy dans le même ouvrage (*id.*, p.50) :

« [...] le plus grand bonheur du plus grand nombre ici-bas, telle était leur morale. La contradiction apparaissait dans les moyens : d'une part, l'idée héritée du XVIIIe siècle, du droit naturel, les poussait à réduire au minimum les fonctions du gouvernement. Laissez faire, laissez passer, était leur première formule. Mais on rencontre aussi chez Bentham, qui était un juriste et non un économiste, une tendance opposée : la nécessité pour l'État d'intervenir [...] ».

romantique et presque chevaleresque ou héroïque, avec un attachement fort aux individualités exceptionnelles et à la place surplombante d'une autorité.¹⁹³

En l'absence d'autorité assise et reconnue, la société est vulnérable et chaotique : elle est marquée par le désordre des esprits. Le passage qui suit annonce étonnamment le diagnostic que **TOCQUEVILLE (1840)** portera, dans le deuxième tome de la *Démocratie en Amérique*, sur la désorientation des esprits américains. Lisons Mill avant de le comparer à ce qu'écrira Tocqueville :

« Si un jour vous persuadez un ignorant ou une personne à demi-instruite qu'ils devraient affirmer leur liberté de pensée au détriment de toute autorité et – je ne dirais pas, « user de leur propre jugement », car cela, on ne saurait en abuser, mais ne se fier qu'à leur seul jugement et accueillir ou rejeter les opinions d'autrui en fonction de leur seule intuition de l'évidence ; si, en bref, vous enseignez à tous les préceptes de détachement qui furent inculqués par Locke avec tant de rigueur et un effet si admirable sur ses étudiants, mais sans être Locke, alors la moindre bagatelle suffira à instiller du doute et de la confusion dans les esprits. Il n'existe pas de vérité sur tout le spectre des affaires humaines qui soit assez évidente et simple pour que l'évidence contraire de quelque sophisme habile et ingénieux ne puisse la rendre douteuse pour des esprits peu cultivés, si ces esprits tiennent à ne juger toute chose qu'à l'aide de leurs propres lumières. L'homme présomptueux va devenir dogmatique et épouser à corps perdu des opinions superficielles aussi souvent fausses que vraies ; l'homme qui ne s'appuiera qu'à sa juste mesure sur ses modestes capacités de réflexion ne pourra tout au plus qu'atteindre une demi-conviction. Vous pouvez ainsi les encourager à s'affranchir de l'autorité des plus instruits, mais chacun d'eux se trouvera alors sans aucun doute esclave de l'autorité de la première personne de son entourage, qui aura la plus grande facilité à lui persuader de partager ses

193 L'ordre est en effet ici conditionné par l'existence, et la reconnaissance par tous, d'une autorité légitime, notamment dans la construction de l'opinion (CW:20, pp.243) :

« La maxime prônant que l'on poursuive la vérité sans subir l'influence biaisée d'une autorité ne pose pas le problème correctement [...]. Il va de soi que chez certaines personnes, la remise en cause de l'autorité est une vertu, tandis que chez d'autres, c'est une absurdité et un vice. L'homme présomptueux a besoin que l'autorité le garde de l'erreur ; l'homme timide, qu'elle le conforte dans la vérité. Quelles vérités, par exemple, peuvent être plus évidentes, ou peuvent reposer sur des considérations plus simples et familières, que les premiers principes de la moralité ? »

(« The maxim of pursuing truth without being biased by authority, does not state the question fairly [...]. It is therefore obvious, that there are some persons in whom disregard of authority is a virtue, and others in whom it is both an absurdity and a vice. The presumptuous man needs authority to restrain him from error: the modest man needs it to strengthen him in the right. What truths, for example, can be more obvious, or can rest upon considerations more simple and familiar, than the first principles of morality? »)

propres vues en n'attirant son attention que sur les éléments qui les corroborent. »¹⁹⁴

Il ajoute immédiatement :

« Il est donc inévitable pour l'humanité que la majorité ait soit des opinions fausses, soit des opinions changeantes, ou bien qu'elle place un degré de confiance raisonnable dans l'autorité de ceux qui ont fait de la philosophie morale et sociale leur domaine d'étude. Il est juste que chaque homme essaie de comprendre son intérêt et son devoir. Il est juste qu'il suive sa raison aussi loin que celle-ci peut le conduire, et qu'il cultive cette faculté avec autant de soin que possible. Mais la raison elle-même doit faire voir à la plupart des hommes qu'ils doivent, en dernière instance, se placer sous l'égide de l'autorité d'esprits plus cultivés que le leur, comme la garantie ultime qui puisse être donnée aux convictions émanant de leur propre raison. »¹⁹⁵

I.1.2.5 Doxa, désorientation des esprits et ambiguïtés du nouvel individualisme

La similitude avec ce que Tocqueville (re)découvrira en Amérique, et qu'il appelle « la méthode de Descartes » appliquée « sauvagement » par tout un chacun aux États-Unis, est frappante. Sans autorité dans le domaine des idées, c'est-à-dire sans référence transcendante à

194 *Id.*, p.244 :

« But if you once persuade an ignorant or a half-instructed person, that he ought to assert his liberty of thought, discard all authority, and—I do not say use his own judgment, for that he never can do too much—but trust solely to his own judgment, and receive or reject opinions according to his own views of the evidence;—if, in short, you teach to all the lesson of indifferency, so earnestly, and with such admirable effect, inculcated by Locke upon students, for whom alone that great man wrote, the merest trifle will suffice to unsettle and perplex their minds. There is not a truth in the whole range of human affairs, however obvious and simple, the evidence of which an ingenious and artful sophist may not succeed in rendering doubtful to minds not very highly cultivated, if those minds insist upon judging of all things exclusively by their own lights. The presumptuous man will dogmatize, and rush headlong into opinions, always shallow, and as often wrong as right; the man who sets only the just value upon his own moderate powers, will scarcely ever feel more than a half-conviction. You may prevail on them to repudiate the authority of the best-instructed, but each will full surely be a mere slave to the authority of the person next to him, who has greatest facilities for continually forcing upon his attention considerations favourable to the conclusion he himself wishes to be drawn. »

195 *Ibid.* :

« It is, therefore, one of the necessary conditions of humanity, that the majority must either have wrong opinions, or no fixed opinions, or must place the degree of reliance warranted by reason, in the authority of those who have made moral and social philosophy their peculiar study. It is right that every man should attempt to understand his interest and his duty. It is right that he should follow his reason as far as his reason will carry him, and cultivate the faculty as highly as possible. But reason itself will teach most men that they must, in the last resort, fall back upon the authority of still more cultivated minds, as the ultimate sanction of the convictions of their reason itself. »

une vérité ou à une révélation acceptée communément comme telle au-delà de la vague adhésion à quelques principes fédérateurs d'ordre religieux, les Américains apparaissent à la merci d'abord du doute puis, en réponse au doute, du fourvoiement dans le sillage de n'importe quelle opinion habilement présentée. En effet, **TOCQUEVILLE (1840)** décrira un peuple américain encouragé par « l'esprit démocratique » à douter de toute autorité et à cultiver l'exercice du jugement individuel – ou du moins, la *revendication* de celui-ci. Au nom de la liberté de pensée et d'expression, chaque citoyen américain est alors décrit comme enclin à un « repli sur soi » d'inspiration cartésienne, consistant à examiner chaque idée reçue dans sa propre conscience et à faire du scepticisme une attitude principielle, au rebours de toute confiance « aristocratique » dans quelque chose comme une élite, une autorité facilement situable et reconnaissable parmi les esprits de la nation :

« [...] dans la plupart des opérations de l'esprit, chaque Américain n'en appelle qu'à l'effort individuel de sa raison. [...] »

Quant à l'action que peut avoir l'intelligence d'un homme sur celle d'un autre, elle est nécessairement fort restreinte dans un pays où les citoyens, devenus à peu près pareils, se voient tous de fort près, et, n'apercevant dans aucun d'entre eux les signes d'une grandeur et d'une supériorité incontestables, sont sans cesse ramenés vers leur propre raison comme vers la source la plus visible et la plus proche de la vérité. Ce n'est pas seulement alors la confiance en tel homme qui est détruite, mais le goût d'en croire un homme quelconque sur parole.

Chacun se renferme donc étroitement en soi-même et prétend de là juger le monde. »¹⁹⁶

Cependant, explique Tocqueville, l'expression de « repli sur soi » ou de « renfermement sur soi » doit être nuancée, car ce n'est pas à un triomphe de la rationalité ni de l'indépendance d'esprit que l'on assiste réellement aux États-Unis : en effet, l'individu démocratique, renvoyé à sa propre conscience, se trouve faible et démuné pour juger de questions qui peuvent requérir une certaine compétence ou une certaine instruction. En proie au doute et seul face à celui-ci, il ne s'en tournera pas moins vers quelque source d'autorité à même de le soutenir ou de le rassurer. Délivé de toute révérence de principe pour une élite « éclairée » qui a été disqualifiée, il cherchera alors un secours soit dans l'opinion de ses proches – rendant ainsi le citoyen américain prompt à adhérer à une « secte », ce qui favorise un certain esprit de clocher et la reviviscence de préjugés communautaires –, soit dans « l'opinion publique », à

¹⁹⁶ *Op. cit.*, première partie, chap. I : « De la méthode philosophique des Américains », pp.9-10.

savoir l'opinion majoritaire ou la plus médiatisée (pour employer un terme un peu anachronique, mais faisant écho à l'importance du relais par la presse mis en évidence par Tocqueville). Ainsi, à partir de la suspicion envers toute vérité non redémontrée, les esprits américains se retrouvent finalement soumis à la toute-puissance de la *doxa*.

La « méthode de Descartes » des Américains est donc bien loin de celle de Descartes, puisque l'usage personnel de la raison par chaque individu n'aboutit pas tant à refonder, après un moment de doute hyperbolique, toutes les connaissances possibles une fois pour toutes à partir d'un socle indubitable – qui était chez Descartes l'existence d'un Dieu non trompeur, – qu'à éprouver au cas par cas, à chaque instant de la vie, la validité d'une croyance, d'une connaissance ou d'une opinion par un examen individuel prétendument rationnel mais irréductiblement subjectif et vulnérable. Cette subjectivité pourrait aboutir à une diversité radicale des opinions dans la population, menant à une société bigarrée où les individus ne pourraient plus se comprendre. Néanmoins, Tocqueville note bien qu'il n'en est rien : si « les Américains sont d'ardents sectaires » en matière de religion, ils se montrent par ailleurs très proches et homogènes en matière de mœurs. C'est que l'individu se rapportant à ses semblables, tenus pour tous égaux en termes de « lumières », n'est pas plus enclin à croire un autre plus que lui-même : ainsi, avec le principe d'égalité, à mesure que l'autorité disparaît (du moins de ses foyers traditionnels, comme l'éminence d'un ancien, de quelque érudit ou d'une classe sociale supposée « éclairée »), chaque individu est à première vue seul arbitre de la vérité et ainsi seule la masse, en tant que *rassemblement* d'individus, se voit dotée d'un crédit supérieur.

« Je ne te crois pas plus que moi-même, qui es-tu pour prétendre m'instruire ? En revanche, je croirai quelque chose si tout le monde le dit » : voici une attitude intellectuelle que Tocqueville voit naître aux États-Unis et qui est aujourd'hui bien connue de tous ceux faisant profession d'autorité intellectuelle face à la prolifération médiatique, à première vue paradoxalement concomitante, de la suspicion généralisée et de l'adhésion aux « *fake news* » (ainsi des professeurs, par exemple, discrédités et soupçonnés *a priori* alors même que leurs élèves adhèrent à toute « théorie du complot » dès lors qu'elle flatte leurs inclinations spontanés pour l'occulte et se voit relayée par de nombreux médias *underground*). Ainsi, par sa nature grégaire le poussant à partager ses convictions, et par l'extrapolation de ses propres lumières à ceux qu'il tient pour ses semblables, l'individu démocratique a donc tendance à faire, en dernière instance, confiance seulement au plus grand nombre :

« À mesure que les citoyens deviennent plus égaux et plus semblables, le penchant de chacun à croire aveuglément un certain homme ou une certaine classe

diminue. La disposition à en croire la masse augmente, et c'est de plus en plus l'opinion qui mène le monde. [...]

Dans les temps d'égalité, les hommes n'ont aucune foi les uns dans les autres, à cause de leur similitude ; mais cette même similitude leur donne une confiance presque illimitée dans le jugement du public ; car il ne leur paraît pas vraisemblable qu'ayant tous des lumières pareilles, la vérité ne se rencontre pas du côté du plus grand nombre.»¹⁹⁷

Tocqueville se voit donc ramené, à la suite de ce constat sociologique, à des convictions relevant de l'anthropologie sociale conservatrice précédemment mentionnée : les hommes ne sauraient se contenter de leur « propre » vérité individuelle, et la cultiver seuls. Pour interagir et vivre, ils ont besoin d'idées et de croyances communes – à la fois comme moyen psychologique de confiance en soi et comme moyen intellectuel ou épistémologique de mise en commun, et donc d'accroissement, de la somme globale de connaissances :

« Si je considère maintenant l'homme à part, je trouve que les croyances dogmatiques ne lui sont pas moins indispensables pour vivre seul que pour agir en commun avec ses semblables.

Si l'homme était forcé de se prouver à lui-même toutes les vérités dont il se sert chaque jour, il n'en finirait point ; il s'épuiserait en démonstrations préliminaires sans avancer ; comme il n'a pas le temps, à cause du court espace de la vie, ni la faculté, à cause des bornes de son esprit, d'en agir ainsi, il en est réduit à tenir pour assurés une foule de faits et d'opinions qu'il n'a eu ni le loisir ni le pouvoir d'examiner et de vérifier par lui-même, mais que de plus habiles ont trouvés ou que la foule adopte. [...] la loi inflexible de sa condition l'y contraint. »

« Il faut donc toujours, quoi qu'il arrive, que l'autorité se rencontre quelque part dans le monde intellectuel et moral. [...] »¹⁹⁸

Puisque l'autorité ne saurait être tout à fait éradiquée, puisqu'elle ne fait jamais que changer de foyer (des « éminences » au « nombre »), alors il convient que ce foyer soit le plus fiable et le plus éclairé possible. Or, Tocqueville doute indéniablement de la rationalité des masses. Dans un monde d'égaux où l'origine transcendante de la vérité n'est plus vraisemblable et ne suscite plus une adhésion unanime, et où c'est l'adhésion majoritaire qui

¹⁹⁷ *Ibid.* (nous soulignons).

¹⁹⁸ *Id.*, chap. II : « De la source principale des croyances chez les peuples démocratiques », pp.15-16.

fonde la croyance¹⁹⁹, Tocqueville souligne à quel point cette tendance psychologique et intellectuelle entraîne, chez les Américains, des effets sociaux paradoxaux et redoutables, que l'on assignerait aujourd'hui à la « psychologie sociale » : désorientation des esprits, phénomènes de mode ou de conformisme, impression de « malaise »²⁰⁰.

Nous avons vu que dans son inspiration comtienne, le jeune Mill anticipe largement les réflexions de Tocqueville en pointant l'importance de l'appréhension psychologique de la légitimité et de la cohésion sociale. Il formule aussi d'ores et déjà le principal problème des « âges de transition » dans lesquels, les autorités traditionnelles ayant été discréditées sans que de nouvelles aient encore « naturellement » émergé, l'autorité et donc la confiance semblent introuvables :

« Mais où se trouve l'autorité qui commande la confiance, ou la mérite ? Nulle part : et c'est là qu'apparaît la principale caractéristique distinctive, qui est aussi le principal inconvénient, d'une période de transition morale et sociale. A toutes les autres périodes il existe un corps important de doctrines héritées, qui couvre à peu près tout le champ des relations humaines et que personne ne songe à remettre en cause, puisqu'il est appuyé par l'autorité de toutes – ou presque toutes – les personnes censées détenir assez de savoir pour être qualifiées à s'exprimer sur le sujet. Cet état de choses n'existe plus aujourd'hui dans le monde civilisé – excepté peut-être dans une certaine mesure aux États-Unis d'Amérique²⁰¹. Le progrès de l'investigation a mis au jour les insuffisances des anciennes doctrines, mais ceux qui ont fait de la recherche de vérités sociales leur occupation n'ont

199 C'est également l'adhésion majoritaire qui fonde la légitimité du pouvoir, et l'on voit bien que la démocratie est en cela cohérente en son principe : une « volonté générale » ne pouvant être dégagée sans différer de toutes les volontés (comme chez Rousseau), le principe majoritaire devient le critère déterminant, en épistémologie comme en politique. Nous verrons que c'est contre ce déclin de la transcendance de la vérité et du but commun que s'illustrent Tocqueville et Mill, qui assignent à la forme-religion la fonction de régulateur de ce désordre des esprits, que seules des mesures politiques, sociales et spirituelles appropriées peuvent endiguer. Voir la Partie III.

200 Il est intéressant de voir que de tels constats demeurent actuels. La « psychologie sociale » ou « psychanalyse sociale » contemporaine, dans la filiation lointaine du *Malaise dans la civilisation* de Freud, a popularisé l'expression de « malaise social » et en a décrypté les principaux ressorts, en termes de des-affiliation et de des-appartenance culturelle. Voir en particulier les travaux de LEBRUN Jean-Pierre, par exemple *La Perversion ordinaire. Vivre ensemble sans autrui*, 2007, Paris, Denoël, 250 p.

201 En confrontant ce passage aux écrits postérieurs de Tocqueville, on peut penser que la seule « unité » que les USA aient pu générer dans le domaines des représentations sociales est l'adhésion globale à l'individualisme démocratique et aux idéaux afférents de liberté et d'égalité. Au-delà de l'appréhension de ce changement de mentalités par les deux auteurs au XIXe siècle, on peut hasarder que ce constat se retrouve aujourd'hui : les « démocraties occidentales » apparaissent profondément divisées à de nombreux égards, mais un consensus semble s'être dégagé sur la « supériorité » et la « modernité » du modèle social occidental, fondé sur le schème individualiste et naturaliste (au sens de Descola : voir *infra*, note 211, p.88), sur le gouvernement représentatif et sur le libéralisme économique.

pas encore gratifié un nouveau corps de doctrine de leur approbation unanime ou quasi-unanime. »²⁰²

Les propos tenus par le jeune Mill face à la situation de l'Angleterre anticipent donc ceux de Tocqueville presque mot pour mot, et témoignent d'une inquiétude encore supérieure :

« Pendant cet intervalle où les vieilles doctrines ont disparu et où de nouvelles ne sont pas encore apparues, chacun doit juger de son mieux ce qui le concerne. Apprends, et pense par toi-même : voilà un conseil raisonnable pour aujourd'hui. Mais prenons garde que la conduite des affaires aujourd'hui ne porte préjudice au travail de demain. »²⁰³

Un changement radical est donc nécessaire, si l'on ne souhaite pas voir la société prolonger son état de désorientation qui n'apparaît ni socialement ni intellectuellement satisfaisant. Mill participe de l'obsession des penseurs de son début de siècle : il faut *achever* la transition.

« Les supériorités morales », pour reprendre les mots [du journaliste français Joseph] Fiévée, « finiront par s'entendre » [...] mais là où cela peut se produire il faut un changement complet du cadre et de la physionomie de la société tels qu'ils sont à présent. Le pouvoir temporel doit passer des mains de la partie stationnaire de l'humanité à ceux qui en constituent la partie progressive. Il nous faut une révolution morale et sociale, à même de ne supprimer aucune vie humaine et aucune propriété, mais de ne laisser aucun homme avec une considération ou une importance dégradée. »²⁰⁴

202 « *The Spirit of the Age* », op. cit. :

« But where is the authority which commands this confidence, or deserves it? Nowhere: and here we see the peculiar character, and at the same time the peculiar inconvenience, of a period of moral and social transition. At all other periods there exists a large body of received doctrine, covering nearly the whole field of the moral relations of man, and which no one thinks of questioning, backed as it is by the authority of all, or nearly all, persons, supposed to possess knowledge enough to qualify them for giving an opinion on the subject. This state of things does not now exist in the civilized world—except, indeed, to a certain limited extent in the United States of America. The progress of inquiry has brought to light the insufficiency of the ancient doctrines; but those who have made the investigation of social truths their occupation, have not yet sanctioned any new body of doctrine with their unanimous, or nearly unanimous, consent.

203 *Id.* :

« In the meantime, as the old doctrines have gone out, and the new ones have not yet come in, every one must judge for himself as he best may. Learn, and think for yourself, is reasonable advice for the day: but let not the business of the day be so done as to prejudice the work of the morrow. »

204 *Id.* :

« “Les supériorités morales,” to use the words of Fiévée, “finiront par s'entendre;” [...] But where this can happen there must be a change in the whole framework of society, as at present constituted. Worldly power must pass from the hands of the stationary part of mankind into those of

C'est donc là tout à la fois la marque et la grande limite du conservatisme de Mill, qui appelle de ses vœux l'achèvement de la transition, en vue de l'ordre et de la réconciliation, mais croit ce faisant dans la possibilité du progrès sous le signe d'une « révolution » d'ampleur – une révolution certes spontanée et pacifique, mais qui bouleverse néanmoins l'ordre ancien, identifiée à des forces « stationnaires », des forces de pesanteur, d'inertie ou de résistance à l'amélioration (on peut penser que Mill vise ici l'ancienne aristocratie). Réciproquement, pour optimiste et progressiste qu'elle soit, cette confiance témoigne cependant d'une forme de sensibilité conservatrice puisqu' à ces fins, elle continue à en appeler à « la force des circonstances » et non à un constructivisme violent et abstrait²⁰⁵. Mill conclut la première partie du troisième volet de « *The Spirit of the Age* » par ces mots très ambigus :

« Que l'homme ne puisse achever sa destinée que par une telle transformation, et que celle-ci doive avoir lieu, voilà ce que conclut chaque homme qui ressent les besoins de son époque sans se complaire dans la nostalgie. [...] »

Pour l'humanité, changer d'institutions alors que les esprits sont indécis, sans principes fixés, et dans l'incapacité de croire en eux-mêmes comme en autrui, est certes chose effrayante. Mais une mauvaise voie est parfois la meilleure, pour sortir d'une mauvaise passe. Plaçons nos espoirs pour le futur, non dans la sagesse de l'humanité, mais dans quelque chose de bien plus sûr – la force des circonstances – qui fait voir aux hommes, quand ils s'en approchent, ce qu'ils n'auraient pas pu anticiper quand ils en étaient loin, et qui constitue si souvent de manière imprévue, en cas d'urgence, le bon chemin et la voie la plus aisée et la plus évidente. »²⁰⁶

the progressive part. There must be a moral and social revolution, which shall, indeed, take away no men's lives or property, but which shall leave to no man one fraction of unearned distinction or unearned importance. »

205 « Métaphysique », dit Comte, discréditant ainsi les entreprises révolutionnaires au nom de sa « loi des trois états » de l'Humanité, telle qu'il l'expose dans son *Cours de philosophie positive* (1830) puis dans son *Discours sur l'esprit positif* (1844).

206 L'optimisme apparent du jeune Mill ici est fort discutable. CW:20, *id.*, p.245 :

« That man cannot achieve his destiny but through such a transformation, and that it will and shall be effected, is the conclusion of every man who can feel the wants of his own age, without hankering after past ages. [...] »

For mankind to change their institutions while their minds are unsettled, without fixed principles, and unable to trust either themselves or other people, is, indeed, a fearful thing. But a bad way is often the best, to get out of a bad position. Let us place our trust for the future, not in the wisdom of mankind, but in something far surer—the force of circumstances—which makes men see that, when it is near at hand, which they could not foresee when it was at a distance, and which so often and so unexpectedly makes the right course, in a moment of emergency, at once the easiest and the most obvious. »

Cette « force des circonstances » rappelle un *kairos* qu'il faudrait saisir ; elle ne demande qu'un sens aigu de l'*opportunité*, requérant une confiance globale dans le cours des choses. Elle est, dans un esprit comtien, à attendre mais aussi peut-être à *faire advenir* par une connaissance minutieuse de l'esprit du temps tel qu'il se déploie dans les communautés existantes et douées d'une identité propre – à savoir, à l'échelle de la nation, comme en témoignent les derniers mots du dernier article :

« Que nous soyons à un stade de transition, voici un point qui ne demande plus à être illustré. Que ce passage dans lequel nous nous trouvons soit destiné à nous conduire vers un état plus sain, voilà qui a sans doute été rendu plus plausible par les articles précédents, aux yeux de ceux qui auraient pu en douter.

Mais il importe grandement que nous obtenions un aperçu bien plus clair de l'avenir qui nous attend, et des moyens par lesquels les bienfaits de cet avenir pourront être augmentés, et ses dangers écartés.

Comment obtenir cet aperçu ? Par un examen attentif des propriétés qui sont caractéristiques de l'esprit national anglais, à l'heure actuelle, car c'est de celles-ci que le destin de notre pays dépend nécessairement. »²⁰⁷

Même lorsque Mill cessera de se revendiquer sympathisant des saint-simoniens (et que la doctrine de Saint-Simon mutera elle-même au fil du temps), il conservera quelque chose de cette sensibilité conservatrice de sa jeunesse – qui est tout autant socialisante ou progressiste – consistant à identifier le Progrès à une force de stabilité, c'est-à-dire à une forme d'ordre durable que seule la compréhension interne du processus historique et son accompagnement de l'intérieur peuvent contribuer à faire advenir, sous l'égide d'individus éclairés et de dirigeants « naturels » à même d'assurer pleinement leurs fonctions. Cette intuition continuera à « infuser » dans les écrits de Mill tout au long de sa vie, comme nous le verrons notamment dans sa philosophie des institutions²⁰⁸.

Toutefois nous verrons que la vigilance qu'il porte à la désorientation des esprits va finalement adopter un tour beaucoup plus essentiellement libéral dans ses écrits de maturité,

207 CW:20, p.316 :

« That we are in a state of transition, is a point which needs no further illustration. That the passage we are in the midst of, will conduct us to a healthier state, has perhaps been rendered probable in the preceding papers, to some few who might otherwise have questioned it.

But it greatly imports us to obtain a far deeper insight into the futurity which awaits us, and into the means by which the blessings of that futurity may be best improved, and its dangers avoided.

How shall we attain this insight? By a careful survey of the properties which are characteristic of the English national mind, in the present age—for on these the future fate of our country must depend. »

208 Voir III.3.

quand il s'agira pour lui de dénoncer le pouvoir de la *doxa* non au titre de l'éparpillement délétère qu'elle induit en soi, mais au nom de la « tyrannie de la majorité » et de l'uniformisation de l'opinion – ce qui l'amènera alors à adopter une position tranchée en faveur du pluralisme bien plus qu'en faveur de l'esprit de système ou du rétablissement d'un quelconque catéchisme, positiviste ou non. Il écrira d'ailleurs au sujet d'Auguste Comte, dans une lettre à Gomperz datant du 19 août 1854 :

« Restent sa morale et sa politique, et là-dessus je dois avouer mon dissentiment presque total. En me donnant comme positiviste autant que personne au monde, je n'accepte en aucune façon la politique positive comme M. Comte se la représente, ni quant aux anciennes doctrines qu'il conserve, ni quant à ce qu'il y ajouta du sien. Je ne conçois comme lui ni les conditions de l'ordre, ni par conséquent celles du progrès. Et ce que je dis pour moi, je pourrais le dire pour tous ses lecteurs anglais de moi connus. Je ne pense pas que les doctrines pratiques de M. Comte aient fait ici le moindre chemin. Il n'est connu, estimé, ni même combattu que comme philosophe. »²⁰⁹

Face au dogmatisme et aux ferments de despotisme qu'il verra poindre dans la pensée de ses amis conservateurs (dont Carlyle), et notamment face aux corollaires politiques de la philosophie comtienne qu'il jugera proprement inacceptables voire « déments », le diagnostic de Mill retracé ci-dessus servira sa conversion aboutie à un progressisme libéral où les éléments conservateurs de sa pensée, réduits à leur portion congrue, feront principalement office de guides psychologiques et moraux.

I.1.3 L'immuable et le malléable : la question de la Nature, à corriger ou à exalter

Nous avons traité jusqu'ici de la conception de l'Histoire ainsi que de l'efficacité des actions et des idées humaines dans celle-ci dont témoigne la pensée politique de Mill : entre acceptation d'un certain « rythme » et d'un « esprit du temps » sur lesquels l'Homme n'a pas de prise et aspiration à un Progrès délibéré consacrant la puissance de la raison humaine sur ses déterminations, le projet millien s'est avéré jusqu'ici d'inspiration sociale-conservatrice. Il s'agit de conserver ce qui doit l'être et de rechercher un ordre pérenne, tout en aspirant à un avenir meilleur, à construire. Une question très importante à élucider pour mieux comprendre

209 CW:14, p.237.

l'articulation millienne d'un tel conservatisme (ou recherche de conservation et de stabilité) et d'un tel progressisme (ou recherche d'amélioration) est alors celle du statut ontologique et opératoire qu'il accorde à « la nature ».

Celle-ci est en effet un outil théorique important quand il s'agit de quantifier quelles sont les « déterminations » ou « déterminismes » qu'il convient d'accepter et quelle est à l'inverse l'extension du donné sur lequel il est légitime que l'Homme cherche à agir voire qu'il *faut* que l'Homme combatte, hors de lui et en lui. Le « naturel » a-t-il une quelconque consistance, ne serait-ce que descriptive ou scientifique, pour Mill ? Ensuite, revêt-il une quelconque légitimité normative ? Que convient-il de faire avec, ou de, « la » nature, en l'homme et à l'extérieur de lui ? La « respecter », la cultiver, la contraindre, la limiter, la transformer ? L'enjeu est particulièrement crucial en ce qui concerne la définition et l'assignation d'une dignité à l'individu : la personnalité ou le « caractère » doivent-ils être tenus pour une « nature » propre à chacun (auquel cas, quelle attitude tenir face à ce donné potentiellement contraignant ?), ou l'essentiel de ce que nous sommes est-il construit par la société (auquel cas, à quels principes faire appel pour déterminer des normes ou des idéaux ?) ?

Nous allons voir que la position de Mill est particulièrement ambiguë – comme la majorité des réponses doctrinales à cette question pour laquelle l'appréhension censément objective des faits et des déterminations dépend elle-même d'une orientation subjective et idéologique préalable (la réponse apportée à la question du statut de la nature déterminant à elle seule bien souvent un positionnement idéologique entier). Tout d'abord, il convient de distinguer *la nature en dehors de l'homme*, ce que nous appellerions aujourd'hui « l'environnement », regroupant l'immense majorité du réel ou du donné, tel que tout un chacun le trouve à sa naissance ou avant une intervention de sa part et quand bien même ce donné serait préalablement artificiel (c'est-à-dire transformé par l'humain) ; et *la nature en l'homme*, substance énigmatique sur laquelle Mill refuse de se prononcer de manière dogmatique, mais au sujet de laquelle ses différentes positions normatives comme sa promotion de l'éducation offrent des indices qui contrebalancent son agnosticisme revendiqué.

Cette deuxième nature, la nature en l'homme, se décline en nature physique (ou biologique) et en nature psychique ou morale ; à la première, Mill reconnaît une dimension déterminante et contraignante (le « tempérament »), même s'il ne laisse pas de pointer l'incomplétude des sciences de son temps et leur illégitimité à extrapoler à partir de leurs connaissances incertaines (ainsi, par exemple, de la question de la différence sexuée des cerveaux humains) ; à la deuxième, il semble attribuer une identité tout à la fois innée et donc partiellement déterminante, et acquise et donc partiellement malléable (le tout formant le « caractère » et l'expression plus ou moins aboutie des dispositions individuelles).

À tout ceci s'ajoute un refus global du déterminisme qui est cependant distingué avec soin d'un quelconque prométhéisme : ainsi, tout en reconnaissant à l'homme un grand pouvoir sur son environnement social comme « naturel », Mill plaide pour le respect des limites et se réfère ce faisant à des idéaux antiques qui, bien que fondus dans son utilitarisme, semblent une version sécularisée des doctrines du Bien prévalant avant lui sur fond de transcendance et de sens de la « mesure » ; par ailleurs, à l'inverse et au nom de ces mêmes idéaux, tout en posant l'homme comme mû par des instincts ou penchants universels et tout en se référant perpétuellement, de façon non-systématique, à la « nature humaine » ou à la « nature des choses », Mill exhorte sans cesse à l'amélioration du monde et au perfectionnement indéfini de soi.

Comment donc démêler ces apparentes contradictions ?

I.1.3.1 « Vivre selon la nature » : un précepte aberrant

La Nature (**MILL (1874A)**), essai de philosophie morale qui a été classé de manière significative au sein des « Trois essais sur la religion », fournit une première clé explicative importante : l'auteur y distingue notamment la nature comme ensemble des choses qui sont (concept dès lors assez inutile puisqu'il désigne le tout), et la nature comme ensemble des choses qui ne sont pas transformées par l'homme (selon l'opposition du naturel et de l'artificiel). C'est dans ce dernier cas que la considération de la nature mérite d'être discutée – et Mill a pour objet explicite de lui dénier toute portée normative.

Il critique en particulier le précepte classique du bien-vivre comme « vivre selon la nature », en montrant l'absurdité qu'il y a à faire d'un encouragement à la naturalité, donc à une certaine spontanéité ou absence de construction, voire un innéisme, une injonction normative. Comme un précepte qui ordonnerait « laisse-toi aller », l'injonction de vivre selon la nature inviterait donc de manière paradoxale à chercher activement à... ne pas travailler sur soi, posant un double problème : *théorique*, consistant à ne pas définir la nature, ou de faire de la non-transformation un critère potentiellement impossible à cerner dans le cas de l'humain en particulier (puisque'il est toujours en interaction avec ses semblables et avec son milieu, humains) ; et *pratique*, consistant à poser la question de la « mesure » ou de l'étendue de la non-contrainte revendiquée. « Vivre selon la nature » est donc, selon Mill, un précepte creux s'il signifie se laisser vivre en suivant quelque « instinct » insaisissable et jamais vraiment exempt d'artifice ; faux et même fallacieux s'il sous-entend que quelque chose dans le reste des phénomènes de la nature – qui semble pourtant variée, versatile, cruelle et sans compassion – est susceptible de servir de norme pour les conduites humaines. Pour lui, la

nature ne peut servir de norme éthique : ceux qui la brandissent au service de leur cause suivent toujours également une autre ligne argumentative. Pour l'humain, la « nature », fût-elle connaissable, ne contraint pas ou très peu, et ses contraintes *de fait* ne doivent pas être extrapolées en normes *de droit*.

La thèse millienne ne consiste pas à dire que la nature n'existe pas, n'a aucun sens ou n'a rien à nous apprendre sur le fonctionnement humain, celui du reste de l'univers ou encore sur la place de l'Homme dans ce dernier, mais simplement à affirmer que quelle que soit la cause envisagée, la simple conformité alléguée à la nature ne peut servir d'argument d'autorité. Quand bien même il y aurait une option conforme à la nature et une option « contre-nature » bien identifiées, il relève toujours d'un choix distinct de ce constat de déterminer quelle est l'option souhaitable tandis que l'autre est nuisible. La nature ne porte pas en elle son propre étalon moral : elle est a-morale et non synonyme de « Bien ».

Ceci étant posé, ce qui consacre une réelle prise de distance du philosophe vis-à-vis de la plupart des éthiques classiques, quelle est l'attitude souhaitable à tenir vis-à-vis du donné ? Comment faire ce qu'on peut avec ce qu'on a, selon quels préceptes généraux et quelle vision ontologique ? Intéressons-nous donc à la morale de Mill qui, au-delà d'un utilitarisme « classique », semble proposer une synthèse idiosyncratique où se mêlent exigence perfectionniste et humilité respectueuse des élans spontanés et des héritages (culturels et environnementaux).

I.1.3.2 La nature en dehors de l'homme : entre matériau à transformer et patrimoine à conserver

Peut-on séparer l'homme de la nature ? Aux fins de son exposé, John Stuart Mill est couramment amené à le faire, que ce soit dans *La Nature* ou dans toutes ses autres œuvres, où « la nature », notamment dans l'expression « les lois de la nature »²¹⁰ représente l'ensemble des phénomènes qui se déploient sans l'intervention de l'homme, et comme de toute éternité.

L'homme aurait donc accès à une entité, la nature, qui n'est sans doute pas intacte mais qui pourrait tout aussi bien exister sans lui. Catherine [LARRÈRE \(2011\)](#) expose ainsi l'enjeu immémorial de la délimitation de l'humain et de la nature dans un article récent, où elle aborde la position millienne :

« Il peut paraître [...] pertinent d'abandonner [le] dualisme, et d'affirmer que l'homme fait partie de la nature : c'est bien pour avoir oublié cette appartenance

210 « laws of nature »

qu'il a traité la nature comme si elle lui était extérieure, avec les conséquences néfastes que l'on sait. Cette position est souvent défendue par des scientifiques, par tous ceux qui mettent des disciplines biologiques (écologie, théorie de l'évolution, sociobiologie, biologie de la conservation...) au service de la protection de la nature. Mais ce monisme n'est guère satisfaisant : si tout est naturel, y compris les actions humaines, on ne peut plus faire la différence entre ce qui est bon et ce qui est mauvais. C'est ce qu'avait déjà montré John Stuart Mill [dans La Nature].

Surtout, on ne se débarrasse pas si facilement du dualisme. Il resurgit quand on croyait l'avoir éliminé : la position scientifique, qui ne s'inclut pas dans son objet d'analyse, reproduit la dualité du sujet et de l'objet, la position militante doit faire appel à la liberté et à la subjectivité des hommes, ce qui les sort de la nature où on les avait plongés. Il apparaît alors, à l'examen, que les deux définitions de la nature données par John Stuart Mill, l'une moniste (est naturel tout ce qui existe), l'autre dualiste (est naturel ce qui existe indépendamment de l'homme), bien loin d'être exclusives, sont deux faces (qui basculent très facilement l'une dans l'autre) d'une même ontologie, celle que Philippe Descola appelle « naturalisme » ».^{211 212}

211 *Op. cit.*

212 Philippe **DESCOLA (2005)** est le théoricien des « schèmes ontologiques », soit la manière dont les populations de grandes aires (ou périodes) civilisationnelles se représentent, implicitement ou explicitement, leur nature en tant qu'humains et la relation des hommes à leur environnement matériel. Il distingue quatre schèmes, selon le critère de continuité ou de discontinuité des extériorités et de continuité ou discontinuité des intériorités. Ainsi :

- Le *schème totémique* postule la continuité des extériorités (je suis fait de la même matière ou de la même substance qu'un hibou, qu'un arbre ou qu'une table partageant la même terre) comme des intériorités (j'ai la même sorte d'âme ou de conscience qu'eux, et je peux interagir avec eux). Fondé dans le sol, le totem, le schème totémique inclut totalement l'homme dans la nature et le place en position de communication avec tous les autres êtres cohabitant avec lui dans un même espace enraciné.

- Le *schème analogique* postule au contraire la discontinuité radicale des extériorités (je ne suis pas fait de la même matière que les autres êtres, ni les autres êtres entre eux) comme des intériorités (la communication n'est pas possible avec les autres entités ou espèces) ; de ce fait, pour ne pas succomber aux forces de dissension du chaos, les tenants du schème analogique doivent réordonner le monde et initier des communications à l'aide de rites fondés sur des relations de correspondance, en particulier des sacrifices. Ce schème ontologique est rare dans l'Histoire des aires culturelles.

- Le *schème animiste* postule la discontinuité des extériorités (je ne suis pas fait de la même matière qu'un hibou, qu'un arbre ou qu'une table) mais la continuité des intériorités (l'arbre ou la table, ou du moins certains, ont une âme similaire à la mienne, et le chaman est celui qui peut entrer en communication ou m'aider à entrer en communication avec eux). La différence se fonde sur les apparences mais postule une possible similitude des intériorités. Voir cependant les nuances récemment apportées à cette vision de la cognition animiste, et notamment de l'application de cette catégorie aux populations amérindiennes, par FORTIER Martin (2018), « L'ontologie amazonienne : animisme ou non-essentialisme ? », pré-publication en ligne d'un article à paraître (URL : https://www.academia.edu/36190471/Fortier_Lontologie_amazonienne_animisme_ou_non-essentialisme_A_para%C3%AAtre)

L'homme est autant inclus dans la nature qu'il est en surplomb d'elle: même si l'essai susmentionné condamne davantage la vision moniste que la vision dualiste, Mill n'ignorait pas cette ambivalence et la responsabilité qu'elle implique face à la « nature » comprise comme environnement, en particulier non urbain et non « exploité » par l'agriculture. Cette responsabilité de l'homme envers la nature tient justement à ce qu'il en fait partie et ne peut s'en émanciper tout à fait, tout autant qu'à ce qu'il possède les moyens de la transformer selon sa volonté. C'est une préoccupation qu'il n'exprime clairement que dans un célèbre passage des *Principes d'économie politique* sur lequel nous reviendrons en détail en Partie III :

*« Il n' y aurait guère de satisfaction à contempler un monde où il ne resterait rien de l'activité spontanée de la nature, où tout lopin de terre aurait été mis en culture pour pourvoir à l'alimentation d'être humains, où tout terrain vague fleuri ou pâture naturelle aurait été labourée, où tout quadrupède ou volatile qui n'aurait pas été domestiqué à l'usage de l'homme aurait été exterminé comme un rival dans sa lutte pour la subsistance, où toute haie de bocage ou tout arbre superflu aurait été déraciné, où il n'y aurait plus un seul espace où un arbuste ou une fleur pourraient pousser sans être immédiatement éradiqués comme des « mauvaises herbes » au nom des progrès de l'agriculture. »*²¹³

...mais qui transparaît aussi dans toute sa correspondance, notamment tardive, regorgeant des récits détaillés du bien-être et de l'apaisement physique et moral que provoquent en lui la vue et l'exploration de paysages préservés de la marque humaine, où sont observables plusieurs essences endémiques et où l'agriculture n'est pas omniprésente. Tout au long de sa vie ponctuée de problèmes de santé, Mill se remettra chaque fois sur pied en s'isolant à la campagne, en Angleterre comme en France ou en Grèce, et en herborisant, ce qui contribuera à fortifier en lui la conviction que l'environnement naturel n'est pas qu'un

- Le schème *naturaliste* enfin, qui est celui de la civilisation occidentale moderne, postule la continuité des extériorités (la matière est une et présente les mêmes propriétés quels que soient les êtres qu'elle compose, toutes les entités sont composées d'atomes, etc.) mais la discontinuité des intériorités (on distingue le vivant et l'inerte, certaines choses n'ont pas de conscience, il existe des degrés divers de conscience et d'intelligence, seul l'homme est supposé détenir la raison ou « logos »...). La discontinuité des intériorités, notamment spirituelles, dans un monde matériel régi par des lois universelles, placerait alors l'homme – être se revendiquant comme seul *sujet* – en position de domination face aux animaux, aux éléments végétaux ou minéraux, et aux artefacts, regroupés face à lui en position d'*objets*.

213 CW:3, IV, vi, p.756. Voir notre traduction complète du chapitre en Annexe 1.

« Nor is there much satisfaction in contemplating the world with nothing left to the spontaneous activity of nature; with every rood of land brought into cultivation, which is capable of growing food for human beings; every flowery waste or natural pasture ploughed up, all quadrupeds or birds which are not domesticated for man's use exterminated as his rivals for food, every hedgerow or superfluous tree rooted out, and scarcely a place left where a wild shrub or flower could grow without being eradicated as a weed in the name of improved agriculture. »

matériau, elle est en elle-même un élément du bien-être, dans sa spontanéité et dans son silence humain.

Il devient dès lors de l'ordre du devoir envers l'Humanité, ou de la volonté politique, de conserver quelque chose de cette « activité spontanée de la nature », c'est-à-dire de la « nature naturante » pour reprendre des termes spinoziens. La conception de la nature humaine, ou de l'âme humaine que développe Mill à la suite de sa rupture avec le benthamisme « froid » de son père, est une vision empreinte de romantisme où la solitude tantôt apaise l'homme par le spectacle de l'harmonie du monde, tantôt l'exalte par celui des éléments déchaînés et le contraste entre les impulsions de son intériorité et le cours des choses extérieures. Mill est particulièrement sensible à la dimension « sublime » de la nature, au sens kantien du terme, c'est-à-dire à la manière dont le spectacle des phénomènes naturels peut humilier l'homme en lui procurant un sentiment de vertige qui l'informe des capacités potentiellement dévastatrices de ce qui l'entoure. Cette forte impression est porteuse d'enseignements – même si ce n'est pas par l'exemple, bien au contraire (puisque Mill juge esthétiquement sensible mais moralement dégénéré celui qui s'émerveillerait du potentiel de destruction naturel !) :

« L'un de ces sentiments est l'étonnement, s'élevant jusqu'à la stupeur ou l'effroi sacré, qui nous est inspiré par les phénomènes naturels les plus grandioses. Un ouragan, un précipice en montagne, le désert, l'océan – qu'il soit agité ou au repos –, le système solaire, et les formidables forces cosmiques qui le tiennent ensemble, le firmament sans limites et, pour un esprit éduqué, la moindre étoile prise à part : tout cela exalte des sentiments qui font apparaître les entreprises humaines et nos pouvoirs comme si insignifiants, que pour un esprit ainsi tourné il apparaîtra comme une présomption intolérable qu'une créature aussi chétive que l'homme puisse regarder d'un mauvais œil des choses qui le surpassent tellement, ou qu'il ose se mesurer à la grandeur de l'univers.

Mais un bref questionnement de notre propre conscience suffira à nous convaincre que ce qui rend ces phénomènes si impressionnants est simplement leur immensité. Leur énorme étendue dans l'espace et le temps, ou l'énorme force qu'ils illustrent, voilà ce qui les rend sublimes : et ce sentiment dans tous les cas est bien plus proche de la terreur de que toute émotion morale. Et malgré le fait que l'immense échelle de ces phénomènes peut bien susciter notre admiration, et disqualifier tout projet pour rivaliser avec eux, le sentiment qu'ils nous inspirent est d'une nature bien différente de l'admiration face à l'excellence. Ceux chez qui cela suscite de l'admiration ont peut-être une sensibilité esthétique développée,

mais ils sont moralement incultes. C'est là l'une des propriétés de la part imaginative de notre nature mentale que l'appréhension et la vive prise de conscience de la grandeur et de la force produise en nous un sentiment que, bien qu'il s'approche bien davantage de la douleur lorsqu'on le pousse à l'extrême, nous préférons qualifier de plaisir. Mais nous sommes tout aussi capables de ressentir de ce type de plaisir face à une puissance malfaisante. Et nous ne l'éprouvons jamais aussi violemment face à la plupart des forces de l'univers que quand notre conscience se représente pleinement leur capacité à infliger un mal [ou : un dommage]. Parce que ces forces naturelle possèdent ce que nous ne pouvons égaler – une puissance énorme – et nous transcendent par un attribut, ce serait une erreur que d'en déduire que leurs attributs sont tels que nous devrions chercher à les imiter, ou que nous serions légitimes de chercher à imiter à notre petite échelle ce que la Nature déploie dans l'immensité de sa force. »²¹⁴

Le sublime dont il est question ressemble bien plus au sublime théorisé par Kant²¹⁵ qu'à celui de Burke²¹⁶, même si la dimension de « terreur » en est partie intégrante. Si la peur est présente, elle se traduit par l'étonnement ou l'ébahissement (*awe*), ou par la conscience d'un danger, mais non par l'horreur proprement dite, ou la reconnaissance d'une œuvre satanique ; l'expérience millienne est de nature esthétique ou mathématique, mais ni religieuse ni seulement nerveuse ; enfin, elle est axiologiquement neutre et non connotée en bien ou en

214 CW:10, pp.383-384 :

« One of these feelings is the astonishment, rising into awe, which is inspired (even independently of all religious sentiment) by any of the greater natural phenomena. A hurricane; a mountain precipice; the desert; the ocean, either agitated or at rest; the solar system, and the great cosmic forces which hold it together; the boundless firmament, and to an educated mind any single star; excite feelings which make all human enterprises and powers appear so insignificant, that to a mind thus occupied it seems insufferable presumption in so puny a creature as man to look critically on things so far above him, or dare to measure himself against the grandeur of the universe. But a little interrogation of our own consciousness will suffice to convince us, that what makes these phenomena so impressive is simply their vastness. The enormous extension in space and time, or the enormous power they exemplify, constitutes their sublimity; a feeling in all cases, more allied to terror than to any moral emotion. And though the vast scale of these phenomena may well excite wonder, and sets at defiance all idea of rivalry, the feeling it inspires is of a totally different character from admiration of excellence. Those in whom awe produces admiration may be æsthetically developed, but they are morally uncultivated. It is one of the endowments of the imaginative part of our mental nature that conceptions of greatness and power, vividly realized, produce a feeling which though in its higher degrees closely bordering on pain, we prefer to most of what are accounted pleasures. But we are quite equally capable of experiencing this feeling towards maleficent power; and we never experience it so strongly towards most of the powers of the universe, as when we have most present to our consciousness a vivid sense of their capacity of inflicting evil. Because these natural powers have what we cannot imitate, enormous might, and overawe us by that one attribute, it would be a great error to infer that their other attributes are such as we ought to emulate, or that we should be justified in using our small powers after the example which Nature sets us with her vast forces. »

215 Voir Kant Emmanuel, *Observation sur les sentiments du Beau et du Sublime* (1764) et *Critique de la faculté de juger* (1790), deuxième livre, « Analytique du sublime ».

216 Voir Burke Edmund, *A Philosophical Inquiry into Origine of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757).

mal. La filiation discrète de Kant à Mill au détriment de la filiation britannique n'est en aucun cas absurde puisque Mill a lui-même été fortement influencé par le courant « germanico-coleridgien » dans sa jeunesse, par le biais de la fréquentation des œuvres de Samuel Taylor Coleridge, mais aussi de Wilhelm von Humbolt. On voit dans le passage ci-dessus qu'en 1854, date approximative de la rédaction (sinon de la publication) de *la Nature*, Mill a pris ses distances vis-à-vis de l'extase romantique, tendant à magnifier à outrance la nature dans sa sauvagerie. *La Nature* étant un traité moral et non esthétique, l'auteur s'attache précisément à ne pas pondérer la nature d'une valeur édifiante. Mais on reconnaît tout de même dans sa description les vestiges d'une admiration qui n'est pas dénuée d'importance. Si les phénomènes naturels ne sont pas en soi *meilleurs* que l'homme – ils ne font que le dépasser d'un point de vue quantitatif et ne témoignent en rien d'une « bonté » de la Création qui manquerait à sa Créature principale –, autrement dit si la « grandeur » de la nature est une grandeur mathématique et esthétique (les deux sens que prête Kant au « sublime ») et non morale ou ontologique, il n'en reste pas moins que cette immensité a une valeur intrinsèque, qu'il convient de préserver²¹⁷.

La démarche de Mill est alors conservatrice en ceci qu'elle exhorte l'homme à conserver activement pour l'avenir les richesses esthétiques qui précédaient son arrivée et relativisent son hégémonie dans le monde terrestre.

I.1.3.3 La nature en l'homme : donné contraignant, potentiel à exprimer ou idéal à construire ?

La nature n'a donc de consistance ontologique, pour Mill, qu'en tant que *spontanéité* : spontanéité des éléments en dehors de l'intervention humaine, et spontanéité des élans et des penchants, souvent justifiés par quelque cause physique, biologique ou psychique encore occulte, en l'Homme. En dehors de l'Homme, elle doit être contrôlée mais aussi préservée et contemplée pour lui rappeler sa juste place, contre la tentation d'*hybris*. Dans le cas de l'humain, il s'agit de déterminer ce qu'il convient de faire de la spontanéité.

La position de Mill tient le juste milieu entre une position rationaliste inspirée des Lumières et de l'utilitarisme – consistant à ramener l'Homme à sa part rationnelle et à son libre-arbitre, la combinaison des deux devant lui permettre de mener une vie délibérément ordonnée selon les principes de la raison, ceux-ci pouvant être déterminés selon l'éthique utilitariste – et une position romantique exaltant le naturel, la spontanéité et l'authenticité dans

217 Rappelons l'extrait des *Principes* susmentionné, livre IV, *op. cit.* : «

« *solitude in the presence of natural beauty and grandeur, is the cradle of thoughts and aspirations which are not only good for the individual, but which society could ill do without.* »

et par l'expression des sentiments et du « caractère ». En effet, Mill raconte dans son autobiographie, le changement qui s'opère dans ses priorités après sa crise, en 1827, au sujet de la culture des sentiments :

« Je cessai d'accorder une importance presque exclusive à l'ordonnement des circonstances extérieures et à la préparation de l'individu à la spéculation et à l'action. [...] Le maintien d'un équilibre sain entre les facultés me semblait désormais de la première importance. La culture des sentiments devint l'un des points cardinaux de mes convictions éthiques et philosophiques. Toutes mes pensées et aspirations se tournèrent toujours davantage vers tout ce qui semblait pouvoir servir cette fin. »²¹⁸

On aperçoit facilement les difficultés inhérentes aux deux pôles de cette alternative morale : dans le premier cas, on ignore toujours quels sont les principes qui doivent guider la raison, ce qui fait qu'une décision est « rationnelle » ou « raisonnable » ou non, et que l'on agit librement selon la raison en faisant taire en soi ce que la « nature » peut nous dicter d'irrationnel (crainte ou amour, par exemple) ou de déraisonnable (*hybris*, intempérances, immoralité...). Cela suppose d'avoir déjà au préalable identifié et séparé un quelconque « naturel » de ce qui relève du domaine du rationnel et du raisonnable, donc postulé la différence irréductible entre la raison et l'instinct, et entre la morale proprement humaine et l'obéissance aux « lois » de la nature. Dans le deuxième cas, le problème est inverse, puisque l'on exalte la nature contre l'artifice et la spontanéité contre les contentions sociales inhibitrices de toute originalité ou de tout « génie » présumé inné, mais le prérequis est identique : il s'agit de faire la part du naturel et de l'artificiel, ou du spontané et du culturel, ou enfin de l'inné et de l'acquis dans l'individu, afin d'exalter les premiers contre les seconds. Dans tous les cas, la question de la délimitation de l'empire de la nature en l'Homme pose problème. Il s'agit de savoir ce qu'est la « nature humaine » afin de, soit la contraindre et la plier au moule de la vertu, de la morale ou de l'utilité, soit la libérer de ses contraintes pour en extraire la force créatrice.

La réponse de Mill quant à l'existence et la teneur de la « nature humaine » est subtile. Tout d'abord force est de constater que l'expression « nature humaine » est omniprésente dans

218 CW:1, p.148 :

« I ceased to attach almost exclusive importance to the ordering of outward circumstances, and the training of the human being for speculation and for action. [...] The maintenance of a due balance among the faculties, now seemed to me of primary importance. The cultivation of the feelings became one of the cardinal points in my ethical and philosophical creed. And my thoughts and inclinations turned in an increasing degree towards whatever seemed capable of being instrumental to that object. »

ses écrits comme un présupposé ayant parfois valeur d'argument d'autorité. On n'en note pas moins de vingt-trois occurrences dans sa correspondance. La plupart renvoient à une « nature humaine » qui serait une « nature » propre au genre humain dans son ensemble, proche de ce que nous appelons plus volontiers aujourd'hui « *condition* humaine » : Mill se réfère alors à la condition politique et sociale, et appelle de ses vœux la formation à venir d'une « science de l'homme » capable de mettre au jour des lois présidant aux comportements humains à l'échelle collective et dans un contexte donné²¹⁹. La « nature humaine » serait donc, dans ce contexte, ce qui reste de constant, d'inaltérable, de l'ordre du fonctionnement immuable des hommes, quel que soit le « vernis » de civilisation et de culture particulière qui les recouvre.

À ce sujet, on notera que Mill tient l'homme en sociétés pour éminemment « civilisé », c'est-à-dire affranchi de la plupart de ses « instincts ». La « nature » humaine à rechercher serait donc une nature très distincte de simples vestiges d'animalité ou de « loi de la jungle », comme il l'écrit dans une lettre à William George Ward datant de 1849 :

« Vous demandez quels sont les instincts naturels que la civilisation a vaincus de manière frappante et mémorable. Je vous répondrai : presque tous. À savoir l'instinct de nous emparer de quelque chose que nous désirons ardemment – de la nourriture, par exemple, quand nous avons faim ; l'instinct de frapper quelqu'un qui nous offense quand nous sommes le plus fort ; et un exemple d'une nature relativement différente dans la vertu éminemment artificielle de propreté : pensez à ce que sont les sauvages, et à la violence qui a été faite à l'homme à l'état naturel pour produire les sentiments que déploie l'homme civilisé sur ce point ! »²²⁰

Cette croyance dans le caractère prégnant de la « civilisation », donnant à l'homme une « seconde nature » bien distincte de celle des animaux (et même de celles de peuples jugés plus « primitifs ») n'empêche pas de penser que celle-ci est susceptible de changer et de se décliner en une myriade de cultures différentes. En soi, elle n'est donc ni conservatrice ni progressiste : elle ouvre la voie à un progrès dans le processus de civilisation, mais pointe également la pesanteur des processus et l'importance du déploiement spontané et graduel des us et coutumes, quelles qu'en soient les « lois » de fonctionnement. La position millienne sur

219 C'est aussi l'ambition d'Auguste Comte à travers la sociologie.

220 CW:14, pp.26-27 :

« You ask what are the natural instincts that civilisation has strikingly & memorably conquered. I answer, nearly all. E.g. the instinct of taking a thing which we very much wish for, wherever we find it – food, for instance, when we are hungry. The instinct of knocking down a person who offends us if we are the strongest. As a rather different example take the eminently artificial virtue of cleanliness—think what savages are, & what violence must be done to the natural man to produce the feelings which civilised people have on this point – [...] »

la nature de l'homme en tant qu'être de civilisation renvoie alors à ce que nous avons préalablement dit de son rapport à l'histoire et de son adhésion à la vision notamment aristotélicienne de l'humain comme être doué d'une condition politique et historique²²¹.

Différente et plus immédiatement épineuse est l'idée d'une « nature humaine » qui ne serait pas observable à l'échelle de l'espèce ou des sociétés constituées, mais propre à chaque individu : existe-t-il une « nature » *individuelle* ? Mill semble le penser : il parle extrêmement souvent, par exemple, de personnes d'un « fort bon naturel », ou d'une « nature » ayant telle ou telle caractéristique ; c'est donc que l'individualité ou la personnalité propre d'un individu a quelque consistance à ses yeux, et n'est pas réductible à son éducation.

Une part de l'exposé de ce que Mill tient pour la « nature » humaine, c'est-à-dire des dispositions innées présentes en tout individu bien qu'à des degrés divers et selon des configurations diverses, se trouve dans les passages où il critique les limites de la philosophie de Bentham. Ce qu'il met en évidence est la présence dans l'humain d'une conscience et d'une sensibilité (source potentiellement d'empathie ou de sympathie), celles-ci semblant propres à chacun quelles qu'en soient les sources, et la vie intérieure des individus ne pouvant être résumée à leur sensibilité ou plutôt à leur *sensitivité* purement animale ou instinctive²²² :

« L'idée que forme Bentham du monde est celle d'un agrégat de personnes qui chacune poursuit son intérêt ou son plaisir particulier. [...] »

Cela ne sert à rien pour la conduite de l'individu, au-delà de la prescription de quelques règles de prudence concrètes et évidentes, et d'une honnêteté et une bienveillance extérieures. Nul besoin de s'appesantir sur les lacunes d'un système d'éthique qui ne prétend pas aider les individus dans la formation de leur caractère propre, qui ne reconnaît aucune aspiration de l'ordre de la culture de l'individualité ni même, pourrait-on dire, aucun potentiel de ce type dans la nature humaine, et qui, s'il la reconnaissait, ne fournirait aucune aide dans cette noble tâche, parce qu'il ne prend en considération qu'environ la moitié de la totalité des sentiments et affections mentales dont les êtres humains sont capables, incluant tous ceux qui portent sur leur propres états mentaux.

La moralité a deux branches. L'une est l'éducation de soi : l'entraînement, par le sujet humain lui-même, de ses affects et de sa volonté. Ce domaine est une

221 Voir I.1.1.4. et 1.1.1.5.

222 Celle-ci, commune à tous les animaux, les menant à rechercher leur intérêt sous la forme du plaisir et à fuir les sources de douleur.

carence du système de Bentham. La seconde, complémentaire, est la régulation de ses actions portant vers l'extérieur, qui serait tout à la fois restrictive et imparfaite sans la première. En effet, comment pouvons-nous juger la manière dont une action va affecter jusqu'aux intérêts matériels de notre propre personne ou des autres, si nous ne prenons pas en compte dans notre interrogation son influence sur la régulation de nos, ou de leurs, affects et désirs ? »²²³

Par ailleurs, Mill pose souvent le « caractère » comme une composante avec laquelle tout individu doit composer, et même, quelque chose qu'il doit chercher à exprimer et à cultiver : chaque individu aurait donc une « patte » psychologique ou physiologique le distinguant des autres individus. Mill semble répondre là à un paradoxe particulièrement exalté dans la période contemporaine, qui a tendance à considérer que « tout est construit » tout en ne cessant de vanter la « différence » et en exhortant les individus à « être eux-mêmes ». Notre auteur semble à première vue tenir une position tout aussi ambiguë mais sa position peut être expliquée ainsi : il croit fermement en l'unicité de chaque individu et dans la présence en chacun d'une sorte de « trempe » qui lui est propre, faite de (pré)dispositions physiques, physiologiques ou innées, qu'il appelle « tempérament », c'est-à-dire un certain mélange de sensibilité et d'humeurs habituelles même si elles tolèrent des altérations ; mais il a une conscience aiguë de l'influence du milieu et de l'éducation sous toutes ses formes sur le « naturel » ainsi considéré, et tient en particulier en grande importance les effets de l'éducation précoce (ou plus tardive) sur ces prédispositions. Il en va ainsi dans sa propre expérience : son éducation utilitaire et disciplinée lui a certes inculqué une vaste quantité de connaissances et d'appétits érudits, qui étaient vraisemblablement en accord avec une partie de sa « nature », entendue comme ensemble de capacités et de potentiels cérébraux et intellectuels, tout en contribuant à renforcer, par l'entraînement et la stimulation, lesdites facultés – Mill relate ainsi une enfance plutôt heureuse, flattant sa soif à la fois spontanée et

223 CW:10, pp.97-98 :

« [...] Bentham's idea of the world is that of a collection of persons pursuing each his separate interest or pleasure, [...]

It will do nothing for the conduct of the individual, beyond prescribing some of the more obvious dictates of worldly prudence, and outward probity and beneficence. There is no need to expatiate on the deficiencies of a system of ethics which does not pretend to aid individuals in the formation of their own character; which recognises no such wish as that of self-culture, we may even say no such power, as existing in human nature; and if it did recognise, could furnish little assistance to that great duty, because it overlooks the existence of about half of the whole number of mental feelings which human beings are capable of, including all those of which the direct objects are states of their own mind.

Morality consists of two parts. One of these is self-education; the training, by the human being himself, of his affections and will. That department is a blank in Bentham's system. The other and coequal part, the regulation of his outward actions, must be altogether halting and imperfect without the first; for how can we judge in what manner many an action will affect even the worldly interests of ourselves or others, unless we take in, as part of the question, its influence on the regulation of our, or their, affections and desires? »

entretenu de savoir. En revanche, cette éducation, si elle a fortifié une disposition présente en lui dès son plus jeune âge sous forme d'*aptitudes* notamment dans le domaine intellectuel, n'a pas réussi à réduire à néant une autre composante intrinsèque de sa « nature », un autre potentiel qui ne demandait qu'à s'exprimer et qui, faute d'expression, s'est manifesté sous la forme d'une dépression : sa sensibilité et son aspiration à quelque chose comme de la « tendresse ».

Il existe donc bien un naturel puisqu'il existe quelque chose qui « revient au galop » malgré les efforts de « compression » qu'il peut subir (selon le terme qu'emploiera Mill au sujet de l'éducation réservée aux femmes). Le même mécanisme sera identifié dans les propos où Mill dénoncera la « compression forcée » des impulsions spontanées des femmes pour les rendre conformes, par l'artifice, à leur nature alléguée (et ce, à des fins de domination), révélant par-là même l'imposture de leur éducation et la présence en elle d'une « nature » différente de celle qui leur est artificiellement attribuée²²⁴.

Le « tempérament » serait donc d'ordre physiologique et en grande partie spontané ou inné, en tout cas hors du champ de la volonté individuelle. Par les goûts, aptitudes particulières et appétits qu'il suscite chez l'individu, il oriente en partie son « caractère », qui se fortifie en tant que tel par une adhésion délibérée à ce tempérament et le choix en conscience de laisser s'exprimer certains traits que l'on trouve caractéristiques et nobles dans sa personnalité. Une part de *travail sur soi*, subséquent à une *prise de conscience* de ses prédispositions, est donc requise, soutient Mill dans *De la liberté* :

*« Ce n'est pas en rabotant jusqu'à l'uniformité tout ce qui est individuel dans les individus, mais en le cultivant et en le mettant en avant dans les limites imposées par les droits et les intérêts des autres, que les êtres humains deviendront un noble et bel objet de contemplation. [...] De même, on ne peut se dispenser d'exercer beaucoup de compression sur les spécimens les plus vigoureux de la nature humaine afin de les empêcher d'empiéter sur les droits des autres ; mais on en trouvera une ample compensation du point de vue du développement humain dans son ensemble. [...] Et même en lui-même [l'humain vigoureux ainsi « comprimé »], ce sera compensé par le meilleur développement de la dimension sociale de sa nature, rendue possible par les restrictions exercées sur sa dimension égoïste. Être maintenu dans les voies de la justice pour le bien des autres développe les sentiments et les aptitudes qui ont le bien d'autrui pour objet. »*²²⁵

224 Voir II. 2.

225 CW:18, p.266 (nous soulignons) :

Le choix et la sélection des caractéristiques n'est donc pas absent, et cela aide à comprendre comment l'individu peut se définir « lui-même », notamment comme « original », c'est-à-dire comment il peut se construire *activement* et en tenant compte d'autrui au-delà des fluctuations qui l'affectent et qu'il reçoit *passivement*, qui plus est sous le signe du changement. Car on remarquera que Mill a pleinement conscience de la nature changeante des humeurs et des opinions individuelles, et se situe par-là, avec une position d'observateur moraliste, dans la tradition de la philosophie des passions (explorée avant lui, notamment, par David Hume). En témoigne entre autres sa lettre du 24 mai 1832 à John Sterling :

« Il me semble qu'il y a une grande signification à l'écriture de lettres, et que celle-ci diffère des relations quotidiennes de la même manière que le genre dramatique diffère de l'épopée ou du roman. C'est la vie de l'homme, et par-dessus tout la pièce maîtresse de sa vie, sa vie intérieure, non pas déployée progressivement sans heurt ou sans transition soudaine, mais montrée dans une série de scènes détachées, prises à des intervalles considérables les unes des autres, illustrant de complets retournements de situation ou de sentiment, abstraction faite du processus par lequel ces retournements ont eu lieu ; permettant ainsi un aperçu ou une vue partielle du grand fleuve de la vie à tel ou tel point, et laissant l'imagination se figurer en elle-même comme elle peut ce que doit en être le flot ou une portion plus vaste à mesure qu'il serpente en suivant son cours à travers des forêts et des bois touffus et impénétrables. Et nous ne pouvons savoir que cela : que quel que soit le cours de ce fleuve à travers l'immensité, il existe bien un cours, un cours continu, qui peut-être a été opportunément observé et découvert par quelqu'un, mais qui est bien trop certainement voué à demeurer inconnu de nous pour jamais. »²²⁶

« It is not by wearing down into uniformity all that is individual in themselves, but by cultivating it and calling it forth, within the limits imposed by the rights and interests of others, that human beings become a noble and beautiful object of contemplation; [...] As much compression as is necessary to prevent the stronger specimens of human nature from encroaching on the rights of others, cannot be dispensed with; but for this there is ample compensation even in the point of view of human development. [...] And even to himself there is a full equivalent in the better development of the social part of his nature, rendered possible by the restraint put upon the selfish part. To be held to rigid rules of justice for the sake of others, develops the feelings and capacities which have the good of others for their object »

226 CW:12, pp.98-99 :

« It seems to me that there is a very great significance in letter-writing, and that it differs from daily intercourse as the dramatic [99] differs from the epic or narrative. It is the life of man, and above all the chief part of his life, his inner life, not gradually unfolded without break or sudden transition [...]; but exhibited in a series of detached scenes, taken at considerable intervals from one another, shewing the completed change of position or feeling, without the process by which it was effected; affording a glimpse or partial view of the mighty river of life at some few points, and leaving the imagination to trace to itself such figure or scheme as it can of the course of the stream in that far larger portion of

La position de Mill, là encore, ne peut être facilement située sur le spectre idéologique : c'est une position davantage lyrique, d'une part, et d'autre part scientifique, qui scrute les mécanismes humains à l'échelle sociale (à travers la sociologie naissante, qu'il découvre chez Comte et admire chez Tocqueville) comme à l'échelle individuelle (à travers une « éthologie » ou « science du caractère » qu'il appelle de ses vœux mais dont il constate l'inexistence²²⁷). Il cherche à combiner les avancées « objectives » des sciences naturelles (biologie) et des proto-sciences de l'homme (anthropologie, ethnologie, sociologie) avec un agnosticisme prudent sur l'essence ultime de l'homme lorsqu'il s'agit de fonder sa philosophie pratique. Sa défense de l'émancipation des femmes est un exemple paradigmatique de sa méthode consistant à revendiquer l'incertitude quant aux « essences » des différentes composantes de l'humanité (en l'occurrence, ses deux moitiés sexuées) tout en présupposant une commune « nature humaine » qui serait la sensibilité, le libre-arbitre et la vocation à la liberté comme autonomie²²⁸.

L'anthropologie et l'ontologie latentes de Mill sont donc complexes et, malgré sa sensibilité romantique, ne le placent pas tant dans les rangs du conservatisme que dans celui d'un libéralisme prioritairement soucieux de laisser les individus libres de leur développement personnel et de leur consentement aux normes culturelles, en adéquation avec leurs spécificités personnelles mais sans renier la part de l'éducation et des influences. En tant qu'il voit chaque individu comme un ensemble de « potentiels », Mill destine plutôt à sa conception de l'homme des corollaires moraux et politiques de nature libérale, quand bien même son libéralisme serait exigeant et plaiderait pour une éducation inspirée d'idéaux « classiques ».

Toutefois, il est à noter que même si la « nature humaine » se manifeste majoritairement sous l'aspect d'un potentiel, dont il revient alors à l'éducation d'activer ou d'orienter certaines caractéristiques, il demeure de l'ordre du fait que les différences de constitution biologiques, physiques, physiologiques et psychiques entre les individus instaurent *de fait* entre eux des inégalités, physiques ou intellectuelles, mais également des inégalités de potentiel et des inégalités de potentiel de potentiel, c'est-à-dire des inégalités dans les efforts qu'il faudrait déployer pour leur faire atteindre un certain niveau de développement (les « facilités » et aptitudes sont, pour Mill, nettement différenciées d'un individu à l'autre, comme l'est la santé, la volonté ou le charisme, etc.). Les hommes sont donc, par nature, tous différents et tous

space where it winds its way through thickets or impenetrable forests and is invisible: this alone being known to us, that whatever may have been its course through the wilderness, it has had some course, & that a continuous one, & which might by human opportunity have been watched and discovered, though to us, too probably, destined to be for ever unknown. »

227 Voir sa *Logique*, livre VI, chap. 5 (CW:8, p.861 et suiv.).

228 Voir II.2.2.

inégaux en termes de capacités (potentielles) comme des facultés (avérées). Si la société doit en prendre acte, ce n'est pas pour autant qu'elle doit renoncer à essayer de compenser certaines inégalités lorsque celles-ci semblent incompatibles avec l'harmonie ou une homogénéité minimales, ou encore lorsque celles-ci semblent relever de l'injustice la plus criante : le principe d'utilité demande alors que l'artifice *rectifie* les inégalités de nature. Mais il convient également parfois qu'elle se contente de *reconnaître* les « natures » supérieures et que, notamment dans le domaine politique, elle accorde une suprématie à ceux qui se posent en *aristoi*.

I.1.4 Aspects élitistes de la doctrine millienne de l'éducation : un élitisme conservateur ?

Cela nous amène à considérer la teneur particulière de l'élitisme qui est souvent imputé à la philosophie de John Stuart Mill, tant du fait de son contenu qu'en référence à la biographie de son auteur. Cet « élitisme » le fait paraître à plusieurs égards « conservateur », et nous avons déjà souligné que Mill emploie lui-même l'expression pour désigner un projet politique qui n'est pas réellement conservateur – ni au sens politicien Tory, comme il le remarque lui-même, ni au sens étymologique, pour une quelconque « conservation » de l'existant – mais bien seulement *élitiste* : le « plan Hare »²²⁹.

« Élitisme » et « conservatisme » entretiennent donc des liens dans la pensée même de l'auteur, en vertu de l'idée préalablement mentionnée, selon laquelle une certaine forme de nature²³⁰, ou d'idéal de congruence « organique »²³¹, oriente ou devrait spontanément orienter les sociétés vers le *leadership* des plus aptes. Voyons tout d'abord en quoi Mill peut être vu comme élitiste avant de considérer si cet élitisme est, ou non, véritablement conservateur.

I.1.4.1 La gradation des plaisirs et l'individu d'élite

Un premier champ de déploiement de l'élitisme prêté à Mill est l'individualité elle-même : en ce sens, comme l'ont remarqué de nombreux commentateurs, Mill infléchit bien l'utilitarisme benthamien et notamment sa conception du plaisir²³², en en faisant la pierre de touche de la supériorité de certains caractères sur d'autres (que cette supériorité provienne

229 Nous détaillons les dispositions de ce « plan » de réforme du gouvernement représentatif en III.3.

230 Voir la section précédente.

231 Voir I.1.2.

232 Mill revendique précocement cette critique de Bentham, qu'il juge « simpliste », comme l'atteste son essai de 1838 (CW : 10, pp.95-96) :

d'une prédisposition du « tempérament » ou doive tout, ou presque, à l'éducation reçue). Détaillons rapidement la conception millienne du plaisir pour comprendre en quoi l'utilitarisme tel qu'il le conçoit fait nécessairement signe vers une forme d'élitisme.

Le plaisir est, selon la définition commune, une sensation de satisfaction, limitée dans le temps, procurant plus ou moins durablement une forme de bien-être dans la mesure où elle répond à un besoin ou à un désir, ne serait-ce que celui, universel, de l'absence ou la cessation de la peine. Mill déplore que cette forme triviale de plaisir (dont on sait aujourd'hui qu'elle est mesurable et reproductible scientifiquement et dépend simplement d'une certaine décharge hormonale dans le corps et le cerveau de celui qui le ressent) soit souvent assimilée à tort par le public à celui dont il est réellement question dans la « doctrine utilitaire ». En effet, rien ne peut distinguer *a priori* le plaisir ainsi défini de celui des « pourceaux d'Épicure », caricaturés depuis l'essor de la pensée épicurienne antique, qui recherchent la satisfaction comme gratification physico-chimique, quelle qu'en soit la teneur voire la bassesse. C'est également cette indistinction que Mill reproche à Bentham, et il enrichit la théorie de ce dernier de considérations morales qui rapprochent alors davantage le « plaisir » qu'il promet des définitions plus traditionnelles du « bien » ou de la « vertu ». La conception millienne du

« Ce n'est pas seulement la part morale de l'homme, au sens strict – savoir, le désir de perfection ou la perception d'une conscience à même de nous approuver ou de nous réprover – qu'il néglige, mais encore il ne reconnaît qu'à peine la poursuite de quelque autre idéal, en tant que tel, comme une fin existant de fait dans la nature humaine. Le sens de l'honneur, ou la dignité personnelle – ce sentiment d'exaltation ou de dégradation de sa propre personne qui ne dépend pas de l'opinion des autres, voire s'oppose à celle-ci – ; l'amour de la beauté, la passion de l'artiste ; l'amour de l'ordre, de la congruence, de la cohérence de toutes choses, de leur conformité à leur but ; l'amour du pouvoir, non dans sa forme étriquée du pouvoir sur les autres êtres humains, mais du pouvoir en général, celui de concrétiser nos désirs ; l'amour de l'action, la soif de mouvement et d'activité, principe qui n'est pas de moindre influence que son contraire, l'amour du confort, dans la vie des hommes... Il ne considère aucune de ces puissantes composantes de la nature humaine digne de figurer au nombre des « Motifs de l'action », et bien que l'on puisse certainement éventuellement trouver quelque mention de l'une d'entre elles si l'on scrute le moindre recoin des écrits de Bentham, une chose est sûre : nulles conclusions ne sont jamais tirées de ces mentions. L'Homme, entité complexe s'il en est, est réduit à quelque chose de très simple dans sa pensée. Même en ce qui concerne l'empathie, ses concessions ne poussent jamais jusqu'aux formes complexes de ce sentiment, comme l'amour de l'amour, le besoin d'un support empathique ou les objets d'admiration et de révérence. »

(« Nor is it only the moral part of man's nature, in the strict sense of the term—the desire of perfection, or the feeling of an approving or of an accusing conscience—that he overlooks; he but faintly recognises, as a fact in human nature, the pursuit of any other ideal end for its own sake. The sense of honour, and personal dignity—that feeling of personal exaltation and degradation which acts independently of other people's opinion, or even in defiance of it; the love of beauty, the passion of the artist; the love of order, of congruity, of consistency in all things, and conformity to their end; the love of power, not in the limited form of power over other human beings, but abstract power, the power of making our volitions effectual; the love of action, the thirst for movement and activity, a principle scarcely of less influence in human life than its opposite, the love of ease:—None of these powerful constituents of human nature are thought worthy of a place among the "Springs of Action;" and though there is possibly no one of them of the existence of which an acknowledgment might not be found in some corner of Bentham's writings, no conclusions are ever founded on the acknowledgment. Man, that most complex being, is a very simple one in his eyes. Even under the head of sympathy, his recognition does not extend to the more complex forms of the feeling—the love of loving, the need of a sympathising support, or of objects of admiration and reverence.»)

plaisir ou, plus largement, du bonheur ou de l'utilité, se fonde sur une conception de l'homme non comme animal seulement sensitif ou souffrant comme chez son prédécesseur, mais encore et surtout comme être pensant, doué d'une conscience morale et susceptible de « perfectibilité indéfinie ».

Dans cette perspective, le plaisir devient une catégorie globale de satisfactions qui englobent plusieurs types de plaisirs à différencier. Ceux-ci peuvent en effet être de plusieurs natures, les plaisirs de la chair ou de la matière, par exemple, s'opposant aux plaisirs de l'esprit, dans une perspective néo-platonicienne. Le plaisir à proprement parler, le plaisir « bon », n'est alors pas une simple satisfaction primaire des besoins et des désirs quels qu'ils soient : c'est un objectif d'agrément et de bienfait qui se décline du plus vil (c'est-à-dire, commun à l'homme et aux autres animaux, ou à un homme moralement « dépravé », pouvant se retourner contre le principe de plaisir couramment recherché : ce que l'on nomme perversité) au plus noble (c'est-à-dire le plus proprement humain), en passant par les plaisirs du confort qui sont certes humains mais, parce qu'ils sont assez accessibles et immédiats, et qu'en s'en lasse rapidement, sont peu gratifiants. Aux yeux de Mill, seuls les types de plaisirs les plus nobles peuvent servir à définir et à atteindre l'utilité ou le bonheur : ce sont ceux qui, pour être atteints, requièrent l'exercice par chaque individu de ses facultés les plus « élevées » ou les plus « nobles », autrement dit les plus exclusivement humaines, comme la faculté de raisonner, le jugement esthétique, l'élévation morale comme faculté de haute estime de soi indépendante de la reconnaissance d'autrui²³³... Ces facultés sont supposées procurer des satisfactions ardues, parfois différées, mais à ce titre bien plus profondes ou intenses et plus durables que les satisfactions physiques.

Ainsi, le plaisir que le calcul de l'utilité prend en compte et qu'il s'agit, pour chaque individu comme pour une société, de maximiser dans la perspective utilitariste, et un plaisir majoritairement d'ordre intellectuel ou spirituel, mobilisant les facultés élevées de l'homme dans une quête indéfinie de liberté ou de pouvoir au sens « abstrait » que Mill lui assigne²³⁴ : ne dépendre que de soi, être satisfait de sa grandeur d'âme, *être autonome* et *s'estimer*. Ce plaisir supérieur peut passer outre des insatisfactions inférieures, à l'instar de la sagesse dans les philosophies stoïcienne et épicurienne classiques : on peut alors s'imaginer être heureux tant que l'on jouit de sa liberté de conscience, d'opinion et d'expression et que l'on profite de la contemplation de belles œuvres ou d'une conversation riche en belles idées, quand bien

233 Voir note 232, page précédente : le sentiment intime de « dégradation » ou d'« exaltation » qui ne dépend pas de l'opinion extérieure.

234 Voir *ibid.*, note 232 : « *abstract power* », autrement la puissance qui est en soi, ou le pouvoir d'exercer sa liberté, entendue comme libre volonté (ou libre-arbitre).

même on serait atteint d'une grave maladie ou temporairement sujet à des restrictions de son confort matériel ou à des revers de fortune.

Dans une sorte de prolongation de la pensée épicurienne telle que son instigateur l'exposait dans la *Lettre à Ménécée*, Mill propose ainsi ce qu'il est courant d'appeler une « gradation » des plaisirs, qui se résume communément par l'adage : « mieux vaut être un être humain insatisfait qu'un porc satisfait ». Celui-ci rappelle, s'il en était besoin, la différence entre le plaisir entendu comme satisfaction primaire, bestiale, et le plaisir proprement humain dont la maximisation constitue le bonheur. En particulier, dans le deuxième chapitre de *L'Utilitarisme* (MILL (1861B)), l'auteur s'emploie à revenir sur les préjugés fautifs qui obscurcissent son éthique de l'utilité : on imagine qu'il répond là en particulier à Carlyle, qui a qualifié l'utilitarisme de « *pig's philosophy* ».

Ce faisant, il rejette toute accusation de « réductionnisme » ou de « matérialisme » sur les détracteurs mêmes de sa doctrine : si ceux-ci considèrent que la recherche du bonheur est une philosophie de pourceaux, c'est que ce sont eux-mêmes qui comprennent implicitement le seul « bonheur » possible comme une satisfaction basement matérielle ! Le réductionnisme est donc de leur côté. Au contraire, pour l'utilitarisme millien, le plaisir d'une « bête » ne peut en aucun cas satisfaire la recherche humaine du bonheur qui requiert *par définition* l'exercice et la satisfaction de facultés distinctives. Même en buvant la ciguë, Socrate pouvait s'estimer plus heureux que celui qui quitterait une longue vie banale, platement confortable (ou au contraire, « éclatée » dans la débauche) et sans vertu.

Les plaisirs peuvent donc être classés d'abord selon une logique dualiste héritée du platonisme – plaisirs du corps contre plaisirs de l'esprit – puis, au sein de chaque catégorie, selon une hiérarchie dont le critère principal est l'expérience commune (c'est-à-dire habituelle), ou possible (c'est-à-dire théorique) : un plaisir est jugé plus désirable qu'un autre si les individus qui ont expérimenté, ou qui auraient la *faculté* d'expérimenter les deux, accordent généralement leur préférence au premier²³⁵. Or, soutient Mill, il s'avère que les

235 Ce raisonnement est lui aussi inspiré de Platon, puisque ce dernier présentait une argumentation similaire dans *République*, IX, 645-651 (voir ci-dessous la traduction de Robert Baccou, abrégée par nos soins) :

« [...] il y a trois principales classes d'hommes, le philosophe, l'ambitieux, l'intéressé [...] et trois espèces de plaisirs analogues à chacun de ces caractères.

- En effet.

Maintenant, tu sais bien que si tu demandais à tour de rôle à chacun de ces trois hommes quelle est la vie la plus agréable, chacun vanterait surtout la sienne. L'homme intéressé dira qu'en comparaison du gain le plaisir des honneurs et de la science n'est rien, à moins qu'on n'en fasse de l'argent. [...] Et l'ambitieux ? Ne tient-il pas le plaisir d'amasser pour vulgaire, et celui de connaître, quand il ne rapporte point d'honneur, pour simple fumée et frivolité ?

- Il en est ainsi, dit-il.

Quant au philosophe, quel cas fait-il, selon nous, des autres plaisirs en comparaison de celui qui consiste à connaître la vérité telle qu'elle est, et du plaisir semblable dont il jouit toujours en apprenant ? [...] Maintenant, repris-je, puisque nous discutons des plaisirs et de la vie même de chacun de ces trois hommes, non pour savoir quelle est la plus honnête ou la plus malhonnête, la pire ou la

plaisirs les plus désirables sont ceux qui mobilisent les facultés les plus élevées, car ils procurent une jouissance supérieure, plus rare et plus durable que celle des plaisirs matériels. Nulle personne intelligente, par exemple, même régulièrement torturée par des dilemmes ou déçue par certains aspects de la réalité, ne souhaiterait renoncer à ses facultés pour devenir un « imbécile heureux » et se complaire dans ce qui lui apparaît alors comme un divertissement bon marché. Le contentement de l'esprit par l'instruction, la jouissance profonde, de l'ordre de la béatitude (au sens que Descartes en particulier a donné à ce mot²³⁶), que procurent les

meilleure, mais bien la plus agréable et la plus exempte de peine, comment reconnaître quel est celui d'entre eux qui dit le plus vrai?

- Je ne puis répondre.

Eh bien ! examine la chose de la manière que voici. Quelles sont les qualités requises pour bien juger? N'est-ce pas l'expérience, la sagesse et le raisonnement? Existe-t-il de meilleurs critères que ceux-là?

- Comment serait-ce possible?

Examine donc. Lequel de ces trois hommes a le plus d'expérience de tous les plaisirs dont nous venons de parler ? Crois-tu que l'homme intéressé, s'il s'appliquait à connaître ce qu'est la vérité en soi, aurait plus d'expérience du plaisir de la science que le philosophe du plaisir du gain ?

- Il s'en faut de beaucoup, répondit-il ; car enfin c'est une nécessité pour le philosophe de goûter dès l'enfance les autres plaisirs, au lieu que pour l'homme intéressé, s'il s'applique à connaître la nature des essences, ce n'est pas une nécessité qu'il goûte toute la douceur de ce plaisir et qu'il en acquière l'expérience ; bien plus, prêt-il la chose à cœur, ce ne lui serait point aisé.

Ainsi, le philosophe l'emporte de beaucoup sur l'homme intéressé par l'expérience qu'il a de ces deux sortes de plaisirs. [...] Et que dire de l'ambitieux ? Le philosophe a-t-il moins l'expérience du plaisir attaché aux honneurs que l'ambitieux du plaisir qui accompagne la sagesse?

- L'honneur, répondit-il, revient à chacun d'eux s'il atteint le but qu'il se propose - car le riche, le brave et le sage sont honorés par la multitude -, de sorte qu'ils connaissent tous par expérience la nature du plaisir attaché aux honneurs. Mais le plaisir que procure la contemplation de l'être, aucun autre que le philosophe ne le peut goûter.

Par conséquent, repris-je, sous le rapport de l'expérience, c'est lui qui juge le mieux des trois. [...] Mais l'instrument qui est nécessaire pour juger n'appartient point à l'homme intéressé, ni à l'ambitieux, mais bien au philosophe. [...]

- Il est nécessaire, dit-il, que les louanges du philosophe et de l'ami de la raison soient les plus vraies. Ainsi, des trois plaisirs en question, celui de cet élément de l'âme par lequel nous connaissons est le plus agréable, et l'homme en qui cet élément commande a la vie la plus douce. »

236 Dans sa lettre à Élisabeth de Bohême en date du 4 août 1645, Descartes écrit en effet :

« Il [Sénèque] dit fort bien, au commencement, que vivere omnes beate volunt, sed ad pervidendum quid sit quod beatam vitam efficiat, caligant. Mais il est besoin de savoir ce que c'est que vivre beate ; je dirais en français vivre heureusement, sinon qu'il y a de la différence entre l'heur et la béatitude, en ce que l'heur ne dépend que des choses qui sont hors de nous, d'où vient que ceux-là sont estimés plus heureux que sages, auxquels il est arrivé quelque bien qu'ils ne sont point procurés, au lieu que la béatitude consiste, ce me semble, en un parfait contentement d'esprit et une satisfaction intérieure, que n'ont pas ordinairement ceux qui sont les plus favorisés de la fortune, et que les sages acquièrent sans elle. Ainsi vivre beate, vivre en béatitude, ce n'est autre chose qu'avoir l'esprit parfaitement content et satisfait.

Considérant, après cela, ce que c'est quod beatam vitam efficiat, c'est à dire quelles sont les choses qui nous peuvent donner ce souverain contentement, je remarque qu'il y en a de deux sortes : à savoir, de celles qui dépendent de nous, comme la vertu et la sagesse, et de celles qui n'en dépendent point, comme les honneurs, les richesses et la santé. Car il est certain qu'un homme bien né, qui n'est point malade, qui ne manque de rien, et qui avec cela est aussi sage et aussi vertueux qu'un autre qui est pauvre, malsain et contrefait, peut jouir d'un plus parfait contentement que lui. Toutefois comme un petit vaisseau peut être aussi plein qu'un plus grand, encore qu'il contienne moins de liqueur, ainsi, prenant le contentement d'un chacun pour la plénitude et l'accomplissement de ses désirs réglés selon la raison, je ne doute point que les plus pauvres et les plus disgraciés de la fortune ou de la nature ne puissent être entièrement contents et satisfaits, aussi bien que les autres, encore qu'ils ne jouissent pas

sentiments nobles et ne dépendant que de soi, la congruence à soi-même et l'accord avec sa conscience (par le biais de la « vertu »), et enfin, quelque chose que l'on pourrait appeler contentement de soi, sont bien trop précieux :

« Il est indiscutable que l'être dont les capacités de réjouissance sont de bas étage, a les meilleures chances de les satisfaire pleinement ; et un être pourvu de hautes exigences va toujours avoir l'impression que, quel que soit le bonheur qu'il vise, ce dernier demeurera toujours imparfait. Mais il peut apprendre à supporter ces imperfections, si elles peuvent être supportables ; et elles ne lui feront pas envier celui qui est inconscient de ces imperfections par cela même qu'il est incapable d'appréhender le bien que ces imperfections entachent. Il vaut mieux être un humain insatisfait qu'un porc satisfait ; il vaut mieux être Socrate insatisfait qu'un imbécile satisfait. Et si l'imbécile ou le porc ont une opinion différente, c'est seulement parce qu'ils ne connaissent que leur facette de la question. L'autre parti, lui, est à même d'en connaître les deux facettes. »²³⁷

Cette jouissance de son intégrité intellectuelle, sentimentale et morale, quels que soient les revers de fortune ou les aléas du bien-être matériel, est la composante la plus fondamentale du bonheur humain : c'est le sens de la *dignité*²³⁸. Ces plaisirs nobles, « *pleasures* », s'opposent donc à la simple satisfaction matérielle, satiété, « *content* ». On aperçoit donc que la conception millienne du plaisir – et donc l'éthique qui s'ensuit – est intrinsèquement élitiste en tant qu'elle discrimine non seulement des qualités (et pas seulement des quantités) de satisfaction, mais suppose également des natures inégales entre les individus, rendant certaines personnes « aptes » à plusieurs types de plaisirs, notamment les plaisirs supérieurs, tandis que d'autres y resteront inaptes.

La gradation des plaisirs ainsi proposée a cependant ceci de fallacieux qu'elle suppose *in fine* le critère de valeur qu'elle voudrait illustrer : les plaisirs supérieurs sont ceux qu'apprécient les êtres capables de ressentir différents types de plaisirs, et que ces êtres vont

tant de biens. Et ce n'est que cette sorte de contentement, de laquelle il est ici question ; car puisque l'autre n'est aucunement en notre pouvoir, la recherche en serait superflue. »

237 CW:10, p.212 :

« It is indisputable that the being whose capacities of enjoyment are low, has the greatest chance of having them fully satisfied; and a highly-endowed being will always feel that any happiness which he can look for, as the world is constituted, is imperfect. But he can learn to bear its imperfections, if they are at all bearable; and they will not make him envy the being who is indeed unconscious of the imperfections, but only because he feels not at all the good which those imperfections qualify. It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied. And if the fool, or the pig, is of a different opinion, it is because they only know their own side of the question. The other party to the comparison knows both sides. »

238 Voir, à nouveau, l'idée de dignité dans l'essai sur Bentham, note 232, p.95.

trouver supérieurs ; du fait même que ces êtres sont capables des plaisirs supérieurs, ils vont être tenus pour supérieurs. On voit ici qu'il faut donc déjà tenir pour acquise une certaine conception de la « supériorité », sans quoi tous les êtres éprouvant un plaisir pourront revendiquer le fait que celui qu'ils ressentent est supérieur et que s'ils ignorent ou négligent l'autre, c'est qu'il n'est pas digne de leur intérêt²³⁹. Ainsi, si un érudit préfère lire un ouvrage à déguster un mets – si tant est qu'il lui faille choisir entre les deux –, il dira que le plaisir intellectuel est supérieur, car plus profond ou plus durable, que le plaisir gustatif, et sera ce faisant en accord avec Mill. Mais une personne ordinaire sera peut-être en mesure de lire et d'apprécier dans une certaine mesure ledit ouvrage, tout en accordant sa préférence au plaisir des sens que lui procure le plat, à la gastronomie en général, ou à la facilité d'accès du plaisir corporel, le plaisir intellectuel lui demandant un temps ou un effort qui lui coûtent trop. Ayant goûté les deux, il proposera alors un verdict en contradiction avec l'évaluation millienne tout en remplissant cependant formellement les conditions de l'évaluation « objective » (et Mill ne pourra alors que lui objecter qu'il n'a pas été « suffisamment » capable d'apprécier le plaisir décrété supérieur de la lecture, sans pouvoir justifier ce jugement davantage qu'en présumant la supériorité qualitative des esprits à même de préférer la lecture à la gastronomie).

239 Ainsi de la revendication, dans toutes les sociétés, de la « Culture » au sens de corpus de représentations et de références valorisées par les classes dirigeantes ou tenues pour « supérieures », au titre même que ces dernières sont « cultivées » et à même d'appréhender des œuvres littéraires ou artistiques que les autres classes ne comprennent pas ou ne détiennent pas. Toutefois, on voit que ce cloisonnement peut être remis en cause dès lors que les classes tenues pour « inférieures » n'acceptent plus de se considérer elles-mêmes comme telles, et c'est ce à quoi les sociétés occidentales ont assisté à partir des années 1960 avec l'émergence de courants dits de « contre-culture » ou de « sous-culture » revendiquée. On a abouti aujourd'hui dans de nombreux pays à une remise en cause de leur « supériorité » (ou plutôt de son assomption décomplexée) par les élites traditionnelles elles-mêmes, qui abondent désormais dans le sens du « tout se vaut » et mettent sur un pied d'égalité la culture dite « classique » et les « cultures urbaines » par exemple, selon un argumentaire proche de celui que Mill expose ici, mais qui prend ses conclusions à contre-pied : certes, les « jeunes de banlieue » sont incapables de lire et de comprendre (et *a fortiori*, d'apprécier, au sens étymologique de « mesurer le prix » en plus de celui d'y prendre du plaisir) un poème de Baudelaire ou un drame de Victor Hugo, mais ils ont une « langue » à eux que « nous » ne comprenons pas, donc ils goûtent une satisfaction qui n'est pas inférieure, mais seulement différente et équivalente à la « nôtre » ; certes, ils ne reconnaissent aucun des personnages d'une Annonciation de la Renaissance italienne et trouvent au mieux que les tableaux classiques sont « trop mal dessinés », mais ils manient mieux que nous l'outil informatique et les filtres Instagram, preuve que notre culture n'est pas supérieure, mais au contraire dépassée, et à même de se voir confronter des contre-modèles émergents... Selon ce raisonnement, on voit bien que dès lors qu'aucune classe ou aucune frange « instruite » de la population n'est plus tenue *a priori* comme détentrice du monopole de la culture légitime, alors le critère de l'expérience vole en éclats et *toutes* les expériences, donc tous les goûts se valent. On pourra néanmoins objecter à ce relativisme que quoi qu'il en soit, un individu lettré est à même de comprendre l'argot des banlieues ou l'idiolecte des chansons de rap pour peu qu'il s'y intéresse quelque temps (de même qu'il peut apprendre des langues étrangères d'autant plus aisément qu'il maîtrise et comprend les structures communes de la langue, à commencer par la sienne, est aguerri à l'étymologie, a un sens logique développé, etc.), tandis que ceux qui en ont été exclusivement nourris demeurent incapables – presque cérébralement, scientifiquement parlant – d'accéder à la maîtrise de la grammaire et du vocabulaire des « lettrés » – ce qu'on nomme précisément *illettrisme*, et qui ne devrait pas sensément être érigé en vertu ou en culture digne de ce nom.

On ne peut donc tenir le critère de l'expérience proposé par Mill à l'appui de la « gradation des plaisirs » pour un critère probant et indubitable afin de juger ceux-ci ; pour preuve, de nombreux individus aux facultés intellectuelles indéniables optent pourtant régulièrement pour des plaisirs de nature « inférieure » voire pour les plaisirs de la transgression et de la dégradation, comme en témoigne le courant libertin à la fin du XVIII^e siècle, dont l'aristocrate Marquis de Sade est un exemple extrême. Il faut donc que le fondement de cette hiérarchie soit externe – et Mill semble là renouer avec un idéalisme traditionnel d'inspiration notamment platonicienne qui accorde la suprématie à l'ordre immatériel, l'ordre des idées, sur l'ordre de la matière et de la chair. Mill, à cet égard, est non seulement élitiste – puisqu'il distingue une échelle de valeur dans les satisfactions et suppose que seule une fraction de la population est capable d'en (re)connaître les plus hauts degrés, dessinant là bel et bien une « élite » eu égard aux satisfactions²⁴⁰ – mais encore assez conservateur puisqu'il emprunte son échelle de valeur aux traditions morales antérieures, qu'elles soient grecques antiques (en particulier platonicienne) ou judéo-chrétienne.

Dans le même sens, les connaissances et les références qui constituent la culture légitime aux yeux de Mill, et donc la source de la valeur intellectuelle sinon morale des individus d'élite, appartiennent dans leur ensemble à la tradition classique. Il n'a échappé à aucun lecteur que Mill fait notamment de l'inspiration socratique, et de la lecture de Platon (dans le texte), le socle de tous les apprentissages et la source de tous les référentiels de vertu, à une époque où faire de Platon la référence ultime de toute la pensée occidentale n'était pas encore un cliché²⁴¹. Cet attachement aux références les plus traditionnelles et les plus idéalistes de la culture européenne, bien que l'on doive souligner que ce sont les aspects les plus rationalistes et les plus subversifs de Platon qui séduisent le penseur utilitariste au rebours d'une lecture ésotérique et antimatérialiste du philosophe grec²⁴², se traduit particulièrement par le *cursus studiorum* qu'il appelle de ses vœux pour tout individu aspirant

240 Parallèlement à l'idée d'élite, nous pourrions aussi parler d'une certaine forme d'aristocratie. Voir notamment III.2.1., III.2.3. et III.3.3.

241 Voir notamment **GIORGINI (2009)** et **LOIZIDES (2013)**. Voir, chez Mill, son *Autobiography* (*op. cit.*) et son Allocution inaugurale à l'Université de St Andrews (CW:21, p.215 *et suiv.*).

242 Mill, en effet, défend avant tout le Platon disciple de Socrate et auteur des dialogues dits « socratiques », mettant en scène la maïeutique implacable du père de la pédagogie. Ainsi, comme le souligne entre autres **GIORGINI (2009)**, c'est le Platon en quête indéfinie de vérité, le Platon « chercheur », libre-penseur et porte-parole de Socrate et de ses interlocuteurs qui intéresse John Stuart Mill, dans sa volonté de refondre les *curricula* proposés dans l'Angleterre de son temps, et non l'auteur mystique ou autoritaire susceptible d'avoir influencé le christianisme néoplatonicien ou certains romantiques – encore moins l'auteur trop souvent confondu avec les sophistes en tant qu'agitateur radical sans crédit par les penseurs conservateurs victoriens (voir par exemple l'introduction de Mill à sa traduction du *Protagoras*, CW:11, p.43). Giorgini remarque que Mill semble même avoir pensé que Platon n'aurait pas réellement eu de philosophie identifiable (*op. cit.*, pp.7-8). Il se serait donc avant tout attaché à sa recherche désintéressée de la bonne foi intellectuelle et à l'éradication des biais logiques.

à la liberté de l'esprit, s'inspirant là de son propre parcours intellectuel²⁴³. Dans *l'Allocution devant l'Université de St Andrews*²⁴⁴, en particulier, il assigne aux études supérieures la mission d'élargir l'horizon des jeunes esprits afin de parachever la constitution de ladite élite, encourageant prioritairement la lecture en langue originale des *classics*. Selon lui, l'Université doit proposer la prolongation d'études généralistes et humanistes préalable à toute spécialisation professionnelle. À ce titre, les Humanités apparaissent aussi nécessaires que les rudiments de culture scientifique – à commencer par l'épistémologie et l'histoire des sciences, sans entrer dans le détail ou la technique de chaque discipline spécifique :

« La question de savoir si nous devrions plutôt enseigner les Humanités ou les sciences me paraît, je l'avoue, semblable à celle de savoir si les peintres devraient privilégier le dessin ou la couleur ou, pour utiliser une image plus familière, si un tailleur devrait faire plutôt des manteaux ou plutôt des pantalons. Je ne peux que répondre : mais pourquoi pas les deux ? Peut-on vraiment appeler éducation un cursus qui n'inclurait pas, à la fois, des lettres et des sciences ? Quand bien même on se contenterait de rappeler que l'éducation scientifique nous apprend à penser, et l'éducation littéraire à exprimer nos pensées, ne serait-il pas évident que nous avons besoin des deux ensemble ? Et celui qui manque de l'une ou de l'autre, n'est-il pas un rejeton de l'humanité atrophié, estropié et boiteux ? »

L'esprit humain doit donc tenir sur ses deux jambes : les lettres et les sciences. Seul un esprit formé au *logos* par les deux branches de la rationalité que sont la faculté de parler – donc de penser en concepts, de se nourrir de l'exposé de la pensée d'autrui et d'exprimer clairement le résultat de ses cogitations – et celle de calculer, observer et déduire logiquement peut prétendre à un exercice libre de son entendement, donc une formulation libre de ses goûts et de ses choix... donc un accès authentique aux plaisirs les plus gratifiants. Ceux qui sont privés – délibérément ou non – de ces deux mamelles de la pensées sont ainsi condamnés à demeurer à l'état d'esprits avortés, de « rejets de l'humanité atrophiés, estropiés et boiteux », tout juste bons et enclins, probablement, à rejoindre les pourceaux du troupeau d'Épicure. Nous remarquerons cependant dans la section suivante qu'à chaque instant, Mill se refuse à promouvoir les références bibliques et chrétiennes en général²⁴⁵ qui, si elles

243 Voir I.O.1.1. Mill a lui-même traduit et commenté neuf dialogues platoniciens. Voir CW:11.

244 *Op.cit.* Les extraits qui suivent sont présentés dans une traduction personnelle.

245 Mill valorise en effet la figure de Jésus de la même façon qu'il valorise celle de Socrate, comme deux esprits influents et honnêtes aux prises avec la duplicité intellectuelle et les ambiguïtés politiques de leur époque. Au-delà de sa reconnaissance de l'esprit exemplaire du Christ, il rejette néanmoins la quasi-totalité de la théologie, dénonçant la fausseté et la dangerosité de ces « dogmes morts » et de ceux qui s'attachent exclusivement à leur étude et à leur défense, ce qui va à l'encontre de nombreux enseignements de l'époque.

ressortissent pourtant aux Humanités, se retournent selon lui bien trop souvent contre l'Humanisme et sont bien trop dogmatiques et ascétiques pour contribuer au développement enthousiaste d'un esprit libre et orienté vers le bonheur.

Sur la base de cette hiérarchie des plaisirs, et donc des activités – les activités les moins matérielles et les plus mobilisatrices des facultés propres de l'homme, donc du *logos*²⁴⁶ –, l'individu est donc invité à se construire, librement mais en tenant compte de ces différents repères²⁴⁷. L'attachement millien à individualité, inspiré des romantiques et de Humboldt, implique également une norme de l'individualité, et l'individualité « épanouie » ou « originale » que vante Mill dans *De la liberté* n'est pas seulement un « élément du bien-être » : elle l'est en tant qu'adhésion à cette norme sous-jacente du bien-être qu'est en réalité *l'excellence*, telle que Mill la définit à travers les considérations précédemment étudiées. Les individus, afin d'être tenus pour « originaux » et non pour « marginaux » dans le lexique millien, sont donc sommés, idéalement, d'être excellents²⁴⁸.

Cette excellence n'obéit certes pas à un modèle unique – et c'est là que Mill est profondément libéral, comme nous le verrons par la suite²⁴⁹ – ; en particulier, elle n'obéit pas à un modèle religieux de contrition qui, aux yeux de Mill, constitue une aberration morale, non plus qu'à des codes chevaleresques qui n'auraient aucun fondement d'utilité²⁵⁰. La valeur est plurielle et la pluralité est en soi une valeur : nous y reviendrons en détail²⁵¹. Il n'en reste pas moins que l'idéal normatif de l'individualité comme *pleine exploitation de ses potentiels* et l'éducation au long cours qu'il préconise à cette fin, pour être finalement plus libéraux que conservateurs (même si Mill conserve des repères axiologiques classiques en les sécularisant), sont bel et bien *élitistes*. Nous verrons néanmoins en quoi cet élitisme demeure ouvert et ne consacre pas une classe ou un groupe particulier comme détenteurs de qualités ou de privilèges immuables, mais possède une dimension égalitaire dans sa relation à la notion de *potentiel*²⁵².

I.1.4.2 L'élite dans la société

246 On voit à nouveau combien est prégnante l'ontologie implicite de Mill précédemment retracée, qui assigne véritablement une « nature » intellectuelle et spirituelle à l'être humain.

247 Et il est précisément dans les attributions de l'élite de fournir lesdits repères, par influence implicite, au reste de la société, comme nous le détaillons dans la section suivante.

248 Voir aussi I.3.2.3.

249 Voir I.3.1.2. et III.2.1.2.

250 Voir la section suivante.

251 Voir I.3.2.2. et I.3.2.3.

252 Voir ci-après et III.2.1.

L'utilitarisme millien, qu'on le perçoive comme sécularisation et rationalisation syncrétique de doctrines du Bien antérieures ou au contraire comme réinsufflation d'un certain idéalisme moral dans la doctrine immanente de Bentham, propose donc comme fins de la vie humaine la recherche du bonheur sous les traits de la recherche de l'excellence entendue comme perfectionnement indéfini de son individualité et comme usage autonome de ses facultés intellectuelles et morales dans la recherche de biens non-rivaux – proche en cela d'éthiques de la « vertu » ou d'idéaux antiques de sagesse.

Aussi existe-t-il une homologie forte (sur laquelle nous aurons plusieurs fois l'occasion de revenir) entre les fins que Mill assigne à chaque individu et celles qu'il assigne à toute société donnée : l'un comme l'autre doivent tendre à la maximisation de l'utilité, soit la satisfaction des besoins ou désirs relatifs aux facultés qui leur sont les plus propres et les plus dignes. En ce sens, la culture et la distinction de l'excellence est également un but que le collectif doit se donner, et pour ce faire, les individus d'élite ont un rôle primordial à jouer. Nous verrons dans notre chapitre sur le libéralisme que le pluralisme en lui-même est souhaitable aux yeux de Mill²⁵³ mais il convient d'ores et déjà de souligner que si la diversité revêt en tant que telle un caractère bénéfique à ses yeux, il n'en demeure pas moins que le but ultime de celle-ci est l'émergence d'individus ou d'opinions qui se distinguent par leur degré de vérité (dans le cas des idées) ou de valeur (qu'il s'agisse de savoir, de jugement ou de charisme dans le cas des individus).

À proprement parler, et même s'il n'emploie guère ce mot, Mill compte donc sur la présence inévitable d'une élite, c'est-à-dire un corps *distingué* (au double sens de remarquable et de choisi), au sein de la société : la spécificité de sa pensée, la démarquant d'autres élitismes ou aristocratismes, a trait aux critères distinctifs et aux attributions de cette élite, qui diffèrent des délimitations habituelles (comme l'élite politique, définie *ex post* par le fait d'être dépositaire du pouvoir, ou l'élite censitaire, dépositaire du capital foncier ou financier, héréditaire ou non). Comme nous pouvions déjà le soupçonner à la lecture de la description de « l'individu d'élite », l'élite comme ensemble social se caractérise avant tout chez Mill par les individus qui la composent et doit être reconnue non en vertu de sa position d'éminence effective, uniquement relative à l'obéissance ou à la révérence d'autrui, non plus que pour son argent, mais bien par son éducation et sa faculté d'atteindre à un bonheur digne d'estime par les moyens de la culture intellectuelle et morale – autrement dit, une certaine forme de *vertu*, reconnue au moins par les personnes compétentes, et quel que soit son impact²⁵⁴.

253 Voir I.3.2.2. et I.3.2.3. : le pluralisme sert l'utilité générale comme l'utilité individuelle.

254 Ainsi, chez Mill, il faut qu'il y ait un corps d'individus vertueux, cultivés et originaux dans toute société, quand même son influence resterait implicite et quand même elle ne serait pas en position de pouvoir, mais au contraire persécutée. L'essentiel est que de tels individus existent et communiquent leurs idées, entre eux et au reste de la société autant que possible, afin de dynamiser l'ensemble de l'esprit public.

Outre le fait qu'elle est donc davantage l'agrégation des individus excellents mentionnés dans la section précédente qu'une classe ou qu'un corps social à proprement parler (puisque'elle n'a pas nécessairement de liens « organiques » internes et que sa reproduction est implicite, par l'éducation qu'elle promeut), elle se définit ensuite par les fonctions, pourrait-on même dire les « missions », qui lui incombent dès lors qu'elle se perçoit et se constitue plus explicitement comme telle²⁵⁵. Celles-ci sont de deux ordres : l'un proprement social, et on peut même dire moral, relatif à l'édification et à l'encadrement du reste de la société, de manière officielle ou souterraine ; l'autre est strictement politique, relatif à la participation au gouvernement. Ces deux ordres esquissent deux types de franges d'élite qui peuvent être subsumés sous le terme général au singulier.

La fonction sociale de l'élite selon Mill est avant tout une fonction d'entraînement intellectuel et moral du reste de la société. En cela, Mill conserve quelque chose d'un conservatisme aristocratique, aussi individualiste soit-il, dans la croyance en une certaine forme de « ruissellement » de la culture et des mœurs selon une logique appelée aujourd'hui *top-down* et perpétuant l'esprit des patronages anciens. De même que les aristocrates de l'Ancien régime, par les chaînes de dépendance et protection, avaient pour mission d'encadrer les pratiques, les rites et les références de leurs serfs et vassaux, de même l'esprit brillant ou profond du XIXe siècle démocratique a-t-il pour fonction d'édifier, autant que faire se peut, le reste de la société, par ses idées (relayées par la presse ou ses ouvrages imprimés) ou par l'exemplarité même de sa personne et de sa vie. En revanche, ce conservatisme est limité par son individualisme qui est bien plus justement libéral dans la revendication de deux points : la dissociation de l'excellence intellectuelle et morale de toute possession matérielle, héréditaire ou corporatiste, au rebours de la société de corps intermédiaires de la féodalité, de l'Ancien Régime et du début de siècle ; et la dissociation des individus « moteurs », d'autant plus valorisés qu'ils sont divers et originaux, des foyers traditionnels de la régulation morale, au premier chef desquels les Églises. Nous y reviendrons quand nous traiterons de la défense du « caractère » et de l'originalité individuels, portée notamment dans *On Liberty*, au service de l'utilité collective²⁵⁶. En résumé, il s'agit de faire croître des opinions éclairées et des pratiques vertueuses dignes d'inspirer – sans coercition – le reste de la société. On trouve là une image inversée mais paradoxalement similaire à l'idée orwellienne, ultérieure, de « *common decency* » d'Orwell au siècle suivant : il s'agit dans les deux cas de diffuser sans contrainte dans les mœurs, par l'exemple, « ce qui se fait » et « ce qui ne se fait pas » ;

255 Il y a en effet chez Mill l'idée d'une réflexivité et d'une responsabilité qui reviennent aux individus éminents : *de facto*, les individus exceptionnels bouleversent et influencent souvent leur entourage ; mais quand ce ne serait pas spontanément le cas, il serait de leur *devoir* moral de travailler à le faire, et de répandre leurs idées et leurs œuvres pour « fertiliser » l'esprit et le caractère du corps social.

256 Voir I.3.2. et I.3.4.

cependant Orwell espérera trouver les fondements de ce « sens commun » dans une forme de sagesse populaire non corrompue par les jeux de pouvoirs propres aux élites, tandis que Mill croit fermement que c'est aux plus instruits et aux mieux éduqués d'inspirer ces normes, et que celles-ci ne doivent pas être attendues des gens « d'en-bas ».

À nouveau, il convient bien de souligner que cette forme de l'élitisme demeure cependant ouverte et méritocratique, avec la mise en avant perpétuelle des idées de connaissance et de compétence – parce que c'est cela même qui manque aux plus pauvres comme à la nouvelle « aristocratie d'argent »²⁵⁷, tout aussi inculte dans ses pratiques entrepreneuriales ou commerciales capitalistes que le tout-venant du peuple dont elle est issue²⁵⁸. Pour résumer, la position de Mill au sujet du rôle des « éminences » intellectuelles et morales est au carrefour du conservatisme et du libéralisme : du conservatisme, elle adopte la croyance préalablement mentionnée dans le fait que le changement brutal est à proscrire, que tout progrès doit s'installer graduellement dans les mœurs puis dans les institutions par suite du changement des mentalités, et que c'est précisément à l'élite dans son sens le plus personnel – les classes cultivées, aimant la science, la sagesse et l'intérêt général –, de faire advenir implicitement ce changement de mentalités. Du libéralisme, elle adopte le *credo* individualiste, averse aux privilèges et aux corporatismes, garantissant la mobilité sociale au nom de critères d'excellence mesurables.

Toutefois, le rôle de l'élite ne s'arrête pas à l'exemplarité et à la culture chez John Stuart Mill : en lien avec ses théories sur le bon gouvernement, qui doit être représentatif comme on le verra en détail en III.3., il assigne aux individus les plus compétents une fonction politique. Puisque existent toujours, *de facto*, des élites, ne serait-ce qu'au sens réducteur de corps dirigeant élu, il convient que celles-ci coïncident avec des individus distingués pour leur sagesse, leur culture et leur sens de la vertu désintéressée. Dans cette démarche l'inspiration millienne est directement platonicienne. Il vise, dès ses écrits de jeunesse et notamment ses traductions de Platon, à rectifier la *doxa* de son temps sur la démocratie athénienne, contribuant aux prémices de ce qui constitue notre *doxa* actuelle à son sujet, à savoir qu'elle fut le berceau de la liberté politique et l'un des exemples les plus achevés de régimes libres avant les démocraties occidentales modernes.

En effet, à l'époque victorienne, il semble que la cité athénienne ait davantage été présentée, par les écrivains « Tory », comme une phase décadente où prospéraient les

257 Pour reprendre l'expression par laquelle Zola décrit les nouvelles fortunes françaises gravitant autour de Napoléon III.

258 C'est, pour Tocqueville comme pour Mill, le versant éminemment négatif de la nouvelle « mobilité sociale ».

ferments de tyrannie populiste sous couvert de liberté politique, l'exemple le plus flagrant de cette hypocrisie et de cette ambivalence résidant dans les sophistes. Contre les pourfendeurs de la démocratie athénienne et, partant, de la pensée politique de son principal philosophe, Mill soutient le travail de Grote qui publie de 1846 en 1856, en 12 volumes, une *History of Greece* en réaction à celle de William Mitford (elle-même en 10 volumes publiés de 1784 à 1810). Mill cite Grote dans son propre compte-rendu de l'ouvrage (*Grote's History of Greece*)²⁵⁹ :

« Parce que la plupart des lecteurs modernes ne peuvent souffrir la démocratie, ils sont accoutumés à appréhender le sentiment démocratique seulement dans ses manifestations les moins honorables – dans les caricatures d'Aristophane ou dans les lieux communs vide de sens des professeurs de rhétorique autoproclamés. Mais ce n'est pas de cette façon que la force, la sincérité, la valeur qui nous oblige dans le sentiment démocratique athénien doit être mesuré. »

Mill commente immédiatement ce point de vue qu'il soutient, à la fois en se posant en promoteur du « sentiment démocratique » et en mettant en exergue le rôle fondateur des « individus éminents » à l'origine de cette démocratie – insistant ainsi sur les origines *non populaires* d'un gouvernement garantissant la liberté du peuple :

« Dans l'organisation particulière, excellente, de sa propre démocratie, Athènes était redevable à une succession d'hommes éminents. Le premier d'entre eux est son honorable législateur : Solon [...], un homme dont les vertus personnelles anoblirent la cité sur laquelle il fut choisi pour légiférer [...] »²⁶⁰

Par ailleurs, c'est aussi à la tradition grecque, platonicienne (du moins dans la lecture particulière qu'il se fait de la *République*) que se rattache l'inspiration radical-utilitariste de Mill concernant la nécessité d'une élite dirigeante formellement ouverte et éduquée par les plus grands esprits du temps :

259 CW:11, p.326 :

« Because democracy happens to be unpalatable to most modern readers, they have been accustomed to look upon the sentiment here described only in its least honourable manifestations—in the caricatures of Aristophanes, or in the empty commonplaces of rhetorical declaimers. But it is not in this way that the force, the earnestness, or the binding value of democratical sentiment at Athens is to be measured. »

260 *Ibid.* :

« For the peculiar and excellent organization of her own democracy, Athens was indebted to a succession of eminent men. The earliest was her great legislator, Solon [...] a man whose personal virtue ennobled the city which he was chosen to legislate [...]. »

« *Le ou les législateurs platoniciens sont, comme nous l'avons déjà remarqué, non pas trouvés, mais fabriqués ; et le problème consistant à les fabriquer a été appréhendé par lui [Platon] dans toute sa grandeur et sa difficulté* ». ²⁶¹

GIORGINI (2009)²⁶² cite à ce propos **URBINATI (2002)** et souligne que ce rôle moteur assigné par Mill à l'élite intellectuelle dans la cité, à la fois dans la direction des affaires elles-mêmes et dans la direction de conscience (en d'autres termes, la formation) des autres dirigeants, s'inspire des écrits théoriques de Platon mais aussi du modèle historique de Périclès. Il y a donc quelque chose de conservateur, à mi-chemin entre la vision antique des grands législateurs ou des « philosophes-rois » et la pensée romantique promouvant les lettrés inspireurs de l'esprit d'une nation, dans la conception que Mill se fait d'une élite politique. Celle-ci est tout à fait personnifiée, individualisée : ce sont avant tout des « personnes éminentes », ponctuelles, uniques, qui impulsent un mouvement à tout un corps social, lequel ne vaut que par son aptitude à « prendre le pli », à « accoutumer son caractère » à l'esprit des lois ou des mesures instiguées par les grands hommes. Que l'inertie advienne, que l'esprit se perde, et la société ne pourra se relever sans l'intervention d'un ou plusieurs nouveaux individus éminents.

Néanmoins, à nouveau, on note que cet élitisme au sein d'un gouvernement représentatif demeure bien plus libéral que conservateur puisque les « véritables » conservateurs politiques de l'ère victorienne étaient tout simplement hostiles au principe de représentation²⁶³. En outre, y compris et surtout dans sa fonction politique, l'élite millienne est toujours ouverte et appelée à se renouveler voire à grandir : c'est là le sens du « progrès » selon lui, qu'il s'agisse du progrès de la démocratisation, de l'alphabétisation, de la culture ou de la division du travail. Son but est que de plus en plus d'individus aient accès à des loisirs, et des loisirs de toujours meilleure qualité (selon la gradation des plaisirs), renouant avec la définition antique de l'*otium* dont la politique gestionnaire et le négoce (*neg-otium*) constituent les antonymes. Ainsi son positionnement n'est-il pas réellement conservateur puisqu'il n'y a pas d'inégalités ou de privilèges donnés à conserver, mais bien plutôt des privilèges à abattre, une élite à *fabriquer* et une justice sociale à construire en vue de l'utilité au futur et non au nom du passé²⁶⁴. Mill, comme nous allons le voir, est donc bien plus libéral et socialiste que conservateur, idéologie minoritaire dans son syncrétisme.

261 CW:11, p.437 (nous soulignons) :

« *The Platonic ruler or rulers, as already remarked, are not found, but made; and the problem of making them was conceived by him in all its magnitude and difficulty.* »

262 *Op. cit.*, p.10.

263 Voir I.3.3.

264 Ce qui nous fonde à parler d'« aristodémocratie » en III.3.

I.1.5 Principale limite du conservatisme millien : liberté et diversité contre les instances dogmatiques

Les sections qui précèdent ont visé à mettre en évidence les influences conservatrices qui irriguent la pensée politique de John Stuart Mill. Celles-ci sont de nature tantôt personnelles, comme la fréquentation de Carlyle ou la lecture de Coleridge et de Humboldt, conditionnant une certaine *sensibilité* dont on peut identifier des manifestations discrètes et disparates ; tantôt idéologiques, relevant d'une adhésion profonde à des *représentations fondamentales* de l'homme et de sa vocation. Au titre des secondes, on a pu voir que Mill croit foncièrement dans la nature politique et sociale de l'homme, et assigne à la « chose commune » une valeur transcendante sur l'individu, même quand ce dernier est extrêmement valorisé. Cette valeur transcendante s'exprime par l'infusion, dans la vie de chacun, d'idéaux et d'objectifs d'excellence qui guident l'homme vers son propre dépassement, notamment par le biais de l'arrachement aux plaisirs matériels et la quête de satisfactions désintéressées d'ordre intellectuel, spirituel ou esthétique. Cette tension perpétuelle vers l'excellence permet ainsi de distinguer des individus « supérieurs » (et « supérieur » est également un compliment utilisé par Mill dans ses relations interpersonnelles) et d'organiser la société en fonction de leur rôle édifiant et émulateur.

Pour autant, l'adhésion de Mill au conservatisme latent ou revendiqué s'arrête là. Mill n'est, profondément, pas conservateur : ses emprunts au conservatisme n'infléchissent pas ses autres obédiences ou alors, en ce qui concerne la représentation de la condition politique et historique de l'Homme par exemple, ils se concilient avec elles et leur servent de substrat. En effet, Mill ne plaide pour la conservation (dans le domaine environnemental, par exemple) qu'en ce qu'il croit avant tout au Progrès, ou du moins, à une *amélioration* possible de la condition humaine. En ce sens, sa philosophie, même quand elle promeut l'ordre et se réfère à la tradition, est bien plus progressiste que conservatrice, et nous verrons au chapitre suivant quelles sont ses affinités avec le socialisme. Par ailleurs, il croit résolument à l'autonomie et à la liberté de l'humain notamment dans le processus de sa propre amélioration, ce qui sera le ressort de son adhésion dominante au courant libéral.

Les limites au conservatisme de Mill sont donc extrêmement nombreuses, et les deux chapitres suivants en constituent l'exposé. Nous désirons toutefois clôturer le présent chapitre par un exemple paradigmatique, qui exclut à lui seul Mill du rang des Conservateurs, au moins au sens partisan du terme : sa critique de la religion comme institution tutélaire.

Dans l'âge de transition qu'il théorise, c'est le problème de la source de l'autorité qui se dresse devant l'avenir des démocraties modernes, nouvellement construites sur le renversement de l'ordre antérieur. À qui faut-il obéir ? Et en particulier, dans le domaine de l'esprit où l'opinion semble à la fois si éclatée et si encline au conformisme²⁶⁵, que faut-il croire, *qui* faut-il croire ? Quelle est la place qui revient, ou convient, aux instances dogmatiques héritées du passé ? Avec l'avènement de la démocratie se pose plus que jamais le problème *théologico-politique*, à savoir la réflexion sur le rôle que la religion, en tant qu'instance douée de l'autorité dogmatique et quelle que soit la teneur de ses dogmes, doit tenir vis-à-vis du pouvoir politique et de la société des hommes, ainsi que de la place qui lui est légitime dans un champ moral à reconstruire.

Si Mill concède la nécessité de croyances partagées (mais jamais de croyances *dogmatiques*) pour la cohésion et le progrès de l'humanité, il nie toutefois que ces opinions communes doivent avoir trait au surnaturel, et que Dieu soit l'horizon indépassable de la moralité. À ses yeux, rien n'empêche de concevoir une société affranchie de l'autorité obscurantiste de la religion instituée, qui pourrait alors fonder sa quête de vérité sur la seule activité de la raison universelle, dans les bornes fixées par l'entendement humain : il envisage ainsi une société de la tolérance où toutes les croyances seraient libres de s'exprimer, mais où la raison demeurerait l'horizon fédérateur et le critère décisif. Toutefois, dans un premier temps, cette configuration implique une stricte séparation du politique et du religieux, et un désaveu des abus de la religion telle qu'elle s'est imposée jusque-là.

I.1.5.1 De l'utilité de la religion ?

John Stuart Mill n'est foncièrement pas conservateur dans la mesure où il attaque frontalement le discours le plus récurrent de la frange conservatrice : la défense de « l'utilité de la religion ». Nombreux et immémoriaux sont les avocats de la religion comme instance régulatrice, moralisatrice et pacificatrice. Nous choisirons ici de retranscrire l'argumentaire d'un auteur qui n'est certes pas le plus conservateur, puisqu'on le tient habituellement pour un « libéral conservateur », mais qui présente la spécificité de partir des mêmes constats que Mill et de l'avoir influencé : Alexis de Tocqueville. Ses propos sont d'autant plus intéressants que la communication entre les deux auteurs permet une confrontation parfaite de leurs arguments.

Tocqueville, en effet, bien qu'ayant personnellement perdu la foi, se fait le défenseur modéré de la présence de « croyances dogmatiques » et d'instances organisatrices d'un culte dans les sociétés modernes. Quoique sa sensibilité le porte plutôt vers une sorte de

265 Voir 1.1.2.5.

« catholicisme de raison », étant donné qu'il voit dans le catholicisme la religion la plus compatible avec l'essor de la démocratie libérale, il est important de remarquer que pour lui, l'utilité sociale attendue de la religion est tout à fait dissociée du contenu de celle-ci. En d'autres termes, pour obtenir les effets à la fois *politiquement fédérateurs* et *moralement régulateurs* escomptés, il importe qu'il y ait religion, mais peu importe sa teneur. Comme il l'écrit à propos de la démocratie américaine :

« Il y a une multitude innombrable de sectes aux États-Unis. Toutes diffèrent dans le culte qu'il faut rendre au Créateur; mais toutes s'entendent sur les devoirs des hommes les uns envers les autres. Chaque secte adore donc Dieu à sa manière, mais toutes les sectes prêchent la même morale au nom de Dieu. S'il sert beaucoup à l'homme comme individu que sa religion soit vraie, il n'en est point ainsi pour la société. La société n'a rien à craindre ni à espérer de l'autre vie ; et ce qui lui importe le plus, ce n'est pas tant que tous les citoyens professent la vraie religion, mais qu'ils professent une religion. »²⁶⁶

La religion a donc selon lui une première vertu sociale, qui réside dans le fait de mettre à égalité les fidèles devant une idée de la transcendance qui leur impose des devoirs. Que le culte soit différent, que la divinité soit parée d'attributs divers selon les croyances, tout cela n'est pas significatif dès lors que les religions, ou les diverses « sectes », professent une même obéissance et un même rapport aux autres hommes en tant qu'autres créatures de Dieu. De la communauté de soumission morale à un repère surnaturel peut donc être attendue une homogénéisation des valeurs, un respect minimal et donc une forme d'harmonie collective²⁶⁷.

Cependant, et c'est là que l'argumentaire de Tocqueville est bien plus subtil que nombre de ses contemporains ou prédécesseurs, la religion a pour lui une deuxième vertu sociale, qui se loge dans chaque individu pris séparément : elle libère l'esprit du doute radical et permet ainsi le déploiement de toutes les forces individuelles. Les croyances communes auraient donc, paradoxalement, une vertu *émancipatrice pour l'esprit*. Sans elles, l'homme devrait sans cesse douter de tout, tout examiner, tout redémontrer, pratiquant à l'infini « la méthode de

²⁶⁶ [TOCQUEVILLE \(1840\)](#), p.430.

²⁶⁷ On voit que cet argumentaire devient caduque dès que les religions sont foncièrement différentes et que la croyance dans une certaine forme d'« élection » les rend agressives les unes envers les autres au nom de la prétention à la vérité ou à la révélation *unique* ou *ultime*. *Par principe*, on peut penser que cette tendance peut être présente dans toute religion dès lors que la foi en est réellement une, c'est-à-dire la conviction intime de détenir la vérité : la tolérance minimale envers les autres formes de religion ou envers l'athéisme ne peut alors pas aller plus loin que... la simple tolérance, qui par définition indique une simple abstention d'agression malgré une claire désapprobation. *De fait*, on constate que l'idéal toquevillien ne tient que tant que les différentes sectes adorent néanmoins formellement le même Dieu. On voit bien à travers l'exemple de l'Islam en terre d'origine chrétienne (et même en terre d'Islam) que la conviction d'être les représentants d'une vraie foi face à des « Infidèles » ne peut mener qu'à des conflits plus ou moins larvés.

Descartes »²⁶⁸, tombant à la merci de deux fléaux qui s'apparentent : une sorte de nihilisme relativiste et une sorte de conformisme. Pris dans ses incertitudes et ses angoisses existentielles, n'ayant plus le temps d'agir ou de véritablement penser par lui-même, nous avons vu que l'individu « démocratique » a alors paradoxalement tendance à accorder une confiance à la fois tiède et aveugle à l'opinion de la masse.

Même les philosophes les plus éminents, souligne Tocqueville, se fondent sur des axiomes ou des postulats, c'est-à-dire des présupposés partagés qu'ils acceptent comme tels sans les redémontrer²⁶⁹ : les dogmes sont donc nécessaires à l'esprit humain. Ceux-ci font gagner du temps, et libèrent les hommes d'un examen théorétique perpétuel, ou de l'inhibition du doute. Si les postulats sont toujours nécessaires au progrès intellectuels ou techniques d'un individu pour qui tout redémontrer n'est pas possible, les croyances dogmatiques proposées par la religion sont les plus émancipatrices dans la mesure où elles fondent toutes les connaissances sur une certitude inébranlable : la bonté et la véracité de Dieu, donnant un sens global et une orientation solide à la vie humaine.

Le raisonnement de Tocqueville réhabilite donc un certain cartésianisme, érigé à l'échelle de la société entière, sans pour autant tomber dans le dévoiement de la « méthode philosophique des Américains » : il semble reprendre la démarche de l'auteur des *Méditations métaphysiques* pour la déplacer à un niveau supra-individuel, dont la religion serait le relais. De même que Descartes s'appuyait sur la certitude de l'existence d'un Dieu véracé et bienveillant pour reconstruire la maxime de toutes ses connaissances et actions, de même, certaines certitudes premières partagées, par exemple celles qu'offre la religion catholique, donnent un fondement solide et *a priori* sur lequel tous les individus peuvent asseoir leur liberté politique et l'exercer efficacement. La seule différence, majeure il est vrai, réside en ceci que par le truchement de la religion, le fondement de toute vérité est donné *d'emblée* et épargne à chaque individu pris séparément l'expérience de la *tabula rasa* et la période de latence du doute, inhibiteur de l'action. Tocqueville y voit un avantage. Mill y verra l'un des plus grands défauts de la religion : elle dispense l'individu de la recherche de certitude venant de soi qui était pourtant celle de Descartes, pionnier de la découverte de la subjectivité, et cette passivité du sujet est une négation de l'humanité même.

Toujours est-il que pour Tocqueville, le recours à une autorité supérieure, et principalement religieuse, est libératrice. Toutefois, pour qu'elle permette réellement l'émancipation intellectuelle et surtout politique de l'individu, il faut que son substrat

268 Voir I.1.2.5.

269 *Op. cit.*, première partie, chap. V : « Comment, aux États-Unis, la religion sait se servir des instincts démocratiques », pp.29-30.

dogmatique soit minimal et resserré autour de principes proprement religieux et moraux²⁷⁰. Sa principale mission, qu'elle ne doit pas outrepasser, est d'ouvrir un espace spirituel, c'est-à-dire mental et affectif, où l'homme peut s'abstraire de sa vie immanente et se délivrer, même temporairement, des contraintes du bien-être et de l'intérêt matériels. La spiritualité que procure la religion par sa dimension transcendante vise donc prioritairement à contrer le « dessèchement du cœur » provoqué par le règne sans partage de l'intérêt immédiat, particulièrement redoutable en démocratie.

Tocqueville note à ce propos que la « doctrine de l'intérêt bien entendu », fondée sur un calcul implicite des bénéfices et des coûts attendus de tous nos choix et actions, a presque acquis dans les siècles démocratiques le statut d'une religion : comme une religion, elle est universelle, suprême, et englobe chacun des aspects de la vie. On y pense et on s'y plie. Mais il ne faut pas se méprendre, objecte-t-il : elle ne peut tenir le rôle ultime d'une religion, car elle n'est *pas* spirituelle, et laisse donc une frustration dans le cœur de l'homme, selon lui *naturellement* porté vers la transcendance. La doctrine de l'intérêt bien entendu, si elle a une portée universelle et supérieure à l'individu en tant qu'elle peut se relier à l'intérêt général²⁷¹, ne peut donc pleinement suffire à l'épanouissement humain parce qu'elle prive l'âme humaine de tout rapport avec le transcendant, avec le *sacré* au sens plein du terme.²⁷²

Cependant, notons que la doctrine de l'intérêt bien entendu elle-même peut sous-tendre le choix d'une orientation plus spirituelle, selon une sorte de pari pascalien : l'homme, en effet, peut aisément se laisser convaincre qu'il est *dans son intérêt* de croire en quelque chose de transcendant, si cela contribue à son bien-être dans l'ordre spirituel et moral. Tocqueville, explicitement mais aussi implicitement lorsqu'il expose l'utilité sociale de la religion telle que l'exemplifie la pratique américaine, montre donc que l'homme peut comprendre les vertus du désintéressement... de manière intéressée !²⁷³ Ainsi, selon Tocqueville, il est utile et souhaitable que les législateurs des démocraties, même dépourvus de foi, ne négligent pas l'importance de la religion dans la construction du corps social et dans la vie de chaque individu pris isolément, que ce soit au titre de sa liberté ou au titre de son épanouissement spirituel :

270 Tocqueville pointera, en ce sens, le caractère intenable de l'Islam, dictant une *loi* terrestre aux hommes, et non pas seulement des *principes* premiers et relativement abstraits. Si le religieux fonde la possibilité du politique, il ne doit pas pour autant se substituer à lui. Sphère politique autonome et ingérence minimale du pouvoir temporel dans l'individualité de chacun : Tocqueville est profondément libéral.

271 Encourageant ainsi à différer ou à pondérer un intérêt en fonction d'un bénéfice supérieur escompté, ou du bénéfice suprême que constitue le fait de vivre plus harmonieusement avec autrui, ou de sauvegarder sa « bonne conscience ».

272 On verra que Mill semble néanmoins partager ce point de vue puisque selon lui, une élévation de l'âme fait partie de l'« utilité », qui n'est pas un simple agrégat de bienfaits immanent. C'est dans cette optique qu'il proposera de retrouver une transcendance à travers « l'idéalisation de l'Humanité » (voir III.2.3.).

273 Mill prend en charge, en quelque sorte, un tel pari – bien que nous pensions que sa doctrine va bien au-delà d'une éthique de l'intérêt. Voir III.2.3.3.

« Donnez aux peuples démocratiques des lumières et de la liberté, et laissez-les faire. Ils arriveront sans peine à retirer de ce monde tous les biens qu'il peut offrir ; ils perfectionneront chacun des arts utiles, et rendront tous les jours la vie plus commode, plus aisée, plus douce [...].

Mais tandis que l'homme se complaît dans cette recherche honnête et légitime du bien-être, il est à craindre qu'il ne perde enfin l'usage de ses plus sublimes facultés, et qu'en voulant tout améliorer autour de lui, il ne se dégrade enfin lui-même. C'est là qu'est le péril, et non point ailleurs.

Il faut donc que les législateurs des démocraties et tous les hommes honnêtes et éclairés qui y vivent, s'appliquent sans relâche à y soulever les âmes et à les tenir dressées vers le ciel. Il est nécessaire que tous ceux qui s'intéressent à l'avenir des sociétés démocratiques s'unissent, et que tous, de concert, fassent de continuels efforts pour répandre dans le sein de ces sociétés le goût de l'infini, le sentiment du grand et l'amour des plaisirs immatériels. [...]

Lors donc qu'une religion quelconque a jeté de profondes racines au sein d'une démocratie, gardez-vous de l'ébranler ; mais conservez-la plutôt avec soin comme le plus précieux héritage des siècles aristocratiques ; ne cherchez pas à arracher aux hommes leurs anciennes opinions religieuses pour en substituer de nouvelles, de peur que, dans le passage d'une foi à une autre, l'âme se trouvant un moment vide de croyances, l'amour des jouissances matérielles ne vienne à s'y étendre et à la remplir tout entière. [...]

La croyance à un principe immatériel et immortel, uni pour un temps à la matière, est si nécessaire à la grandeur de l'homme, qu'elle produit encore de beaux effets lorsqu'on n'y joint pas l'opinion des récompenses et des peines, et que l'on se borne à croire qu'après la mort le principe divin renfermé dans l'homme s'absorbe en Dieu ou va animer une autre créature. »²⁷⁴

Ainsi, pour Tocqueville la religion s'avère salutaire – au sens propre – dans la mesure où elle redresse l'individu courbé vers les jouissances terrestres, et le délivre de temps en temps de l'inquiétude triviale de la recherche de son bien-être. En fin de compte, le plaidoyer en faveur de l'utilité de la religion que prononce le philosophe normand n'est pas tant un

274 *Op. cit.*, deuxième partie, chap. XV : « Comment les croyances religieuses détournent de temps en temps l'âme des américains vers les jouissances immatérielles », p.182.

plaidoyer conservateur d'un point de vue politique que *conservateur d'un point de vue moral* et *libéral d'un point de vue politique*. En effet, ce que craint Tocqueville n'est pas tant l'immoralité des comportements – que la doctrine de l'intérêt bien entendu pourrait endiguer – ou encore le « désordre » – car les individus démocratiques ont spontanément le goût de la paix²⁷⁵ –, que la déshumanisation de l'homme en ce qu'il a de « sublime » et son incapacité finale à atteindre à un bonheur véritable à force d'avoir le cœur « desséché »²⁷⁶. On a souvent comparé Tocqueville à Pascal : « misère de l'homme sans Dieu ». En ce sens, ce n'est pas tant une crainte politique, l'apparentant au « parti de l'ordre », qu'une crainte ontologique et spirituelle qui anime son attachement à l'instance religieuse.

I.1.5.2 Contre toute domination à caractère religieux : dangers de la religion dans la sphère temporelle

Au premier abord, la position de John Stuart Mill diffère radicalement de celle de Tocqueville : athée, ne croyant qu'en la puissance de la raison humaine pour assurer la cohésion et le progrès des sociétés, l'utilitariste anglais développe un argumentaire méthodiquement dirigé contre toute idée d'« utilité de la religion » et qui résonne comme une réfutation méthodique du discours tocquevillien. Dans son ouvrage synthétique *De la liberté*, mais aussi dans un bref essai intitulé *Utility of religion*²⁷⁷, Mill s'oppose en effet à tous les arguments conservateurs en faveur de la religion en tant qu'institution dogmatique, et ouvre la voie à une substitution de la raison à la religion pour élever les esprits humains. Nous allons donc considérer comment Mill, dans un premier temps, s'oppose aux deux dimensions de l'utilité de la religion en tant qu'institution qu'avait défendues Tocqueville, à savoir son rôle fédérateur et régulateur, et son rôle émancipateur pour l'esprit humain. Puis, dans les deux sous-sections suivantes, nous verrons comment il assigne aux croyances religieuses une place exclusive dans la sphère privée et intime, réduisant le religieux à la foi individuelle dans une perspective libérale.

Dans *De la liberté*, Mill pratique une technique qui lui est habituelle : la prosopopée, pour contrer les arguments opposés²⁷⁸. Il reprend donc explicitement les arguments conservateurs ayant trait à l'utilité de la religion pour les battre en brèche. Il relaie en particulier un propos

275 Voir *op. cit.*, troisième partie, chap.I à IV.

276 C'est là encore la base d'une réconciliation possible entre Mill et Tocqueville, qui partagent la même aspiration ultime au bonheur individuel et social et supposent que celui-ci ne peut passer que par l'usage de « facultés sublimes » et par des « sentiments élevés ».

277 Cet essai est le deuxième des *Three Essays on Religion* (1874), classé entre *Nature* et *Theism*. Voir CW:10, pp.403-428.

278 Nous verrons qu'il utilise également massivement ce procédé dans son argumentaire féministe. Voir II.2.

fort similaire à celui de Tocqueville, longuement reproduit ci-dessus, lorsque ce dernier s'adressait aux législateurs des démocraties :

*« Il y a, dit-on, certaines croyances si utiles, voire si indispensables au bien-être, qu'il est du devoir des gouvernements de les défendre, au même titre que d'autres intérêts de la société. [...] On avance aussi souvent – et on le pense plus souvent encore – que seuls les méchants désireraient affaiblir ces croyances salutaires²⁷⁹ ; aussi n'y a-t-il rien de mal à interdire ce qu'eux seuls voudraient faire ».*²⁸⁰

Nous verrons plus bas que la question de l'utilité, en son fondement, rejoint aux yeux de Mill la question de la vérité, et que dans la mesure où le philosophe doute de la vérité de la religion, il remet en cause toute son utilité potentielle. Mais avant d'aborder cette dimension ontologique de la religion, intéressons-nous directement, pour comparer sa position à celle de Tocqueville, à la conception de son éventuelle efficacité sociale, sous un angle purement pragmatique.

La première défaillance de la religion que Mill met en relief pour nier son utilité est son caractère clivant dans le corps social : puisque la religion est une instance qui exclut, qui dessine un dedans et un dehors au sein de l'humanité et au sein même d'une nation, en séparant les croyants des incroyants et en tenant ces derniers pour des impies, des « mécréants », elle ne peut servir à tenir les hommes ensemble. À ce titre, Mill cite l'exemple, également mentionné par [Tocqueville \(1837\)](#), du statut particulier des athées empêchés d'ester en justice en Angleterre et aux États-Unis. Pour Tocqueville, il est sinon souhaitable, du moins compréhensible que les athées ne puissent témoigner au tribunal, puisqu'ils ne parlent pas sous le même régime de vérité que les croyants, qui prêtent serment sur un livre sacré et jurent leur sincérité devant Dieu (quel qu'il soit). C'est ce serment, placé sous le jugement d'une instance transcendante, qui garantit la véracité du témoin ou du plaignant. Dans la mesure où elle n'est pas prononcée sous la même « garantie » que les autres, la parole de l'incroyant est donc tenue pour irrecevable :

279 Ici, Mill se réfère indirectement à une phrase de Tocqueville, qui condamne les matérialistes. Voir [Tocqueville \(1840\)](#), *id.*, p.181 :

« Que s'il se rencontre parmi les opinions d'un peuple démocratique quelques-unes de ces théories malfaisantes qui tendent à faire croire que tout périt avec le corps, considérez les hommes qui les professent comme les ennemis naturels de ce peuple. »

Mill s'attachera, dans une grande partie de son essai *Utility of Religion*, à montrer en quoi l'athéisme qu'il professe n'est en rien synonyme d'un matérialisme ou d'un hédonisme exacerbé, mais une philosophie existentielle – une véritable religion, selon ses termes – qui fait de l'humanité le but ultime, et considère donc bien qu'il y a quelque chose d'autre avant et après la mort du corps : la vie des autres individus, la vie de l'humanité, et son patrimoine passé et à venir.

280 [Mill \(1859\)](#), *op. cit.*, p.93.

« Pendant que j'étais en Amérique, un témoin se présenta aux assises du comté de Chester (État de New York) et déclara qu'il ne croyait pas à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme. Le président refusa de recevoir son serment, attendu, dit-il, que le témoin avait détruit d'avance toute la foi qu'on pouvait ajouter à ses paroles. Les journaux rapportèrent le fait sans commentaire. [...] »

C'est le despotisme qui peut se passer de la foi²⁸¹, mais non la liberté. La religion est beaucoup plus nécessaire dans la république qu'ils [les Français] préconisent, que dans la monarchie qu'ils attaquent, et dans les républiques démocratiques que dans toutes les autres. [...] que faire d'un peuple maître de lui-même, s'il n'est pas soumis à Dieu ? »²⁸²

Pour John Stuart Mill, au contraire, cette même mesure illustre précisément une double irrationalité. Pour commencer, il récuse son fondement, à savoir qu'un incroyant n'est en rien moralement tenu de dire la vérité, comme si seule la promesse d'un châtement au-delà pouvait obliger la conscience :

« Le présupposé à l'origine de cette loi est que le serment d'une personne qui ne croit pas à une vie future est sans valeur, proposition [...] non moins insultante pour les croyants que pour les fidèles. Car si celui qui ne croit pas en une vie future est nécessairement un menteur, il s'ensuit que seule la crainte de l'enfer empêche, si tant est qu'elle empêche quoi que ce soit, ceux qui y croient de mentir. Nous ne ferons pas aux auteurs et aux complices de cette règle l'injure de supposer que l'idée qu'ils se sont formée de la vertu chrétienne est le fruit de leur propre conscience »²⁸³

Ensuite, sur le plan même de sa justification par l'efficacité sociale, cette mesure est contre-productive puisque, loin d'extirper le mensonge dans les tribunaux, elle encourage à fonder son témoignage sur une dissimulation première, celle de l'absence de foi religieuse, et à ne retenir la parole que des individus les plus lâches, prêts à usurper un discours croyant :

« Sous prétexte que les athées sont des menteurs, elle incite tous les athées à mentir [pour se prétendre croyants] et ne rejette que ceux qui bravent la honte de

281 Ici encore on note l'ambiguïté filée chez Tocqueville entre croyances religieuses et croyances tout court : en effet la foi, dans ce contexte, englobe aussi bien la foi dans les vérités révélées que la foi politique dans l'entreprise commune (dont le despotisme peut se passer via l'exercice de l'intimidation et de la répression).

282 *Op. cit.*, deuxième partie, chap. IX, « Influence directe qu'exercent les croyances religieuses sur la société politique aux États-Unis », p.436.

283 **MILL (1859)**, *op. cit.*, p.105.

confesser publiquement une opinion détestée plutôt que de soutenir un mensonge. »²⁸⁴

On pourrait spontanément croire que la divergence principale entre les deux penseurs réside en ce que Tocqueville parle en homme politique pragmatique, s'intéressant aux garanties de l'ordre public et de la cohésion sociale, tandis que Mill parle en théoricien, contemplant toujours l'horizon de la vérité. Les remarques de Tocqueville précédemment citées, de même que ces propos de Mill, nuancent fortement cette impression. En effet, on a vu que Tocqueville ne parlait pas seulement en conservateur, soucieux d'ordre moral, mais également en penseur de ce qui fait l'humanité de l'homme – auquel titre la religion représentait un facteur d'élévation spirituelle salutaire. Et l'on voit à présent qu'*a contrario*, Mill n'est pas qu'un simple théoricien rationaliste, attaché avant tout à la justification en raison des préceptes et des règles. Ses considérations sur une coutume des tribunaux mettent en lumière que ses préoccupations sont également d'ordre social et pratique : ce que Mill dénonce dans les dysfonctionnements et les mensonges induits par une telle règle ségrégative, ce n'est pas seulement une imposture morale ou intellectuelle, c'est aussi l'encouragement au mensonge, pratique antisociale par excellence (comme le soulignait déjà Kant). Pour Mill, une société qui rétribue la sincérité de certains de ses membres par la censure, en particulier lorsqu'un droit aussi fondamental que celui de réclamer justice est en jeu, et invite donc implicitement à dissimuler ou travestir ses obédiences, est une société qui cultive en son sein les ferments de sa propre dissolution, par l'hypocrisie et la défiance envers le système de justice.

Aussi Mill se place-t-il également sur le plan de l'action, puisqu'il dénonce dans cette disposition des germes de mensonge, attitude antisociale, mais aussi des vestiges de persécution, marque d'une tyrannie ou d'un despotisme²⁸⁵. Les vestiges de discriminations entre les religions ou les opinions, aussi minimes soient-ils dans les démocraties modernes, abandonnant certains individus à leur sort au nom d'une de leurs convictions, font planer un risque de « persécution légale » sur la société entière, persécution que Mill rejette par principe au nom de la liberté et de la dignité morale de l'homme (s'affirmant ce faisant en libéral convaincu).

La religion ne semble donc pas utile, même superficiellement, pour conserver un ordre social valide : elle est même *contre-productive*, semant les graines du soupçon et de la discorde. Mais nous allons voir que le réquisitoire va plus loin puisqu'il affirme que la diffusion institutionnalisée des croyances dogmatiques dégrade l'humanité plus

284 *Ibid.*

285 Et c'est la hantise absolue qui traverse toute la pensée de Mill ! Voir notamment II.0.3.

fondamentalement encore : en détruisant en elle les principes moteurs de la raison et du libre-arbitre.

I.1.5.3 Fausseté des croyances dogmatiques : dangers de la religion pour l'esprit

Après avoir balayé l'argument de l'efficace sociale, Mill développe longuement celui qui lui tient le plus à cœur : une critique de la religion en tant qu'instance d'autorité *irrationnelle*, et qui plus est *figée*, inhibant par l'inertie de ses dogmes les potentiels progrès de la raison humaine. Dans son essai *Utility of Religion*, en particulier, il attaque l'hypothèse de l'utilité de la religion sur un autre front que celui de son pouvoir fédérateur : pour savoir si la religion est utile, dit-il, on ne peut se passer de l'examen de sa vérité.

C'est là un deuxième point de divergence majeur entre les deux penseurs : là où Tocqueville défend l'utilité de la religion en général, en tant que forme²⁸⁶, Mill au contraire se refuse à séparer la forme de son contenu :

*« La vérité d'une opinion fait partie de son utilité. Lorsque nous voulons savoir s'il est souhaitable qu'une proposition soit partagée, est-il possible d'exclure la question de savoir si oui ou non elle est vraie ? »*²⁸⁷

Nous verrons plus loin que pour lui, seul ce qui est conforme d'une part à la vérité, celle-ci étant issue de la confrontation désintéressée de thèses contradictoires²⁸⁸, et d'autre part aux aspirations des populations émancipées, peut être réellement « utile » à l'humanité. Dans cette perspective, la question de l'utilité de la religion, si elle est dissociée de toute considération de sa vérité, n'a fondamentalement pas de sens. Si la religion est vraie, en effet, nul besoin de se demander si elle est utile.²⁸⁹ C'est ainsi que l'on comprend pourquoi

*« il n'y a avait aucun besoin d'insister sur l'utilité de la religion avant que l'on eût, dans une large mesure, cessé d'être convaincu par les arguments destinés à nous montrer sa vérité ».*²⁹⁰

286 L'essentiel étant que les « croyances partagées » fussent bel et bien partagées et quelles qu'elles soient de nature transcendante (on note que dans les tribunaux susmentionnés, seuls sont exclus les athées).

287 *Id.*, p.94. Il souligne en outre que l'on ne se posait guère la question de « l'utilité de la religion » tant que sa vérité n'était pas contestée. Voir ci-dessous.

288 Voir I.3.2.2.

289 CW:10, p.403 :

« Si la religion, ou quelque religion particulière, est vraie, alors il n'est nul besoin d'arguer de son utilité. Avoir une connaissance authentique de ce qu'est cet endroit qu'est l'univers et de la manière dont il est gouverné – si cela, ce n'est pas utile, il est difficile d'imaginer quelque chose qui le soit ! »

290 *Ibid.*

Dès lors, le discours que l'on peut appeler conservateur ne peut être que l'un des symptômes de la perte de prégnance de celle-ci en termes de vérité – et cela l'affaiblit grandement : la défense de l'utilité de la religion, dans ce cas, revient donc à une concession de sa fausseté, de la bouche de ses avocats eux-mêmes. Or, défendre comme utile quelque chose dont on admet de manière croissante qu'elle est fausse semble tout à fait intenable ! Et pour cause : les discours sur l'utilité de la religion, dissociant l'utilité de la vérité, en viennent finalement à dissocier la croyance véritable (« *personal belief* »), dont on suppose ou reconnaît qu'elle est de plus en plus difficile à tenir, de l'*attitude* de croyance (« *attitude of belief* »), tentant de sauver l'édifice de la religion au prix de l'hypocrisie sociale, comme le montrait l'exemple de l'exclusion des athées au tribunal. Or, dit Mill,

« Si la croyance religieuse est réellement aussi nécessaire à l'humanité qu'on le prétend continûment, nous devrions trouver très malheureux que ses fondements intellectuels doivent être étayés par une supercherie morale [le mensonge] ou par la corruption de l'entendement [l'endoctrinement]. »²⁹¹

Si la religion est une croyance potentiellement vraie et utile, elle doit suivre la même logique d'accréditation que les autres opinions : elle doit soumettre sa vérité à l'épreuve scientifique de la contradiction. L'en dispenser, c'est lui nuire autant qu'à la pensée humaine en général. De deux choses l'une : soit elle est vraie, et dans ce cas, les hommes lui resteront fidèles par l'exercice de leur raison. Soit, au contraire, elle repose sur des erreurs, des dogmes faux ou fort douteux, et dans ce cas il est souhaitable que les esprits qui n'y croient pas spontanément s'en détachent au plus vite (ou éventuellement que la religion en soit expurgée²⁹²). Prétendre que la religion est utile quoique partiellement ou entièrement « fausse » reviendrait à poser qu'une mystification puisse être utile à qui que ce soit : c'est non seulement un non-sens, mais encore une dangereuse entreprise de manipulation de la part d'une partie de la société sur une autre. Une faction se prétendant éclairée et dotée d'une légitimité transcendante se met en position de décider et de penser pour autrui, ce qui est intolérable pour Mill.

Dans cette optique, la religion en tant qu'instance dogmatique ne peut donc être ni un ciment social, ni un facteur d'émancipation ou d'élévation morale pour les hommes. Elle représente plutôt

« [...] un état de choses très satisfaisant pour certains esprits, parce qu'il maintient toutes les opinions dominantes dans un calme apparent, sans avoir le

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² Mais il est vrai que Mill s'inquiète moins du sort de la religion que de celui de l'humanité en général.

souci de mettre quiconque à l'amende ou au cachot et sans interdire absolument l'exercice de la raison aux dissidents affligés de la maladie de penser ; [...] un plan fort commode pour maintenir la paix dans le monde intellectuel et pour laisser les choses suivre leur cours habituel. Mais [comme nous l'avons déjà mentionné,] le prix de cette sorte de pacification intellectuelle est le sacrifice de tout courage moral de l'esprit humain. »²⁹³

On constate qu'en des termes fort semblables à ceux de Tocqueville lorsque ce dernier décrit l'expansion de l'opinion publique ou encore la croissance de l'État²⁹⁴, Mill décrit la religion comme l'une des autorités intellectuelles et morales qui participent à l'avènement d'une opinion conformiste et nivelée, dénuée de toute hardiesse et de toute noblesse. Les formules qu'il utilise pour qualifier l'état de l'humanité sous l'emprise de la religion méritent d'être relevées pour leur virulence :

« Le genre d'hommes qu'engendre un tel système sont soit de purs esclaves du lieu commun, soit des opportunistes de la vérité dont les arguments sur tous les grands sujets s'adaptent en fonction de leurs auditeurs et ne sont pas ceux qui les ont convaincus eux-mêmes. »²⁹⁵

Par ces mots, John Stuart Mill critique à la fois une pensée dominante pernicieuse et le subterfuge dégradant la nature de l'esprit humain lui-même qui la sous-tend, de la part de l'instance douée de l'autorité, pour maintenir une uniformité arrangeante. En résumé, il dénonce ainsi vertement deux dimensions néfastes de la religion comme institution (soit l'Église, quoique le mot n'apparaisse pas chez l'auteur, avec ses dogmes, ses instances de censure, ses rites, ses textes autorisés et son index, qui représentent à ses yeux autant d'atteintes à la liberté individuelle et au libre exercice de la raison humaine) : sur le plan politique et social, une dimension autoritaire en tant que « groupe de pression » et un potentiel antisocial de dissension par l'incitation à l'autocensure ou la mauvaise foi qui s'ensuit ; sur le plan individuel, des dogmes irrationnels de plus en plus reconnus comme « faux » et qui inhibent toute pensée « originale », dissidente ou progressiste, mais auxquels on se plie par crainte, par confort, par coutume ou par « bigoterie »²⁹⁶ dangereuse pour la psyché même.

Faut-il pour autant condamner toute religion, toute croyance, toute foi ? Il est à noter que Mill ne prône pas explicitement la disparition de la religion, ou l'athéisme (qu'en vertu de

293 *De la liberté, op. cit.*, p.109.

294 Dont on attend presque qu'il nous ôte « le trouble de penser ». Voir ses considérations sur la doxa résumées en I.1.2.5.

295 *Ibid.*

296 Le terme est de Mill.

sa propre croyance dans la liberté de conscience, il ne saurait imposer davantage qu'une autre croyance !). Il prend acte du fait que, comme le suggère Tocqueville, les croyances sont spontanées et naturelles à l'homme et participent ainsi sûrement de son humanité, de même qu'elles participent de l'établissement humain social. Sans doute les croyances au surnaturel et le penchant pour des dogmes communs répondent-ils à un besoin humain fondamental – quand bien même, comme on le verra, on pourrait chercher à l'assouvir par d'autres moyens.²⁹⁷

Aussi Mill se pose-t-il en agnostique – et, ce faisant, en libéral –, en répondant à la question théologico-politique des démocraties modernes par la relégation de la religion, qu'elle soit cultivée comme telle au sein d'un groupe ou diffractée en différentes croyances plus idiosyncratiques, dans la sphère du privé, voire de l'intime, c'est-à-dire en la cantonnant à la culture personnelle de la *foi*. Mill est donc loin d'attendre de l'humanité une soumission sans mélange à la rationalité pure ; les croyances existent et doivent être respectées. Nous allons donc voir comment, après avoir battu en brèche la légitimité d'une instance dogmatique religieuse suprême dotée d'une autorité morale ou intellectuelle sur ses fidèles, il se fait néanmoins l'avocat de deux façons d'inclure la religion et son « utilité » supposée au sein des sociétés modernes : la séparation des Églises et de l'État combinée à la liberté de culte, prémisses de la laïcité, et enfin l'éducation morale à la transcendance.

I.1.5.4 Pour un progrès moral séculier : liberté des consciences et séparation des Églises et de l'État

Ce qui sépare le plus Mill des conservateurs de son temps est sans aucun doute sa prise de position en faveur de la séparation des Églises et de l'État, avant tout pensée comme la garantie de l'indépendance des esprits dans la vie publique des démocraties. Rien n'empêche, reconnaît Mill, de « se sentir sûr » d'une doctrine ou d'une révélation : c'est là la définition de la foi, une foi personnelle, et il n'y a rien à y redire²⁹⁸. Il ne faut cependant pas que cette foi prétende à l'infaillibilité et que ses croyances se figent dans un corpus nimbé d'une autorité temporelle qui la mettrait en capacité de menacer les hommes et de les condamner pour

297 Voir III.2.3. Mill, en effet, explique la naissance des religions et l'invention par l'homme de créatures surnaturelles supérieures à lui soit par la crainte, soit par le besoin de donner du sens à l'existant et au devenir. Mill suggérera que l'homme devrait accepter de poser des limites à sa connaissance – connaissance du passé, de la fin ultime, des autres mondes notamment – et à donner du sens à son existence à partir d'éléments immanents : le passé connu et le devenir souhaitable de l'humanité.

298 MILL (1859), *op. cit.*, p.95.

« immoralité » ou pour « impiété » : c'est ce qui justifia en leur temps la persécution de deux hommes de bien, Socrate et Jésus²⁹⁹.

Aussi les Églises doivent-elles être diverses et tenues à l'écart du pouvoir politique : Mill s'affirme ici en tant que libéral, proclamant le caractère intime, pluriel et inviolable des conceptions du Bien. Ce qu'il prône relève de la conception moderne de la *laïcité* : nul ne doit être attaqué pour sa foi, nul ne doit attaquer autrui en son nom ; les fois et les Églises doivent coexister, sans religion d'État, sans culte officiellement dominant et publiquement instrumentalisé à des fins de cohésion sociale.

Toutefois la séparation institutionnelle du religieux et du politique ne suffit pas, selon Mill. Il faudrait encore que la religion déploie une autorité morale moins invasive dans la vie privée des individus, sans cesse soumis, même dans la sphère laïque, au joug de ses préceptes « puritains » :

« Les anciennes républiques s'arrogeaient le droit – et les philosophes de l'Antiquité les y encourageaient – de soumettre tous les aspects de la vie privée aux règles de l'autorité publique, sous prétexte que l'État prenait grand intérêt à la discipline physique et morale de ses citoyens.³⁰⁰ [...] Dans le monde moderne, la dimension des communautés politiques, et surtout la séparation des autorités spirituelle et temporelle (qui a placé la direction des consciences dans d'autres mains que celles qui contrôlaient ses affaires temporelles) empêcha une telle interférence de la loi dans les détails de la vie privée. Du même coup, c'est avec davantage de rigueur qu'on a utilisé les armes de la répression contre toute divergence par rapport à la morale régnante dans la vie privée ; car la religion – le constituant le plus puissant du sentiment moral – a presque de tous temps été gouvernée, soit par l'ambition d'une hiérarchie aspirant à contrôler tous les aspects de la conduite humaine, soit par l'esprit du puritanisme. »³⁰¹

Conformément à la vision naissante de la « liberté des Modernes », il s'agit de garantir plus d'indépendance à l'individu dans la conduite de sa pensée et de sa vie privée, encore trop régentées par les exigences d'une morale dogmatique. À ce titre, Mill appelle à une tolérance

299 *Ibid.* Mill est très attaché à ces deux figures de libre-penseurs qui payèrent de leur vie la promotion d'un message novateur. Il rappelle sans cesse que son anticonformisme de principe est au service de la vie des idées et de la recherche de la vérité, et il oppose à l'Occident l'image du déclin de la Chine, explicable selon lui à l'inhibition de l'originalité de l'esprit et du caractère des Chinois par le nivellement institutionnalisé et délibéré de l'opinion.

300 C'est ce que Benjamin Constant a aussi remarqué lorsqu'il a thématiqué la nature – et les limites – de la « liberté des Anciens » : un droit de participation à la chose commune, *via* la citoyenneté, mais sans indépendance de la sphère privée ou intime.

301 MILL (1859), *op. cit.*, p.80.

radicale de toutes les croyances et à un anticonformisme de principe qui vise à réintroduire de la confrontation dans « l'espace public », et donc à réveiller par l'esprit délibératif des « vérités vivantes » au milieu des « dogmes morts »³⁰². Le *leitmotiv* millien transparaît en filigrane : c'est par l'originalité des caractères, la liberté de croyance, de pensée et d'expression de celles-ci que les hommes assureront leur progrès, et non par le truchement de quelque instance prétendument éclairée ou émancipatrice³⁰³. La seule vérité à même de faire avancer les sociétés est celle qu'offre l'exercice de la raison lorsqu'elle est libérée des préjugés et stimulée pour s'en défaire. Toute autre vérité proclamée est un obscurantisme, et l'obscurantisme est doublement à combattre, en tant que despotisme et en tant que violence faite à la dignité humaine.

Pour Mill, au-delà de la question proprement théologico-politique, c'est toute « domination spirituelle » qui est à bannir, et il est alors évident que les religions sont prioritairement à surveiller en ce qui concerne leur mission d'enseignement. Il critique à ce titre les éducations religieuses et à l'encontre de leurs cursus « théocentrés », notamment calvinistes³⁰⁴, il défend une vision humaniste opposée à l'expiation des péchés et refusant le péché de *libido sciendi*. Contre une doctrine de l'obéissance, Mill propose une doctrine de la volonté, qu'il fonde sur un retournement de l'argument théologique :

*« Nombreux sont ceux qui croient sincèrement que les hommes ainsi torturés et rabougris sont tels que les a voulus leur créateur [...] Il existe [cependant] un modèle d'excellence humaine bien différent du calvinisme, à savoir que l'humanité n'a pas reçu sa nature seulement pour en faire l'abnégation. »*³⁰⁵

On note que ce discours, reprenant l'argument des réactionnaires et des conservateurs, est tout spécialement dirigé contre eux³⁰⁶. L'argument de la nature humaine est retourné contre ceux qui la condamnent, sur le fondement d'une thèse aussi bien ontologique (« *désirs et impulsions font partie de la perfection de l'être humain...* ») que politique. On retrouve là le sous-bassement à la fois individualiste et utilitariste de la pensée de Mill : émanciper les

302 C'est dans ce but qu'il se fera toujours le défenseur radical du pluralisme. Voir en particulier I.2.5.2., I.3.2.2. et I.3.2.3.

303 *Id.*, p.172.

304 *Id.*, p.155 :

« Selon elle [la doctrine calviniste], le plus grand péché de l'homme, c'est d'avoir une volonté propre. Tout le bien dont l'humanité est capable tient dans l'obéissance. [...] « Tout ce qui n'est pas un devoir est un péché. » La nature humaine étant complètement corrompue, il n'y a de rachat pour quiconque n'a pas tué en lui la nature humaine. »

305 *Id.*, p.156.

306 Mill fait ici preuve d'une rhétorique consistant à combattre les arguments de l'adversaire sur son propre terrain, que n'auraient pas reniée les sophistes. Sur la réhabilitation de la méthode des sophistes en complément de l'héritage platonicien dans la vision millienne de l'éducation, voir [LOIZIDES \(2013\)](#).

individus leur donne une « *plus grande plénitude dans [l']existence* »³⁰⁷, mais aussi son essence progressiste : il s'agit toujours de perfectionner la collectivité par la culture des atouts individuels. Finalement, c'est donc la culture de l'individualité, de ce que chacun a de spontanéité propre et d'impulsions naturelles, qui doit être le but de l'éducation, pour elle-même et pour le tout :

*« Ce n'est pas en noyant dans l'uniformité tout ce qu'il y a d'individuel chez les hommes, mais en le cultivant et en le développant dans les limites imposées par les droits et les intérêts d'autrui, qu'ils deviennent un noble et bel objet de contemplation ».*³⁰⁸

I.1.5.5 De l'utilité de l'éducation

Cependant, ce n'est pas pour autant que l'éducation doit renoncer à toute édification morale : l'éducation individualiste que prône Mill n'est pas une éducation à l'égoïsme, à l'irrévérence ou à l'immoralité. Au contraire ! Le philosophe se réapproprie l'enjeu de l'utilité que peut revêtir une *forme* religieuse dans son essai *Utility of religion*, et propose une solution progressiste pour conserver le rôle fédérateur de la forme-religion tout en s'affranchissant de son caractère irrationnel ou mensonger : une sorte de religion sécularisée, orientant la dévotion des hommes vers une transcendance immanente que serait l'intérêt général, et passant prioritairement par l'éducation.

Mill se fait ainsi le promoteur, dans le sillage d'Auguste Comte quoique d'une façon bien différente, d'une « religion de l'Humanité » qui aurait les mêmes ressorts et la même fonction que la religion tout en se fondant uniquement sur la raison³⁰⁹. Pour défendre ce projet, il reprend les arguments conservateurs en faveur de la religion et les détourne à son

307 *Ibid.*

308 *Id.*, p.157.

309 Voir aussi III.2.3. Annonçons d'ores et déjà que la « religion de l'humanité » que Mill appelle de ses vœux doit rester un idéal moral pour tout un chacun, et en aucun cas une forme contraignante régie par une Église ou appuyée par le législateur. C'est en quoi son projet diffère grandement de celui de Comte, qui en était même venu à écrire un « calendrier positiviste » des rites à suivre et saints à fêter dans la nouvelle religion. S'il concède l'utilité fédératrice et spirituelle d'un « esprit religieux », dont une version sécularisée peut être trouvée dans le culte de l'humanité et dans une morale « élevée », Mill, au contraire de Comte, rejette formellement tout pouvoir temporel de la forme-religion :

« [...] certains de ces réformateurs modernes qui se sont le plus violemment opposés aux religions du passé n'ont en aucune façon contesté aux Églises et aux sectes le droit de domination spirituelle qu'elles affirmaient : M. Comte, en particulier, dont le système social, tel qu'il l'expose dans son Système de politique positive, vise à établir (plutôt, il est vrai, par des moyens moraux que légaux) un despotisme de la société sur l'individu qui dépasse tout ce qu'ont pu imaginer les plus rigides partisans de la discipline parmi les philosophes de l'Antiquité. »

compte, d'abord en soulignant la confusion dont ils pâtissent lorsqu'ils attribuent l'utilité régulatrice de la religion à son caractère proprement religieux, alors que ses bienfaits sont accessibles à n'importe quelle éducation :

« Il est habituel de faire crédit à la religion en tant que telle de tout le pouvoir qui est inhérent à tout système de devoirs moraux enseignés par l'éducation et affermis par l'opinion. L'humanité serait [certes] en piteux état si aucuns principes ou préceptes de justice, honnêteté ou bienveillance n'étaient enseignés, de façon publique ou privée, et si ces vertus n'étaient pas encouragées – et les vices correspondant réprimés – par l'éloge et le blâme... de l'humanité.

Il résulte de cela que l'effet produit par cet enseignement en tant qu'enseignement est attribué à un enseignement religieux. Cela fait crédit à la religion de toute influence sur les affaires humaines qui relève de quelque système de règles que ce soit pour la bonne conduite de la vie humaine. »³¹⁰

Obéissance, respect et devoir : les vertus morales qu'enseigne la religion peuvent aussi bien être enseignées par des procédés immanents, à savoir l'autorité séculière de l'éducation précoce et plus largement de l'opinion publique – toutes deux devant être polarisées par une conception vraie de l'utilité³¹¹. L'« autorité » est ici entendue comme autorité purement intellectuelle : ce qui rend une affirmation incontestable, croyable spontanément comme une vérité « prouvée ». Pour le philosophe anglais, celle-ci n'est pas un apanage de la religion et ne lui est attribuable qu'en tant qu'opinion encore dominante ; mais de même que les religions ont d'abord été controversées à leur apparition, rien n'empêche de concevoir que leur déclin mènera à un stade où une autre opinion, controversée au XIXe siècle, sera majoritaire.

Ainsi, conformément à une thèse millienne fondamentale sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir à chaque chapitre, c'est *l'éducation* qui est primordiale³¹² et qui se voit conférer un rôle particulier dans l'élévation spirituelle et morale des communautés, notamment sous la forme de la « religion de l'Humanité ». Selon l'auteur, toute vérité, ou toute disposition morale, peut être rendue familière à l'homme si son enseignement en est précoce, car l'autorité morale ne s'impose pas par une force divine, mais ne trouve son assise que dans la confiance et l'estime que les hommes se portent les uns aux autres. De même que Novalis écrit, selon Mill, « *Ma croyance croît infiniment en moi à partir du moment où un*

310 CW:10, p.407.

311 Voir III.2., notamment III.2.1. et III.2.3.

312 Mill l'écrit clairement dans *Utility of religion, op. cit.*, p.409 :

« *Le pouvoir de l'éducation est pratiquement sans limites.* »

(« *The power of education is almost boundless* »)

autre être humain commence à la partager », de même toute opinion, religieuse ou non, a tendance à être tenue pour vraie lorsqu'elle est massivement partagée et excite la reconnaissance, sans nul besoin d'une autorité sacrale promettant un châtement ou une récompense éternels³¹³.

Ce qui est ici en jeu n'est donc pas la puissance persuasive ou menaçante d'une rétribution dans l'au-delà, mais avant tout le jugement des hommes les uns sur les autres dans l'ici-bas, jouant sur le mécanisme d'identification et d'émulation souligné par Tocqueville lui-même dans sa thématization du « sentiment du semblable » :

« Les plus fortes passions que montre la nature humaine (excepté les passions purement animales) ont chacune un nom qui se rapporte à un volet de ce motif que j'appelle ici « opinion publique » [...] : la soif de gloire, la soif d'éloge, la soif d'admiration, la soif de respect et de reconnaissance, la soif de sympathie. »³¹⁴

Ici, Mill reprend directement Bentham, qui a montré le peu d'efficacité régulatrice des châtements promis par la religion, aux yeux mêmes des chrétiens, lorsqu'ils ne sont pas relayés par l'opinion publique. Pour les deux utilitaristes, les obligations qui lient réellement l'homme sont celles qui le lient à ses semblables ; pour ce qui est des obligations directement liées à l'au-delà, elles sont bien souvent transgressées. Ainsi du duel, permettant de laver son honneur et longtemps pratiqué malgré son interdiction par les religions chrétiennes, qui illustre bien que le souci de s'attirer la reconnaissance de ses *fellow creatures* prime sur la crainte du châtement divin.

Pour John Stuart Mill, toute l'utilité sociale attribuée à la religion pourrait donc aisément être attribuée aux forces purement immanentes du jeu social. De plus, cela la prémunirait d'une grande faiblesse propre à la religion : les préceptes de celle-ci, en effet, doivent être pris comme un tout révélé et acceptés sans contestation ni discussion, ce qui empêche de trier le bon grain de l'ivraie et d'*adapter* les principes et règles de conduite aux époques et situations différentes. La religion court de ce fait le risque d'être rejetée en bloc, morale incluse, lorsque sa dimension surnaturelle n'est plus prise au sérieux, exposant ainsi l'humanité au risque d'un grand désordre. Une morale immanente, dictée par la raison et par le sens du devoir, serait alors bien plus efficace socialement, dans la mesure où elle évoluerait

313 On trouve dans cette conviction les traces de l'héritage empiriste de John Stuart Mill, attaché au principe d'empathie. On peut aussi y voir un écho de la théorie benthamienne, comme nous le rappelons plus bas, mais aussi des réflexions romantiques et hégéliennes de l'époque sur l'importance de la reconnaissance, notamment l'idée de Hegel selon laquelle

« tout désir est désir d'un autre désir [ou : du désir de l'autre]. »

314 *Id.*, p.410.

avec l'humanité et ne reposerait plus sur des héritages culturels ou mythiques périssables et facilement discrédités :

« La croyance dans le surnaturel, ainsi, aussi grands que furent ses services dans les premiers stades du développement humain, ne peut plus être considérée comme de rigueur de nos jours, que ce soit pour nous permettre de savoir ce qui est bien ou mal pour la moralité sociale, ou pour nous fournir des motifs de faire le bien et de nous abstenir de faire le mal. »³¹⁵

Mais que reste-t-il alors de la grandeur spirituelle, que Tocqueville voit uniquement dans l'élévation de l'âme vers une transcendance surnaturelle ? Ici encore, la confrontation est directe entre les deux auteurs, mais cette fois, le désaccord ne se joue pas sur des arguments contradictoires : c'est un même objet qui emporte deux acceptions différentes. L'argumentaire que déploie Mill pour justifier une forme immanente de transcendance, comme nous le verrons en Partie III, ressemble quelque peu à la doctrine de l'intérêt bien entendu tant décriée par Tocqueville, mais elle la dépasse – en vertu même de leur accord quant à la médiocrité des jouissances matérialistes. L'appel à la prise en compte de l'Humanité abstraite, « idéalisée » dira Mill, incluant les morts (chers à Auguste Comte) et les générations encore à naître (dans une perspective progressiste), proposera une synthèse spirituelle qui entend conserver les inspirations les plus nobles de la religion ou de la poésie sans pour autant promouvoir des représentations chimériques³¹⁶.

Exalter l'aspiration des individus au dépassement, fortifier leur vertu et leur sens moral sans pour autant illusionner leur raison de chimères et de rétributions divines : telle est l'ambition que se fixe John Stuart Mill dans un accord relatif avec certaines craintes conservatrices, mais avant tout dans un esprit libéral et socialisant qui fait l'objet des deux chapitres suivants.

315 *Id.*, p.41.

316 Là encore, voir III.2.3.

I.2 UN RAPPORT SOCIALISTE À LA RAISON, À LA JUSTICE ET À L'HISTOIRE

I.2.1 Généralités sur le socialisme

En conséquence de leur orientation vers l'avenir et de leur concentration sur l'« élément historique » de la condition humaine³¹⁷, les socialistes partagent à grands traits les caractéristiques suivantes : une croyance dans l'effectivité ou dans la plausibilité (désirable) du Progrès comme amélioration globale du bien-être humain, celle-ci mobilisant elle-même deux éléments, une certaine confiance dans l'universalité de la nature humaine, conçue comme perfectibilité indéfinie grâce au partage de la Raison, et la volonté de construire délibérément le Progrès ainsi entrevu par des moyens réflexifs, critiques et coopératifs.

En ce sens, la pensée socialiste trouve ses origines dans le mouvement européen des Lumières, où elle est encore très proche d'un certain libéralisme par sa foi en la Raison, sa critique des privilèges et ses considérations sur l'égalité dans le genre humain, comme en témoigne par exemple la philosophie de Condorcet en France³¹⁸. Elle bifurque et se distingue clairement du radicalisme et du libéralisme quand, avec le triomphe de ce dernier, la réalité du projet « progressiste », rationaliste, démocratique, industriel et mercantile laisse apparaître les conséquences indésirables de l'extension de la liberté³¹⁹. Ces conséquences apparaissent au premier chef dans le domaine économique, et la naïveté de la théorie économique classique, radicale-libérale, ainsi que sa confiance excessive dans l'identification possible des différents intérêts *via* les mécanismes du marché, sont désormais critiquées. Le mot de « socialisme » apparaît d'ailleurs tardivement, dans les années 1820 et 1830, lorsque « l'économie politique » classique et l'économie capitaliste effective sont déjà bien déployées en Angleterre³²⁰. Comme

317 Voir i.0.2.2.

318 Michel **WINOCK (1978)**, pp.20-21, souligne que

« Jusqu'en 1789, le socialisme – dans ses ébauches [c'est-à-dire, sous les traits littéraires de l'utopie] – avait été rêvé. Or, c'est au cours de la Révolution française que le socialisme d'imagination va devenir un socialisme d'action. [...] En ce sens, la Révolution rend possible, au moins mentalement, le passage de l'utopie à l'action. »

Il ajoute plus bas (p.22) :

« La Révolution française est ainsi devenue un paradigme dont les révolutions suivantes s'inspirent. [...] C'est grâce à la Révolution que le socialisme devient pensable. »

319 Voir I.0.1.1. et I.0.1.2. sur le radicalisme antérieur et contemporain de Mill, et i.0.3. sur la « crise du libéralisme » à la fin XIXe siècle.

320 Robert Owen semble être l'un des inventeurs du terme « socialisme », qu'il désigne d'abord par l'expression « mouvement social ». Voir **HALÉVY (1940)**, p.21 :

« Le mot socialisme est moderne. Il est né à peu près simultanément en France et en Angleterre, entre 1830 et 1840. Mot nouveau, il répond à des réalités nouvelles. »

le souligne Élie HALÉVY (1940), le socialisme se cristallise prioritairement comme un projet réactionnel de nature bien plus économique que politique, visant à l'amélioration matérielle des conditions de vie par des moyens réformistes ou révolutionnaires³²¹.

Il appartient alors à l'Humanité de faire advenir un monde meilleur, par son action sur les différents rapports sociaux et notamment de production, et le mouvement historique est conçu comme se déployant à l'échelle collective, celle-ci recouvrant à la fois une perspective universaliste et une division pratique de la société en groupes restreints que sont (dans le

« 1. En France chez les Saint-Simoniens, parmi lesquels Pierre Leroux prétend avoir été le premier à lui donner un sens précis et à en faire le nom d'une doctrine ; il entendait par là l'excès opposé à l'individualisme, la théorie qui subordonne entièrement l'individu à la société [...] [En quelque sorte, donc, un synonyme de « holisme » au sens de Dumont]

2. En Angleterre, dans l'école de Robert Owen. Il y devint usuel au cours des discussions de l'Association of all classes of all nations, fondée par Owen en 1835. »

Voir aussi plus récemment et plus précisément Michel WINOCK (1978), p.11 – qui se réfère lui-même à GANS Jacques (1957), « L'origine du mot 'socialiste' et ses emplois les plus anciens », *Revue d'histoire économique et sociale*, 1957, XXXV/1 :

« Si les termes socialiste et socialisme apparaissent en Angleterre dès 1822, sous la plume des hommes proches de Robert Owen, ancien industriel, qui passe pour l'inventeur de la doctrine, on ne les relève en France qu'à partir de 1831. Le 12 avril 1833, dans *La Réforme industrielle*, journal de Charles Fourier, on lit une annonce concernant une réunion où « les socialistes et les industrialistes » seront en majorité. Forgé en Grande-Bretagne au début des années 1820, le mot ne devient vraiment usuel des deux côtés du Pas de Calais qu'une dizaine d'années plus tard. »

Il est intéressant de constater schématiquement que d'un substrat commun anti-privileges et pro-liberté issu des Lumières, parallèlement à l'essor industriel moderne, les courants de pensée libéral d'un côté, socialiste de l'autre, se séparent nettement dès la fin des guerres napoléoniennes. Le libéralisme, proche un temps du radicalisme qui promeut le suffrage universel (et s'incarnerait dans une frange du Chartisme), s'en distingue de plus en plus en refusant le nivellement démocratique (les libéraux ne sont pas démocrates). Les socialistes, d'abord focalisés sur les questions économiques, en viennent pourtant bientôt, pour une large majorité d'entre eux, à défendre la démocratie comme moyen d'égalisation et d'émancipation des plus humbles (on pense par exemple à la figure à la fois romantique et socialiste de Lamartine dans la Révolution de 1848 en France). Réciproquement, le mouvement démocrate, d'abord sans lien avec les idées des socialistes, voient en eux des alliés à partir des années 1830. Voir là encore HALÉVY (1940), *op. cit.*, p.80, et p.29 :

« La fusion de l'idée démocratique et de l'idée socialiste ne s'accomplit pas tout de suite. [En France] La révolution de 1830, si elle fut un mouvement d'inspiration républicaine et anti-cléricale, n'est nullement socialiste. »

« [...] vers 1840, en France comme en Angleterre, socialisme et démocratie tendent à se rapprocher. En Angleterre, cette réconciliation est marquée par le chartisme ; en France, des hommes comme Blanqui et Louis Blanc suivent une orientation analogue. »

Notons toutefois clairement que même si nous réutilisons une partie de ses recherches sur la généalogie des courants politiques et sa philologie des théories, nous n'adhérons pas aux critères de délimitation à nos yeux trop larges proposés par Élie Halévy qui lui permettent de faire, sans autre nuance, du conservateur mystique Carlyle et de l'esthète réactionnaire Ruskin « deux théoriciens anglais du socialisme » (*op. cit.*, p.375). Nous préférons adopter les grilles de lecture expliquées ci-dessus et en Introduction (i.0.2.), obligeant à parler de « social-conservatisme » pour décrire les penseurs susmentionnés et empêchant de réduire le socialisme à une simple attitude économique favorable à la fraternité, à la juste rémunération du travail ou hostile à l'industrialisation.

Le socialisme apparaît comme une *Weltanschauung* plus complexe qui englobe l'économique mais ne s'y réduit pas, et qui subsume la distinction soulignée par Michel WINOCK (1978) entre « doctrine socialiste » et « mouvement socialiste » (*op.cit.*, p.11).

321 Voir Halévy, *op. cit.*, p.49 : dans les années 1830,

« le socialiste est celui qui se désintéresse de la politique et ne cherche à résoudre que la question sociale ; celui qui se préoccupe uniquement de réorganiser la société pour en éliminer la misère, sans rien demander à l'État. »

lexique marxien, marxiste et par extension chez la plupart des socialistes) les « classes ». Au sein de celles-ci, les « classes laborieuses », en tant que classes *productives*, tiennent ou devraient tenir une place prépondérante dans la marche de l'Histoire. Le but est ultimement d'atteindre une sorte de « fin de l'Histoire » harmonieuse et propice au bonheur, quelles qu'en soient les modalités d'advenue et que celle-ci soit conçue comme l'aboutissement « naturel » du capitalisme en place ou comme sa subversion radicale et constructiviste par des forces contestataires.

Michel Winock résume avec justesse le paradigme démocratique-égalitaire qui n'est pas tant strictement égalitaire que fondé sur l'idée de participation équitable et d'organisation (scientifique) dans la pensée socialiste, à tous les niveaux de la vie économique et sociale, en lien avec une conception historicisme polarisée par l'idée de Progrès graduel ou brutal :

« [...] le socialisme est fondé sur une philosophie de l'histoire occidentale, reposant elle-même sur l'idée de progrès, c'est-à-dire de la transformation du monde dans un sens positif. Il vise à la création d'une société égalitaire par l'organisation de la production et la substitution de la propriété sociale à la propriété individuelle ou capitaliste. Cette société doit être le règne de la démocratie réelle, à la fois politique et économique, dans la cité comme dans l'entreprise. »³²²

C'est pourquoi Michael **FREEDEN (2003)** souligne aussi à raison que la tendance majoritaire de l'idéologie socialiste est de considérer le déploiement historique à l'échelle des groupes : ce sont eux qui agissent dans l'Histoire – quand bien même il ne s'agirait pas explicitement de « classes » bien cloisonnées. Les caractéristiques que compile l'auteur sont aussi importantes les unes que les autres mais peuvent toutes être reliées au dénominateur commun qu'est l'orientation historique du collectif en vue de la production concertée d'un futur désirable :

« Premièrement, [le socialisme] voit l'unité de base de la société dans le groupe, qu'il s'agisse de la société dans son ensemble ou d'un groupe plus restreint comme une commune ou un syndicat. Pour les socialistes, les êtres humains sont constitués par leurs relations avec leur environnement humain et même non-

Au-delà de la justesse descriptive de cette remarque pour qualifier l'émergence historique des mouvements socialistes voir ci-dessus notre nuance concernant l'appréhension de l'idéologie socialiste dans son ensemble. Nous pouvons également mentionner l'analyse de Durkheim en ce qui concerne l'attachement socialiste à « l'organisation », qui peut se passer d'État (avec l'« autogestion ») mais peut tout aussi bien y faire appel, *in* DURKHEIM Émile (1928), *Le Socialisme*, 1978, Retz, p.42, cité par Winock, *op. cit.*, p.28) :

« Le socialisme est essentiellement une tendance à organiser [...] ; l'amélioration du sort des ouvriers n'est qu'une des conséquences que le socialisme espère de l'organisation économique qu'il réclame. »

322 **WINOCK (1978)**, *op. cit.*, p.33.

humain. [...] Deuxièmement, il a la passion de l'égalité, il est pour la suppression des distinctions hiérarchiques et pour la redistribution des biens sur la base des besoins humains. Troisièmement, il identifie le travail (aussi appelé labeur, créativité, productivité ou activité) comme la caractéristique distinctive de la nature humaine, et partant, comme l'élément de base autour duquel l'organisation sociale doit être structurée. Quatrièmement, il chérit un idéal de bien-être ou d'épanouissement humain qui se fonde sur l'éradication de la pauvreté et, sur le plus long terme, sur la libre participation de tous à la prospérité matérielle et intellectuelle de l'Humanité. Cinquièmement, il exprime une croyance dans la promesse portée par le processus historique et dans la capacité des êtres humains à diriger ce processus dans le sens du progrès. Le socialisme est prioritairement orienté vers le futur et très critique envers le passé et le présent. »³²³

En effet, on peut noter que les caractéristiques deuxième et quatrième se rejoignent et forment l'idéal normatif de justice ; la première et la troisième apparaissent comme les moyens, fondés sur des conceptions sociologiques, en vue de cette fin ; la cinquième, enfin, rassemble et dépasse les autres et constitue la marque « socialiste » proprement dite³²⁴. Sous

323 *Op. cit.*, p.83 :

« First, [socialism] sees the group as the basic social unit, whether society as a whole or a smaller group such as a commune or a syndicate. For socialists, human beings are constituted by their relationships with their human and, at one remove, their non-human environments. [...] Second, it has a passion for equality, for the removal of hierarchical distinctions, and for the redistribution of goods on the basis of human need. Third, it singles out work (also termed labour, creativity, productivity or activity) as the fundamental constitutive feature of human nature, and accordingly the basic element around which social organization must be structured. Fourth, it cherishes an ideal of human welfare or flourishing based in the short run on the elimination of poverty and in the longer run on the free participation of all in the material and intellectual inheritance of humanity. Fifth, it fosters a belief in the promise held out by the historical process and the ability of human beings to direct that process to beneficial ends. Socialism is importantly future-oriented and heavily critical of the past and the present. »

324 On remarquera cependant que, dans certaines traditions utopiques, progressisme et réaction – au sens de rejet du présent au profit d'un passé fantasmé, d'un « âge d'or » perdu – peuvent s'accorder, le modèle passé devenant un objectif d'avenir (moyennant évidemment une transposition, et non un simple retour en arrière). William Morris, par exemple, meneur du mouvement socialiste Arts and Crafts à la fin du siècle, incarnera bien cette tendance en vantant le modèle des guildes corporatistes du XIV^e siècle. Sur les liens entre la pensée de William Morris et celle de Mill, voir III.2.2.3.

Néanmoins, cette tendance utopique-réactionnaire ne doit pas être surestimée, ni surtout servir à discréditer le devenir ultérieur du socialisme ou de l'écologie (comme le fait, entre autres, FRANÇOIS Stéphane (2012), *L'Écologie politique, une vision du monde réactionnaire ?*, Paris, Cerf, 160 p. : voir notre réponse en IV.0.3.1.). En effet elle s'efface et devient rapidement minoritaire au profit de la généralisation d'une philosophie plus linéaire de l'Histoire (au rebours d'une conception cyclique) à mesure que l'industrialisation et la démocratisation des sociétés occidentales s'installent comme configuration irréversible.

C'est à ce titre que **WINOCK (1978)** voit proprement en Saint-Simon un précurseur du socialisme « moderne », c'est-à-dire progressiste et propre au XIX^e siècle, et non « rétrograde » comme les ébauches des siècles précédents (*op. cit.*, pp.26-28) :

« Saint-Simon croit au progrès, à l'évolution, à l'impossibilité d'un retour à l'ancienne société ; il a foi en l'avenir de la science et du genre humain. [...] Si l'on doit [...] le compter parmi les précurseurs du socialisme, c'est à la fois par sa conviction qu'un progrès industriel représente la direction la plus

un angle davantage pratique, ces différents éléments sont complétés par Michel Winock qui, au-delà de l'orientation historique déjà mentionné, énumère les caractéristiques suivantes pour rassembler les différentes mouvances socialistes :

« [...] *l'imaginaire utopique, une philosophie de l'histoire, une base « scientifique » (la critique de l'économie politique), une base politique (l'aspiration démocratique), une base sociale (la formation d'un prolétariat issu de la révolution industrielle) »*³²⁵

Ces différentes caractéristiques permettent d'unifier à grands traits le déploiement des mouvements effectifs d'action politique et sociale. Nous nous focaliserons néanmoins davantage sur les caractéristiques plus idéologiques et doctrinales, même si les trois premiers points soulignés par Winock ressortissent à l'idéologie : polarisation de la conception de l'histoire vers le futur – et un futur désirable aux contours potentiellement « millénaristes » –, mise en évidence des limites des premières théories du marché, soubassement et conséquences ontologiques et sociaux de celle-ci en termes de justice, fraternité et organisation de la production et de la répartition des richesses.

À l'intérieur de ce cadre de pensée général, le socialisme se déploie dès le premier XIX^e siècle dans des directions variées et géographiquement différenciées. Cette disparité est soulignée par Mill lui-même, par exemple dans ses *Chapters on socialism* où il distingue dans le(s) socialisme(s), comme dans toute doctrine politique, deux tendances : l'une critique ou caustique, posant un diagnostic sur l'état présent de la société, l'autre constructive et prescriptive, indiquant des correctifs à apporter³²⁶. L'Angleterre, berceau de la Révolution industrielle, est naturellement la nation qui voit se constituer les premiers courants socialistes revendiqués, opposés au paupérisme et à l'optimisme libéral en matière de justice sociale (tel qu'incarné à leurs yeux par Ricardo et ses disciples, ou encore par Jean-Baptiste Say en France).

certaine de l'histoire, et que la finalité de ce progrès était de servir la classe la plus pauvre. »

C'est dans cette perspective, bien sûr, que se situent John Stuart Mill et les penseurs qui nourrissent sa réflexion, notamment Tocqueville.

325 *Op.cit.*, p.13.

326 Voir CW:5, p.711. Pour Mill, l'unité des différents mouvements est à chercher davantage du côté du diagnostic, qui témoigne bien d'une commune représentation du monde ou d'une conception commune de la justice :

« Jusqu'à un certain point, ils cultivent la même conception générale du remède à apporter à ces défauts ; mais dans les détails, nonobstant cet accord général, on constate une grande disparité. »
(« Up to a certain point they entertain the same general conception of the remedy to be provided to those faults ; but in the details, notwithstanding this general agreement, there is a wide disparity. »)

C'est Robert Owen (1771-1858) qui apparaît comme le pionnier du socialisme identifiable comme tel et le fondateur de sa branche « utopique », en posant dès 1815 les bases du mouvement coopératif. Patron d'usine, il propose l'encadrement du temps de travail³²⁷, instigant des expériences socialistes dans les workhouses accueillant les pauvres et développe une sorte de paternalisme social visant à constituer des usines-modèles où les travailleurs de tous âges seraient protégés, avec salaires fixes, temps de travail encadré et écoles et jeux pour les jeunes enfants. Son postulat est que non seulement le bien-être des travailleurs n'est pas incompatible avec la productivité, mais qu'au contraire cette dernière est bien plutôt accrue par le bien-être au travail. Ce socialisme, compatible avec un certain conservatisme et non sans rapport avec ce qui se développera en France sous le nom de « catholicisme social », permet également l'encadrement moral des travailleurs sous l'égide de l'entrepreneur.

En 1817, il est le père de la théorie des « trois 8 » qui deviendra une revendication de la Première Internationale des travailleurs (1864-1876) : « 8 heures de travail, 8 heures de loisir, 8 heures de sommeil ». Au fil du siècle, les Owenites mettent en place différents projets de coopératives, parmi lesquelles celle de Brighton, en 1828, est la première à allier production et distribution³²⁸. Les magasins coopératifs connaîtront ensuite une recrudescence dans les années 1840. Le mouvement essaime également aux États-Unis, où Owen lui-même fonde en 1826 une colonie utopique expérimentale à New Harmony (Indiana). Réciproquement, c'est inspiré par des expériences américaines qu'il fonde, de 1832 à 1834, des bourses du Travail (National and Equitable Labour Exchange), permettant d'acquérir des biens manufacturés sans intermédiaire, au prix estimé du travail lui-même.³²⁹

On note aussi avec Élie Halévy, qui voit en lui « les origines anglaises du marxisme »³³⁰, l'importance de la pensée de l'Anglais Thomas Hodgskin (1787-1869), issu de l'utilitarisme, devenu un critique majeur du capitalisme et le meneur d'un mouvement syndical pendant attaché au libre-échange et opposé à tout communisme (notamment owenite). Il faut rappeler à cet égard que l'Angleterre est un pays pionnier de la reconnaissance des droits sociaux des travailleurs, avec en particulier la reconnaissance du droit de « coalition », soit droit de grève,

327 Il est entre autres en 1815 à l'origine du projet de loi, amoindri et adopté par le gouvernement Peel en 1819, modifiant la loi de 1802 et limitant à 12h la journée de travail des enfants de 9 à 16 ans dans les filatures de coton et interdisant le travail des enfants de moins de 9 ans. Les différents Factory Acts se succèdent jusqu'en 1891 et raccourcissent progressivement la durée du temps de travail des adultes (y compris des femmes en 1844) et des enfants de plus de 13 ans, par exemple en passant de 12 à 10 heures par jour (en 1847), avec enfin un repos dominical généralisé.

328 Élie HALÉVY (1940) remarque que le principe coopératif est davantage axé, en France sur la production (associations), en Angleterre sur la consommation (*cooperative stores*).

329 Voir entre autres GARNETT Ronald George (1972), *Co-operation and the Owenite Socialist Communities in Britain, 1825-1845*, Manchester University Press, 272 p.

330 HALÉVY (1940), *op. cit.*, p.46.

dès 1824 (alors qu'il faudra attendre 1884 et la loi Waldeck-Rousseau en France). Elle est aussi la terre de naissance des trade-unions : ces syndicats ouvriers, en marge des courants socialistes et pour la plupart rompus à la théorie du libre-échange, n'en visent pas moins à instaurer un contre-pouvoir ouvrier aux capitaines d'industrie (dans l'esprit anglais des checks and balances) et à permettre aux travailleurs de négocier à égalité avec les employeurs et les capitalistes³³¹. Leur existence et leur puissance sont attestées dès le premier quart du siècle, mais ils ne seront légalisés qu'en 1871 (et en 1884, par la même loi, en France). Michel **WINOCK (1992)** souligne à ce propos :

« [...] il convient de distinguer entre « mouvement socialiste » et « mouvement ouvrier » : s'il y a eu mouvement ouvrier dès que les travailleurs de l'industrie de sont un tant soit peu organisés pour défendre leurs intérêts (salaires, emplois, conditions de travail), on ne parle de mouvement socialiste que dans la mesure où ce mouvement ouvrier a repris à son compte les objectifs, ou certains objectifs, des doctrines socialistes. »³³²

De l'autre côté de la Manche, un peu plus tardivement, le socialisme prend son essor en France avec la reprise des théories d'Owen par Sismonde de Sismondi (1773-1842), qui voyage en Angleterre et critiquera dans les années 1820 les erreurs de l'économie classique, notamment quant aux bienfaits trompeurs de la concurrence³³³. Saint-Simon (1760-1725), de son côté, imagine le système « organique » social-conservateur dont nous avons déjà traité³³⁴, qui influencera ses jeunes secrétaires, l'historien Augustin Thierry et le scientifique Auguste Comte, ainsi qu'une large frange de socialistes productivistes. Sa pensée sera radicalisée au

331 En 1868 se tient à Manchester le premier congrès général national des *trade-unions*. Cette réunion devient un Congrès officiel et annuel en 1871, après leur reconnaissance institutionnelle. L'organisation monte en puissance tout au long du siècle et exerce une forte influence sur l'opinion et sur le Parlement.

Les Trade-unionistes, bien que non réellement socialistes, joueront un rôle dans la première tentative d'Internationale. Halévy écrit à leur propos (*op. cit.*, p.203) :

« [...] ils voulaient, non supprimer le capitalisme, mais traiter avec lui d'égal à égal pour obliger les patrons à améliorer leurs conditions de travail ».

On remarquera que le paradoxe de leur participation n'est qu'apparent et dû à l'amalgame ultérieurement installé entre « Internationale » et « Communisme », dans la mesure où la Première Internationale, très composite, se revendiquait simplement « des Travailleurs » et ne prônait explicitement ni socialisme, ni communisme.

332 *Op. cit.*, pp.11-12 (voir aussi la note précédente). Winock ajoute (*id.*, p.32) :

« Le socialisme n'existera vraiment comme force sociale que par l'interpénétration des théories socialistes et des actions du mouvement ouvrier. »

333 HALÉVY juge (*op. cit.*, p.67) qu'

« Autant Owen est pauvre en théories et riche en remèdes, autant Sismondi est riche en théories et pauvre en remèdes. »

...Certainement une nouvelle illustration de l'opposition entre le pragmatisme des Anglais et le caractère doctrinaire des Continentaux.

334 Voir I.1.2.

sein d'une véritable Église par des disciples plus explicitement politiques : Saint-Amand Bazard (1791-1832) et Prosper Enfantin (1796-1864).

Par ailleurs, un véritable communisme, autoritaire et farouchement égalitariste, émane de la pensée du révolutionnaire français Gracchus Babeuf (1760-1797) et trouve un relais dans le programme de Louis-Auguste Blanqui (1805-1881), puis dans une moindre mesure dans le socialisme étatique de Louis Blanc (1811-1882). À l'inverse, le socialisme non-étatique (ou utopique) voire anti-étatique (ou anarchiste) se développe avec les idées de Charles Fourier (1772-1837), Victor Considerant (1808-1893), et Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865). Ce n'est que dans la seconde moitié du siècle que les foyers du socialisme se déplacent de l'Europe de l'Ouest à l'Allemagne, où Karl Marx (1818-1883) et Friedrich Engels (1820-1895) théoriseront l'action révolutionnaire et le communisme étatique, en réaction, notamment, aux théories française de Proudhon et russe de Mikhaïl Bakounine (1814-1876).

Annonçons d'ores et déjà que Mill, en tant qu'il assigne à l'homme une nature asymptotiquement perfectible et quelque chose comme une « destination »³³⁵ qui serait à la fois sa définition et la pierre de touche de sa dignité – à savoir le Progrès défini comme amélioration de la vie –, paraît indéniablement socialiste au titre de la quatrième et de la cinquième caractéristiques énoncées par Freedon. Le Progrès est possible, selon lui, du fait de la plasticité ou de la perfectibilité de la Raison, universellement partagée quoique civilisationnellement différenciée³³⁶, et à la faveur d'un travail individuel ou coopératif des humains sur eux-mêmes, tant en termes d'éducation qu'en ceux d'activité laborieuse à proprement parler – ce qui nous semble correspondre à la troisième caractéristique indiquée par Freedon. C'est ce qui le rapproche, intellectuellement et politiquement, du socialisme, notamment dans sa branche coopérative.

Nous pourrions en revanche discuter de l'ambivalence de la position millienne, entre libéralisme et socialisme, et entre individualisme et holisme (ou « collectivisme »³³⁷), en ce qui concerne la première et la deuxième caractéristiques attribuées par Freedon au socialisme. Tout d'abord, au sujet de la force agissante des groupes dans l'Histoire, nous verrons que la pensée de Mill est porteuse d'une irréductible ambivalence puisque certes, le bien-être doit être mesuré et le Progrès accompli à l'échelle des sociétés, avec une perspective d'unification ultime de la civilisation à l'échelle planétaire³³⁸, mais qu'en ce qui concerne sa vie personnelle,

335 Pour reprendre le terme kantien de *Bestimmung*.

336 Voir *supra* : I.1.1.5. et *infra* : III.3.1.

337 Selon l'expression popularisée par les socialistes belges, comme le proudhonien César de Paepé.

338 C'est là la conséquence d'un point de vue métaphysique, ontologique et méthodique, de l'hypothèse d'une histoire universelle et connectée du développement humain à laquelle Mill adhère explicitement ; en même temps que, d'un point de vue plus normatif, de son aspiration personnelle à un renouvellement du sentiment

l'individu est tenu pour libre et « souverain », et son individualité est exaltée à la fois au titre de son apport au collectif et pour elle-même³³⁹. Par ailleurs, sa « passion de l'égalité » est très discutable dans la mesure où l'égalité qu'il promeut est essentiellement une égalité *des chances* ou égalité processuelle, et non une égalité *des résultats* ou « égalité réelle », et que le critère du pluralisme, de la liberté et de l'émulation des individualités semble toujours contrebalancer ses tendances strictement égalitaristes³⁴⁰.

Les éléments socialistes ou socialisants de la pensée de Mill s'apparentent donc surtout au mélange d'éléments doctrinaux de penseurs eux-mêmes « hybrides » dans la nébuleuse socialiste, comme les social-conservateurs français Saint-Simon et anglais Carlyle, promoteurs d'un ordre hiérarchique organique en marge de toute idée d'une égalité stricte au profit d'une théorie de la « juste place » dans la société, ou comme le « mutuelliste » Proudhon (paradoxalement peu cité par Mill), socialiste anarchiste individualiste refusant toute concession à l'État au détriment de la liberté individuelle – le tout en maintenant sa confiance particulière dans l'élément politique (au rebours des anarchistes) sans pour autant défendre l'étatisme (prôné par les communistes, par exemple).

Nous allons donc commencer par étudier la vision millienne de l'Histoire et de la prégnance des groupes dans celle-ci, afin de voir comment sa confiance socialisante dans les capacités d'épanouissement d'un progrès humain s'ancre dans la croyance de l'universalité de la raison et du processus historique de développement. Nous nous intéresserons ensuite plus précisément aux éléments de sa doctrine qui le rattachent à la défense de l'égalité, en particulier sous la forme de l'égalité des chances et de la justice, et aux moyens permettant de catalyser le déploiement de ce potentiel, avant d'en considérer les limites.

1.2.1.1 L'Humanité, vouée au progrès

Nous avons jusqu'à présent considéré l'historicisme de Mill, notamment dans ses écrits de jeunesse, sous un angle conservateur : nous avons ainsi vu sa confiance dans la « force des circonstances » ainsi que sa méfiance envers la désorientation des esprits et des mœurs engendrée par les « époques de transition », au rebours d'un ordre « organique » qui serait bien plus favorable au déploiement des facultés humaines³⁴¹. Néanmoins, dans cette même confiance qu'il exprime envers quelque chose comme un processus historique polarisé vers

de fraternité dans une « religion de l'Humanité ».

339 C'est ainsi que l'on pourra penser que, s'il est indéniablement « socialiste » au futur, Mill est avant tout un « libéral » au présent.

340 Voir notamment, avant nos propos sur le libéralisme de Mill, I.2.5.

341 Voir I.1.1.5. et I.1.2.1.

une amélioration, c'est-à-dire dans la croyance diffuse qu'il exprime dans le « progrès », nous avons pu qualifier sa démarche, comme celle d'Auguste Comte avant lui, de « social-conservatrice », parce qu'elle contient des éléments socialistes³⁴². Il s'agit à présent de corroborer cette hypothèse en insistant sur les aspects plus proprement socialisants dont témoigne sa pensée et dans un premier temps, sa philosophie de l'Histoire polarisée par l'idée de Progrès.

L'historicisme n'est en effet pas l'apanage des conservateurs, et la recherche d'organicité de la société, quand elle ne se complaît pas dans la déploration du désordre présent et la nostalgie d'un passé plus ou moins légendaire, est aussi inhérente à un certain socialisme, tel qu'en témoignent plusieurs branches « utopiques » du socialisme au XIXe siècle et tel qu'en témoigne la tradition saint-simonienne. Rappelons que c'est chez Saint-Simon que l'on peut trouver les origines de la sensibilité millienne pour un ordre qui soit à la fois pérenne et juste – juste, car rationnel et en adéquation avec les « intérêts de l'homme en tant qu'être susceptible de progrès »³⁴³ ; et pérenne, car conforme à la spécificité de l'âge et susceptible d'évoluer en équilibre dynamique. Élie Halévy remarque que cet historicisme est un trait distinctif des saint-simoniens par rapport aux libéraux :

*« Aux économistes classiques ils reprochent, non pas seulement de manquer de sens social [en réduisant l'homme à l'homo œconomicus abstrait], mais aussi de manquer de sens historique et de ne pas comprendre les transformations que l'évolution des sociétés impose à la vie économique. »*³⁴⁴

Mill, de sa jeunesse – à travers la série d'article « *The Spirit of the Age* » – jusqu'à sa maturité – notamment dans sa première version des *Principes d'économie politique* puis dans ses différents ajouts –, portera une attention particulière à ce qui permet de fonder non un agrégat d'individus, mais une véritable société, régie par un principe de cohérence et à même de partager un destin commun. On lit par exemple dans ses *Principes* que

*« Les fins du gouvernement sont coextensives à celles de l'union sociale »*³⁴⁵

342 Voir la section ci-dessus et voir I.1.2., notamment I.1.2.4.

343 Pour reprendre une expression qui apparaît plusieurs fois dans le corpus millien, que ce soit dans ses *Principes d'économie politique* ou plus tard dans *De la liberté*. Nous y reviendrons, notamment en III.0.1. et en III.2.1.

344 HALÉVY (1940), *op. cit.*, p.78.

345 CW:3, V, ii, p.807 :

« The end of government are as comprehensive as those of social union »

Qu'est-ce qui permet cette « union sociale » ? Un principe d'ordre, un principe de justice, et un principe de construction commune de l'avenir partagé, qui ne peut s'inscrire que dans les caractéristiques particulières du présent³⁴⁶.

Revenons à ce propos sur la croyance dans le Progrès exprimée par le jeune Mill dans sa série d'articles sur « l'esprit du temps ». Dans un esprit de totalisation compatible avec l'idée d'une hétérochronie du développement selon les lieux et les époques, il y affirme que le développement de la raison est susceptible d'un progrès universel, mais graduel et différencié :

« Je dis que ceux qui se sont aventurés à ériger une philosophie de l'histoire inductive peuvent être blâmés de n'avoir pas pris suffisamment en compte les qualités par lesquelles l'humanité peut être unifiée à travers les âges et les nations, malgré les différences qui nous obsèdent indûment ; mais il y a aussi une erreur chez le parti adverse, que promeuvent ceux qui construisent leur philosophie politique sur la base de ce qu'ils appellent “principes universels de la nature humaine”. Ces personnes forment leurs jugements dans des cas particuliers, comme si, parce qu'il y a des principes universels de la nature humaine, on pouvait extrapoler à l'universel ce qui s'avère vrai des gens de notre propre époque et de notre propre pays. Elles devraient [au contraire] considérer que s'il existe bien quelques tendances universelles à la nature humaine, et certaines circonstances dépassant l'homme qui se perpétuent de tout temps et dans tous les pays, cela ne constitue jamais l'ensemble des tendances ou des circonstances qui existent dans un âge ou un pays particulier [...]. »³⁴⁷

Il existe donc bien quelque chose comme « le propre de la nature humaine », mais c'est justement de connaître des développements spatiaux et temporels hétérogènes, dont

346 En tenant compte des caractéristiques non seulement de l'époque donnée, mais aussi du lieu et du « caractère national » en jeu, comme nous l'avons déjà suggéré.

347 On lit dans « The Spirit of Age », III :

« I say, those who have endeavoured to erect an inductive philosophy of history, may be charged with having taken insufficient account of the qualities in which mankind in all ages and nations are alike, their attention being unduly engrossed by the differences; but there is an error on the other side, to which those are peculiarly liable, who build their philosophy of politics upon what they term the universal principles of human nature. Such persons often form their judgments, in particular cases, as if, because there are universal principles of human nature, they imagined that all are such which they find to be true universally of the people of their own age and country. They should consider that if there are some tendencies of human nature, and some of the circumstances by which man is surrounded, which are the same in all ages and countries, these never form the whole of the tendencies, or of the circumstances, which exist in any particular age or country [...]. »

l'enchaînement est « nécessaire »³⁴⁸. L'universel s'incarne nécessairement dans un particulier dépendant de la différence des temps et des lieux :

*« Tenir grief à nos ancêtres de n'avoir pas eu de parlement élu, de suffrage universel, ou de vote par bulletin, serait comme en vouloir aux Grecs et aux Romains de n'avoir pas eu de bateaux à vapeur, alors que nous savons [désormais] que c'est tellement sûr et tellement pratique ; ce qui reviendrait tout simplement, en bref, à reprocher au troisième siècle avant Jésus-Christ de n'être pas le dix-huitième après Jésus-Christ. Il était nécessaire que certaines choses fussent pensées et organisées différemment avant que, conformément à la loi qui régit les affaires humaines, il fût possible d'envisager la navigation à vapeur. La nature humaine procède pas à pas, dans le domaine politique comme dans les découvertes scientifiques. »*³⁴⁹

Que « la nature humaine procède pas à pas », voilà la « loi des affaires humaines », presque mise sur un pied d'égalité avec une « loi de la nature ». À l'idée d'une progressivité des temps inscrite dans les propriétés constitutives du monde est liée celle d'un « moment opportun », où les développements qui auraient été contenus comme « en puissance » dans une certaine configuration intellectuelle ou sociale, peuvent être actualisés. Comme nous l'avons déjà vu, il existe bien là un sens de l'histoire et un *momentum*, ou *kairos* (même si ces mots ne sont pas présents) que les sociétés doivent attendre, identifier, puis saisir³⁵⁰. On trouve sous la plume de Mill l'idée que la société n'aurait « pas été encore mûre » (*society was not yet ripe*) pour certaines innovations, l'idée de « maturité » devant retenir notre attention : c'est ainsi que pour aller dans le sens du Progrès, il faut agir « à point »³⁵¹. Le point de vue de Mill

348 On pense aujourd'hui à la théorie des « cercles de la modernité » formulée par Marcel Gauchet pour concilier sens unifié de l'Histoire et développements différenciés : voir i.0.3.

349 *Ibid.* :

« To find fault with our ancestors for not having annual parliaments, universal suffrage, and vote by ballot, would be like quarrelling with the Greeks and Romans for not using steam navigation, when we know it is so safe and expeditious; which would be, in short, simply finding fault with the third century before Christ for not being the eighteenth century after. It was necessary that many other things should be thought and done, before, according to the laws of human affairs, it was possible that steam navigation should be thought of. Human nature must proceed step by step, in politics as well as in physics. »

350 Voir i.1.1.4. et i.1.1.5.

351 Selon Michel Winock (*op. cit.*, p.39), cette pensée est conforme à la philosophie de l'histoire générale du socialisme, révolution en moins :

« Les socialistes de la période scientifique [opposée à la période utopique antérieure] considèrent le socialisme comme le dernier terme de l'évolution économique, politique et sociale du régime capitaliste. [...] Le socialisme scientifique est par conséquent réaliste, révolutionnaire et partisan de l'action politique sous toutes ses formes. Il s'appuie sur des forces historiques et non exclusivement sur la volonté des hommes. Il reconnaît la diversité de l'action continue et méthodique, des initiatives énergiques, mais il les subordonne aux conditions préalables de l'évolution. Il combine et associe la force de l'homme avec celle des choses. »

relève donc de la synthèse, particulière au XIX^e siècle et personnalisée par ses inspirations grecques, du concept d'opportunité (contrepartie de celui de « prudence ») développé par la sagesse antique, de l'historicisme issu de la pensée conservatrice voire réactionnaire, et l'appropriation optimiste de ce dernier par la philosophie de l'Histoire, hégélienne notamment, et par son avatar socialiste³⁵².

De cette conscience de la différence des temps et des contextes naît une relativisation du jugement porté sur les époques antérieures, voire une extension de la gratitude des sociétés présentes (proche à nouveau de la sensibilité conservatrice), mais aussi l'accentuation socialiste de la responsabilité de l'époque présente dans sa contribution au processus, et donc sans sa construction du futur sous le signe du Progrès (selon le cinquième point identifié par Freedon) :

« On verra combien mon point de vue diffère des remarques de ceux qui, considérant les institutions de nos ancêtres mauvaises pour nous, s'imaginent qu'elles l'étaient tout autant pour ceux pour qui elles avaient été mises en place, tout comme de ceux qui invoquent de manière ridicule la sagesse de nos ancêtres comme une autorité au service du rétablissement d'institutions qui ont complètement changé, quand même elles auraient conservé une forme similaire. [...] presque toutes les bonnes institutions qui ont jamais existé devaient leur origine [à] ce que j'appelle la force des circonstances. »³⁵³

Ainsi, *autres temps, autres mœurs*, et surtout autres institutions. Néanmoins, répétons-le, ce relativisme n'est pas une indifférence au changement. C'est l'expression d'un optimisme – celui de l'adéquation des temps et des mœurs – qui engage à une action réfléchie et judicieuse :

Cette dernière phrase exprime un élément important de la pensée millienne.

352 C'est donc principalement la croyance dans l'avancée du progrès, progrès auquel les hommes peuvent directement contribuer, et non la condamnation d'une décadence ou de cycles inexorables, qui marque la frontière entre l'historicisme conservateur et l'historicisme socialiste. On note néanmoins une ambiguïté dans l'ontologie socialiste, notamment dans sa branche utopique, entre croyance dans la *perfectibilité* indéfinie de l'espèce humaine et aspiration à un état de *perfection* final. On retrouvera la même ambiguïté entre statisme et dynamisme dans ce que nous étudierons comme l'« utopie de l'état stationnaire » chez Mill, voir Partie III., notamment III.0.4.

353 On constate toujours chez Mill le souci de tenir le « juste milieu » entre deux positions extrêmes. *Ibid.* :

« From these remarks it will be seen how greatly I differ, at once from those, who seeing the institutions of our ancestors to be bad for us, imagine that they were bad for those for whom they were made, and from those who ridiculously invoke the wisdom of our ancestors as authority for institutions which in substance are now totally different, howsoever they may be the same in form. [...] nearly all the good institutions which have ever existed, owed their origin, namely [to] the force of circumstances [...]. »

« J'irai peut-être même plus loin que ceux dont je condamne si fortement le discours, dans les attentes que je place, quant à la condition de l'homme en société, dans la croissance de l'intelligence dans la masse du peuple ; et je ne fléchirai devant personne quant au degré d'intelligence dont je la crois capable. »³⁵⁴

Cette mention de l'intelligence des masses (*the body of the people*), dont on verra cependant qu'elle n'éclot que dans les bonnes circonstances³⁵⁵, nous amène à considérer en quoi, par son acception propres des forces à l'œuvre dans le processus historique de développement, Mill participe également d'une représentation du monde apparentée à la pensée socialiste³⁵⁶.

1.2.1.2 Point de vue sociologique et division de la société en « classes »

On peut en effet considérer que John Stuart Mill partage le « point de vue sociologique » qui parcourt le XIXe siècle de l'aile conservatrice à l'aile progressiste au titre de l'aspiration à une science de la société qui permettrait d'en optimiser le fonctionnement. La sociologie a alors partie liée à l'économie politique comme sur un pied d'égalité dans l'ambition de décrire objectivement les rouages sociaux³⁵⁷. C'est au titre de ce point de vue sociologique, et de l'aspiration sociologique que Mill incorpore à ses projets réformateurs comme à ses ouvrages d'analyse et de description comme les *Principes d'économie politique*, que l'on doit comprendre la reprise du vocable « classe » sous sa plume, terme qui cohabite avec ceux de « peuple » (*the people*) ou de « gens » (*people*) mais qui tend à devenir majoritaire dans ses écrits tardifs.

354 *Ibid.*

« I go, perhaps, still further than most of those to whose language I so strongly object, in the expectations which I entertain of vast improvements in the social condition of man, from the growth of intelligence among the body of the people; and I yield to no one in the degree of intelligence of which I believe them to be capable. »

355 C'est ce que nous verrons quand nous soulignerons l'attachement perpétuel de Mill aux conditions de possibilité des configurations qu'il espère : en particulier, le « peuple » ou la « masse » ne peut se montrer intelligente que si elle est éduquée et entraînée pour cela. Voir notre Partie II et tout ce qui relève de la théorie millienne de l'éducation.

356 Conformément au premier et au troisième point identifié plus haut par Michael Freeden.

357 Et c'est d'ailleurs ce trait qui semble avoir motivé Carlyle, dans une inspiration romantique, à taxer l'économie politique de « science sinistre » (*dismal science*), dans sa volonté de dissection des rapports sociaux et des rapports de production, et la décomposition à prétention scientifique des mécanismes en jeu, loin de l'humanité réelle, incarnée. Élie HALÉVY (1940) écrit au sujet de Carlyle, p.379 :

« On peut alors comprendre la répugnance de Carlyle devant les sciences sociales abstraites : la véritable science du réel ne pouvait être, à ses yeux, ni l'économie politique, « science sinistre », ni même le droit, mais l'histoire, et, dans l'histoire, la biographie des grands caractères, des grands hommes qui ont connu le réel [...] »

C'est en effet le terme de « classe » qui, au sein du « point de vue sociologique », le rattache plus explicitement à l'aile *socialiste* de ce courant de pensée. Certes il explicite lui-même l'usage de ce terme, par exemple dans le chapitre « *On the probable futurity of the labouring classes* » des *Principes* et il se défend d'un usage marxiste, en revendiquant un usage objectif :

« Quand je parle, ici ou ailleurs, des « classes laborieuses », ou des travailleurs comme d'une « classe », j'utilise ces expressions conformément à la coutume, et comme aptes à nommer un état des relations sociales qui existe mais qui en aucun cas n'est tenu pour nécessaire ou permanent. Je ne reconnais ni comme juste, ni comme salubre, un état de la société où il existerait une quelconque « classe » qui ne travaillerait pas, ni même quelque être humain exempté de sa part des travaux nécessaires à la vie humaine (à part s'il est dans l'incapacité de travailler ou a honnêtement mérité le repos d'un travail précédent). Aussi longtemps, néanmoins, qu'existera une classe oisive, ce qui est un grand mal pour la société, les travailleurs constitueront eux-mêmes une classe, et pourront donc être désignés (bien que provisoirement) par cette caractéristique. »³⁵⁸

Selon ses dires, le terme de « classe » doit donc être compris de façon neutre comme celui de « catégorie », ou « fraction » de la société, dans une perspective purement descriptive : nommer des faits sociaux tels qu'ils sont, et indépendamment du jugement que l'on porte sur cet état de fait. Mill se place donc ici à distance de la conception marxiste orthodoxe qui fait des classes des entités indépassables et nie clairement son affiliation à la théorie de la « lutte des classes », en évoquant une perspective de dissolution de la dualité travail-oisiveté dans un avenir où la condition laborieuse serait étendue à toute la population.

Avant d'insister sur ce point, on peut néanmoins douter de la stricte neutralité de cette catégorisation au vu de la généralisation du terme « classe » dans ses écrits de maturité, dont témoigne particulièrement ce chapitre réputé avoir été écrit, *a posteriori*, sous l'influence croissante d'idées socialistes. Car dans ce passage où Mill se défend d'une utilisation idéologique ou complaisante de l'expression « classes laborieuses », on ne retient pas tant que l'usage du terme « laborieuse » ne désigne pas une essence ou une dignité mais objectivement

358 CW:3, IV, vii, p.759 :

« When I speak, either in this place or elsewhere, of "the labouring classes," or of labourers as a "class," I use those phrases in compliance with custom, and as descriptive of an existing, but by no means a necessary or permanent, state of social relations. I do not recognise as either just or salutary, a state of society in which there is any "class" which is not labouring ; any human beings, exempt from bearing their share of the necessary labours of human life, except those unable to labour, or who have fairly earned rest by previous toil. So long, however, as the great social evil exists of a non-labouring class, labourers also constitute a class, and may be spoken of, though only provisionally, in that character. »

et simplement le fait de travailler, que la conviction bel et bien socialisante que la condition laborieuse devrait, pour le bien-être des sociétés et des individus eux-mêmes, s'étendre à tous les membres valides d'une communauté. Le propos fait alors explicitement écho au chapitre précédent, intitulé « *On the stationary state* » :

« Sous cette double influence [celle de la frugalité des individus et celle de la législation favorisant de faibles écarts de fortune], la société développerait les traits suivants : un corps important de travailleurs bien payés ; pas de fortunes démesurées, sinon celles qui pourraient être gagnées et accumulées pendant la vie d'un homme... »³⁵⁹

La division de la société en « classes » est donc pour Mill une donnée d'ordre sociologique, mais sans que cette vision ne revête un caractère ni systématique, ou exact – c'est-à-dire susceptible d'une connaissance positive – ni nécessaire ou incontournable : les « classes » ne sont qu'un moyen opératoire pour décrire une réalité transitoire, dont les contrastes sont appelés à s'estomper. L'enjeu des « classes » n'est pas, à ses yeux, prioritairement politique (et c'est ce qui le distingue de la ligne marxiste), il est avant tout économique et social. C'est par des évolutions économiques et sociales, notamment une meilleure distribution des richesses, favorisant l'égalité économique, et une meilleure éducation, favorisant la communication et l'égalisation intellectuelle et morale, que le fractionnement de la population en classes hétérogènes pourra être progressivement aboli :

« La condition économique de cette classe [la classe laborieuse], en lien avec celle de toute la société, dépend donc essentiellement de son développement moral et intellectuel, et une fois encore, de sa place dans la société. Dans les détails de l'économie politique, les considérations générales sur la société et la politique n'ont pas leur place ; mais dans les recherches plus exhaustives il est impossible de les exclure, dans la mesure où les différents domaines de la vie humaine ne se développent pas indépendamment les uns des autres, mais qu'au contraire chacun dépend de tous, ou est profondément modifié par eux. Pour obtenir quelque lumière sur la grande question économique du futur, ce qui est le principal intérêt de l'étude des phénomènes présents – les conditions matérielles des classes laborieuses – nous ne devons pas la considérer comme à part des autres, mais bien conjointement avec tous les autres éléments de leur condition. »³⁶⁰

359 CW:3, IV, vi, p.755. Voir aussi notre traduction personnelle en Annexe 1.

360 CW:3, IV, vii, p.759, note b,b. :

Il est très intéressant de remarquer dans cette note la précision méthodologique qu'apporte John Stuart Mill, symptomatique de sa démarche globale : s'il dénie à l'analyse économique *stricto sensu* (« *the details of political economy* ») le besoin de se référer à des paramètres extérieurs à l'économie, il n'en réaffirme pas moins la nécessité du « point de vue sociologique » pour que l'analyse économique prenne un sens non seulement descriptif, mais compréhensif et donc potentiellement normatif, dans le champ de la « science de la société » qui s'esquisse. Cette conscience aiguë de l'interdépendance de tous les facteurs et de l'enchâssement du domaine économique dans l'ensemble des rapports sociaux nous semble caractéristique, plus encore que du rattachement de Mill au « point de vue sociologique » (qui, seul, aurait tendance à abstraire les entités sociales), de ce que nous appellerons dans la partie suivante « libéralisme transcendantal », à la fois chez Mill ou Tocqueville et chez nos contemporains³⁶¹.

C'est dans cette perspective partiellement holistique qu'il faut considérer les mesures sociales préconisées par Mill tout au long de sa vie et sans revendication partisane, et notamment sa théorie de l'impôt, qui comprend des éléments libéraux comme des éléments socialisants, dans un but global de justice sociale et de récompense de la valeur individuelle.

I.2.2 Éléments socialisants de la théorie millienne de l'impôt : pour résorber l'inégalité des chances

L'une des caractéristiques principales de la pensée de John Stuart Mill en ce qui concerne la cohésion sociale, caractéristiques cette fois opposées au conservatisme, est sa critique des inégalités héritées et non représentatives d'un effort, d'un talent ou d'un mérite attribuable à l'individu au cours de sa vie. C'est ainsi que Mill va s'illustrer non seulement

« The economic condition of that class [the labouring class], and along with it of all society, depends therefore essentially on its moral and intellectual, and that again on its social, condition. In the details of political economy, general views of society and politics are out of place; but in the more comprehensive inquiries it is impossible to exclude them; since the various leading departments of human life do not develop themselves separately, but each depends on all, or is profoundly modified by them. To obtain any light on the great economic question of the future, which gives the chief interest to the phenomena of the present—the physical condition of the labouring classes—we must consider it, not separately, but in conjunction with all other points of their condition. »

361 Voir Partie II. Nous verrons ainsi en quoi des économistes ultérieurs, comme Bertrand de Jouvenel (voir II.3.) ou Antonin Pottier (voir III.1. et IV.0.1.) ont pu en venir à critiquer radicalement la pertinence et jusqu'à la signification de l'économie néoclassique récente au titre de son isolement, de sa sur-spécialisation mathématisée et, *in fine*, de la « déconnexion » d'avec le « réel ». L'évolution de ce trait est d'autant plus intéressante à considérer à l'heure où les « sciences humaines et sociales » connaissent un avènement sans précédent, dont témoigne la spécialisation croissante des départements qui y sont consacrés, et où l'ambition d'une « science de la société » et d'une communication réelle entre les branches disciplinaires semble de plus en plus désaffectée.

comme un pourfendeur des vestiges de l'aristocratie en termes de pouvoir politique et d'influence – appelant de ses vœux, comme on le verra, la constitution d'une élite nouvelle et mobile³⁶² –, mais également dans le domaine économique, où il ne cessera de défendre des mesures visant à compenser les inégalités héritées et à favoriser une égalité des chances, matérielle et intellectuelle, à tout individu à l'aube de sa vie. Intéressons-nous ici à l'aspect matériel. Si son individualisme et son souci de l'égalité des chances peuvent être apparentée à une vision purement libérale des mécanismes sociaux et de la dignité de l'individu, c'est bel et bien son intérêt pour la régulation des inégalités, voire leur compensation par les politiques publiques, qui le rapproche de la vision socialiste.

Sa théorie de l'impôt, et notamment de l'impôt sur les successions, comme ses prises de position effectives auprès du Parlement, témoignent d'une sensibilité constante à l'injustice que constitue l'héritage d'une situation indépendamment d'une quelconque activité personnelle, et ce, même si les modalités effectives préconisées pour la législation en matière de réduction des inégalités sociales ont quelque peu varié au cours de sa vie. Nous verrons en premier lieu sa théorie générale de l'impôt, et en particulier de l'impôt sur le revenu ; puis nous traiterons de l'impôt sur les successions et de sa vision de l'héritage.

I.2.2.1 L'impôt comme élément de la justice sociale

L'essentiel de la théorie millienne de l'impôt se situe dans le livre V de ses *Principes d'économie politique*, au chapitre 2 : « *On the general principles of taxation* »³⁶³. Mill y développe un exposé qui se situe au premier abord dans les strictes limites de la théorie économique, comme en témoigne son intention apparente de ne faire que compléter les quatre principes classiques de l'impôt préalablement affirmés par Adam Smith³⁶⁴. Toutefois, on pourra remarquer que ses réflexions économiques, pour classiques qu'elles demeurent, n'en sont pas moins fortement influencées par ses représentations personnelles issues à la fois de l'utilitarisme – il se réfère explicitement aux travaux de Bentham – et de sa sensibilité aux

362 Nous avons déjà annoncé ce point en I.1.4.2. et le développons en détail en III.3.

363 CW:3, V, ii, pp.805 *et suiv.*

364 Ces quatre principes, tels que rappelés par Mill en ouverture du chapitre 2 du livre V des *Principes (ibid.)*, sont les suivants :

1. L'égalité devant l'impôt, avec la recherche d'universalité et de proportionnalité de l'impôt ;
2. La régularité et la prévisibilité de l'impôt, contre l'arbitraire ;
3. L'adaptation du mode de prélèvement au type d'impôt ou de taxe concerné ;
4. Et un principe d'économie ou d'efficacité de l'impôt, stipulant que la taxe doit avoir le meilleur rendement entre ce qui est prélevé aux contribuables (le moins possible) et ce qu'elle rapporte à l'État (le plus possible), ce qui conduit à limiter les frais relatifs à la perception, par exemple.

Il s'agit donc, sur ces quatre points, mettre en œuvre des taxes « judicieuses » afin qu'elles emportent l'adhésion des contribuables, rapportent autant que faire se peut à l'État et paraissent légitimes au regard des principes de justice.

idées socialistes. Nous allons voir que les conceptions morales, confinant au jugement de valeur, y abondent et ne peuvent être comprises que replacées dans le cadre de pensée spécifique de l'auteur, notamment sa vision globale de la dignité humaine et de l'utilité comme épanouissement des facultés propres de l'individu.

La question cruciale qui traverse l'époque de Mill, époque marquée par l'essor sans précédent de l'industrialisation, par un paupérisme flagrant mais aussi par une hausse moyenne des niveaux de vie masquant mal des disparités croissantes de conditions, est celle de savoir quels sont les principes de taxation à adopter afin de prendre acte de la fin du système hérité de la féodalité et marqué par l'hégémonie de la propriété foncière et des revenus de l'agriculture et de la terre (le pouvoir des *Lords*), et de favoriser la mobilité des fortunes et des opportunités d'investissement dans le capitalisme industriel en plein essor. Il s'agit non seulement de s'adapter au changement des mentalités, des professions et des attentes de la société en matière de justice, mais également d'endiguer – au nom même de l'« efficacité » des institutions – des inégalités dont le creusement se poursuivra, dans les faits, jusqu'à la première guerre mondiale³⁶⁵.

C'est ce qui préside aux réformes engagées par les différents gouvernements. En 1842, après plusieurs tentatives de taxation des revenus (de la terre) transitoirement mises en place entre 1799 et 1816, le conservateur Robert Peel réintroduit un impôt sur le revenu pour la première fois par temps de paix et l'installe pour le restant de l'histoire de la Grande-Bretagne : l'*Income Tax Act 1842* touche les revenus annuels supérieurs à 150 livres (ce qui avoisine 13 000 livres actuelles) avec un taux d'environ 3 %. et En 1852-53, le gouvernement libéral de Gladstone effectue des réformes mais contribue à ancrer l'impôt sur le revenu dans la culture britannique, malgré sa promesse (non tenue) de l'abolir en 1860. Le pays connaît alors la cohabitation de cet impôt relativement moderne, né des dispendieuses guerres napoléoniennes et dont les modalités sont en perpétuelle discussion (et en perpétuelle contestation !), avec la rémanence d'impôts anciens, tels que certains impôts fonciers versés par les propriétaires terriens directement à la Couronne en remplacement d'anciens services de vassalité (impôt refondu sous l'ère de William Pitt à la fin du XVIIIe siècle), ou l'impôt sur les fenêtres jusqu'en 1857. À l'ensemble de ces impôts s'ajoutent des taxes sur certains produits, soit relatives à leur importation, soit relatives à leur nature, tels que l'alcool, le malt, le tabac, le thé, le sucre, mais également le papier et le savon, tenus pour des produits de luxe.

La période victorienne est donc un moment de complète refonte du système fiscal anglais, à laquelle Mill participe pleinement, en tant que théoricien mais aussi en tant que consultant de premier plan. On se réfère ici principalement à l'ouvrage d'Edwin **SELIGMAN**

365 Voir à ce propos, entre autres, **PIKETTY (2013)**, p.49 et p.53.

(1911)³⁶⁶, lui-même appuyé en partie sur les études du juriste Leone Levi contemporain des débats, qui retrace les discussions entourant la mise en place de ces réformes. Mill est consulté en tant que membre de comités de réflexion et s'exprime devant le *Select Committee of Income and Property Tax* du Parlement en 1852, puis devant un comité au même intitulé, dit *Hubbard's Committee* du nom de son *chairman*, en 1861.

Mill défend une position ambiguë sur l'impôt sur le revenu. Certes il s'y déclare favorable, contrairement à la plupart de ses contemporains libéraux, et ses réflexions portent avant tout sur le barème de l'imposition à mettre en œuvre ; mais on verra que dans les faits, ses recommandations ne mèneraient à l'imposition que d'une très faible portion de la population. Par ailleurs, tous les revenus ne sont pas considérés comme imposables, et ses considérations sur l'imposition des « revenus du capital » annoncent les débats actuels sur la productivité ou le caractère dissuasif de certains impôts. Dans ses deux témoignages devant le Parlement, et plus clairement encore en 1861, il s'accorde avec Hubbard et la plupart des autres membres du comité pour encourager la différenciation, d'une part entre « propriété » et « revenu », contrairement à ce qu'implique le titre de l'impôt alors en question, d'autre part entre revenus personnels (rentes durables) et revenus industriels (investis productivement et dépendants de la conjoncture). L'enjeu principal de ces discussions consiste, en réalité, à justifier la soumission à l'impôt des revenus traditionnels de la propriété foncière, et à en exempter les revenus de l'industrie, de l'agriculture et des salaires. Nous y revenons ci-dessous.

Ce qu'il convient de souligner avant toute chose, c'est le soubassement idéologique commun à l'ensemble de ces préconisations. En effet, la vision millienne des principes de l'impôt est très clairement exprimée. Selon lui, l'impôt participe d'une contribution générale au fonctionnement de la société et ses réquisits se confondent avec ceux du gouvernement eux-mêmes : il s'agit de faire peser le moins de contraintes possible et le moins d'inégalités possible sur la population, eu égard aux nécessités de subsistance de l'État. Le principe d'équité qui motive Mill anticipe d'une certaine manière le principe de « justice comme équité » formulé par Rawls au siècle suivant³⁶⁷ : l'équité consiste à ne favoriser aucune faction de la société, selon un principe de répartition supposant en amont l'application fictive d'un « voile d'ignorance » *a priori* quant à la répartition des individus dans les différentes situations sociales, et les seules inégalités de traitement que l'État doit instaurer sont celles qui

366 Voir aussi [DOME \(2004\)](#).

367 Voir John [RAWLS \(1985\)](#).

profitent aux plus démunis, en d'autres termes celles qui contribuent à compenser les inégalités préexistantes.

La participation à l'effort social devrait donc, en théorie, être universelle, dans la mesure où tout individu profite de l'organisation sociale et de sa supervision par l'État : c'est le sens du principe smithien d'égalité devant l'impôt sur lequel Mill insiste particulièrement. Selon lui, celle-ci doit être comprise comme une « égalité de sacrifice »³⁶⁸ de l'individu envers le collectif qui, en retour, met en place des bienfaits dont tout un chacun profite (sécurité, infrastructures...). Dans cette optique, le sens de l'impôt n'est pas seulement un principe de protection, qu'il s'agisse de la protection de la propriété ou de la personne même³⁶⁹. L'impôt n'est pas une assurance que l'on achèterait, en fonction ou en proportion de ses besoins ou de ses moyens, auprès de la puissance publique, pour garantir la sécurité de son patrimoine : c'est une *contribution d'ensemble* à la chose commune, au gouvernement en général. Le paiement de l'impôt ne signifierait donc pas, pour certaines catégories de la population, un « droit » supérieur à la protection ou à l'assistance publique. Réciproquement, les catégories potentiellement dispensées d'impôt ne devraient pas pour cela être exclues des systèmes de protection. Le lien entre participation et besoin n'a donc rien de systématique, au rebours des théories qui arguent, par exemple, que les classes sociales aisées devraient payer plus d'impôts car elles auraient davantage de biens à protéger et donc davantage de protection à demander à l'État³⁷⁰. En toute logique, Mill leur répond qu'en matière de protection, ce sont bien plutôt les classes les plus démunies qui sont les plus nécessiteuses, et que cette conception aurait pour conséquence de vouloir faire porter la majeure partie de l'effort sur les personnes les moins aptes à le fournir, ce qui serait absurde :

« Si nous devons estimer le degré de bénéfice que les différentes personnes tirent de la protection du gouvernement, nous devrions considérer qui souffrirait le plus du retrait de sa protection : question à laquelle on peut répondre que ceux qui en souffriraient le plus sont les plus faibles de corps ou d'esprit, par nature ou par position sociale. En effet, de telles personnes seraient à coup sûr des esclaves. S'il y a donc quelque justice dans la théorie de la justice que nous examinons à présent, ceux qui sont le moins capables de se défendre ou de s'avantager eux-mêmes, étant ceux à qui la protection du gouvernement est la plus indispensable,

368 CW:3, V, ii, p.807 :

« Equality of taxation, therefore, as a maxim of politics, means equality of sacrifice »

369 Selon la distinction classique en droit positif, depuis l'Antiquité, entre droit réel (des biens) et droit personnel (des personnes).

370 C'est l'un des arguments qui peuvent être mobilisés en faveur de la progressivité de l'impôt, bien qu'il soit assez désuet.

devraient payer la plus grande part de son prix : c'est là l'exact opposé de l'idée de la justice distributive, qui consiste non pas à imiter, mais à compenser les inégalités et à redresser les torts de la nature. »³⁷¹

Ces propos annoncent la théorie ultérieure de l'État-providence et de la protection sociale par répartition, au rebours d'une logique d'assurance qui ferait du contributeur le bénéficiaire direct, exclusif et en proportion, de sa contribution. Il ne faut pas considérer l'impôt comme un donné pour un rendu, mais comme une participation à la construction collective, à la cohésion sociale et à la puissance de l'État. La théorie de la justice en jeu ici est donc bien plus « distributive », voire redistributive (se focalisant sur la répartition des avantages depuis en-haut, et sur les moyens globaux à allouer à la puissance publique dans un esprit d'équité) que « participative » (se focalisant sur la répartition du sacrifice requis d'en-bas, et sur les attentes ou motivations des contributeurs-bénéficiaires). Néanmoins, Mill est bien conscient, nous venons déjà de l'apercevoir, des disparités de condition qui divisent la population anglaise et qui conditionnent la répartition de la participation à l'effort fiscal. Comment donc répartir avec justice la charge de l'impôt ?

I.2.2.2 L'imposition des revenus

Dans le cas de l'impôt sur le revenu, Mill s'attaque à la conception française qui a ses partisans au Royaume-Uni : l'impôt progressif, consistant à prélever un pourcentage supérieur à ceux dont les revenus sont supérieurs. Pour Mill, c'est là une mesure contre-productive en termes d'*incitation* à la réussite (*incentive*) : qu'un mérite relevant du talent, de l'effort ou tout simplement du sens de l'opportunité et donnant lieu à des revenus supérieurs ne soit « récompensé » que par un prélèvement supérieur, c'est-à-dire une confiscation ou un « sacrifice » supérieur (dans les mots de Mill), voilà qui n'encourage guère à l'audace ou à la ténacité. Mill se fait ici le porte-parole d'un discours libéral³⁷² que l'on retrouve aujourd'hui

³⁷¹ *Id.*, p.808 (nous soulignons) :

« If we wanted to estimate the degrees of benefit which different persons derive from the protection of government, we should have to consider who would suffer most if that protection were withdrawn: to which question if any answer could be made, it must be, that those would suffer most who were weakest in mind or body, either by nature or by position. Indeed, such persons would almost infallibly be slaves. If there were any justice, therefore, in the theory of justice now under consideration, those who are least capable of helping or defending themselves, being those to whom the protection of government is the most indispensable, ought to pay the greatest share of its price: the reverse of the true idea of distributive justice, which consists not in imitating but in redressing the inequalities and wrongs of nature. »

³⁷² On notera que cette tendance s'est fortement accentuée dans le discours libéral contemporain, au point que de nombreuses professions notamment financières (traders, PDG de grandes entreprises...) justifient leurs rémunérations exorbitantes par le risque même, c'est-à-dire une composante extérieure, qui tend à être substitué à un « talent » attaché à la personne. Certes, la prise de risque est bien le fruit d'une décision

dans toutes les contestations de l'augmentation ou de la progressivité de l'impôt sur les différents revenus, considérées comme « confiscatoire » par les partis politiques habituellement classés « à droite » :

« Taxer les plus hauts revenus à un pourcentage plus haut que les revenus plus bas reviendrait à lever un impôt sur l'industrie et la parcimonie ; imposer une pénalité à ceux qui ont travaillé plus dur et épargné plus que leurs voisins. Ce ne sont pas les fortunes gagnées, mais celles que l'on hérite sans les avoir gagnées, qu'il faudrait limiter au nom du bien public. »³⁷³

Au contraire, Mill se fait le partisan d'un impôt proportionnel : un même taux d'imposition pour tous lui semble moins averse à la réussite matérielle au cours d'une vie individuelle. On voit, notamment à travers les propos ci-dessus, que les revenus à préserver comprennent les revenus de l'épargne ou du « capital » investi (notamment sous la forme d'actions dans l'industrie) : nous y reviendrons plus bas.

Il convient en effet de s'arrêter sur cette idée d'un impôt à la fois universel et proportionnel, au même taux pour tous, car concrètement, Mill prend acte de la disparités des revenus et n'envisage pas l'imposition d'un taux fixe quelle que soit la situation. Dans la lignée de Bentham, il propose un abattement ou une « franchise » afin de ne pas grever le « revenu disponible » ou le « reste à vivre » de ceux qui ont le moins. Cet abattement, intangible (et que Mill estime tantôt auteur de 100, tantôt autour de 150 livres par an), garantirait les besoins primaires de tout individu. L'imposition porterait alors sur « surplus », c'est-à-dire ce que la société tiendrait pour du confort ou du superflu. **EKELUND ET WALKER (1996)** remarquent à ce propos que

« Mill [défendait] l'abattement de 100 livres qui exemptait 95 % ou plus de la population britannique d'impôt sur le revenu. D'un point de vue holistique (qui est la manière dont Mill lui-même concevait le système d'imposition), l'exemption

personnelle, mais elle tend à n'être plus tant une valorisation du sens de l'opportunité que celle de la pure témérité face au « risque de tout perdre ». Dans les métiers de la finance, ce « risque de tout perdre » devient, quand tout n'a pas effectivement été perdu, le critère de légitimation de nombreuses primes, bonus ou simplement salaires élevés qui ne sont plus liés à l'adéquation à une stratégie de long terme, à une « utilité » sociale ou à des bénéfices de nature non financière, d'où la comparaison habituelle de ces activités à des jeux d'argent. M. Bertrand et S. Mullainathan parlent à ce sujet de « rémunération de la chance » (*pay for luck*). Cités par **PIKETTY (2013)**, p.532.

373 CW:3, *op.cit.*, p.811 :

« To tax the larger incomes at a higher percentage than the smaller is to lay a tax on industry and economy; to impose a penalty on people for having worked harder and saved more than their neighbours. It is not the fortunes which are earned, but those which are unearned, that it is for the public good to place under limitation. »

faisait porter le fardeau aux catégories aisées, et d'autant plus à celles qui possédaient une grande fortune (terrienne) héréditaire. »³⁷⁴

Car en outre, tous les revenus ne se « valent » pas : il faut distinguer entre des revenus acquis, durables, non précaires (tels qu'une rente foncière, par exemple) et les revenus plus temporaires, dépendant de la conjoncture ou la vigueur de l'individu (tels que les salaires). Il ne faudrait donc pas imposer autant les revenus d'une activité qui périclète avec le travailleur que les revenus supplémentaires et transmissibles. Mill exprime alors une idée de la justice comme équité devant les moyens de paiement (les revenus) non seulement immédiats, mais encore *agrégés sur toute une vie*, ce qui amène à distinguer les revenus fixes, qualifiés d'« à perpétuité » (comme la propriété d'une maison ou d'une terre louée, par exemple³⁷⁵) des revenus temporaires, « transitoires » : sur une vie humaine, ces revenus, qui peuvent paraître équivalents à un certain moment, sont très différents.³⁷⁶

Cela implique de n'imposer les individus que sur leur revenu *réellement* disponible, exemption faite de ce qui leur sera nécessaire plus tard, ce qui requiert donc une extrapolation des revenus sur une existence entière, entraînant l'exemption d'une certaine partie de l'épargne, par exemple. Cette estimation des besoins futurs dépend-elle de la situation présente de la personne (de même que dans nos systèmes contemporains, la retraite est indexée sur les derniers salaires perçus ou sur la moyenne des salaires perçus) ? Ou fait-elle là aussi l'objet d'une estimation valable universellement, comme l'abattement de « nécessité »

374 **EKELUND ET WALKER (1996)**, p.573 :

« Mill [...] defended the £100 income deduction which exempted 95 or greater percent of the British population from income taxes. From a holistic point of view (the manner in which Mill himself view the tax system [...]), the exemption shifted the burden to the wealthy, and increasingly to people with massive hetereditary (landed) fortunes. »

375 Cette extrapolation de la rente « à perpétuité », qui semble contre-intuitive aujourd'hui, au vu des fluctuations actuelles de la valeur de tous les biens ou actifs susceptibles d'investissement ou de spéculation, s'explique en partie par la valeur constante des terres agricoles du XVIIIe siècle à la fin du XIXe siècle. Il faut attendre le plein développement des effets de la révolution industrielle pour que la terre se dévalue. Voir à ce sujet **PIKETTY (2013)**, pp.187-193.

376 Il compare le cas virtuel de A, travailleur gagnant 1000 livres par an de salaire, et B, gagnant 1000 livres par an de rente. Selon Mill, les revenus de A devrait être moins taxés que ceux de B, car A ne travaillera pas toute sa vie et doit donc réserver, sur son salaire, de quoi préparer ses vieux jours. Son revenu véritable n'est donc pas réellement de 1 000 livres, tandis que B jouit de la perspective d'un rendement constant et sans effort, de 1 000 livres réellement. CW:3, *id.*, p.815 :

« Ainsi, le principe d'égalité devant l'impôt, interprété dans son seul juste sens, celui d'égalité de sacrifice, exige qu'une personne qui n'a aucun autre moyen de faire des provisions pour sa vieillesse ou pour ceux dont il a la charge, que d'y consacrer une partie de son revenu, voit son impôt allégé de toute cette part de son revenu qui est réellement et de bonne foi réservé à cette fin. »

(« The principle, therefore, of equality of taxation, interpreted in its only just sense, equality of sacrifice, requires that a person who has no means of providing for old age, or for those in whom he is interested, except by saving from income, should have the tax remitted on all that part of his income which is really and bonâ fide applied to that purpose. »)

Reste à savoir comment on évalue ou détermine cela, comment on reconnaît la « bonne foi », etc. Les détails des barèmes ne sont pas présents chez Mill.

envisagé par Mill ? On voit là qu'un problème d'estimation est soulevé, d'autant plus qu'il faudra aussi distinguer entre plusieurs types de revenus qui semblent pourtant, au présent, de même nature, par exemple une épargne sous forme d'achat d'actions, à la fois investissement productif et provision escomptée pour l'avenir. Les modalités concrètes d'une telle politique publique sont complexes. On peut également objecter à Mill que l'idée d'une imposition fondée sur l'agrégation des revenus, supposant donc une estimation *a priori* de ce qu'un individu gagnera au cours de sa vie (à moins que l'impôt ne soit payé qu'une fois, à la mort de l'individu), est bien étrange et que le problème pointé semble résolu par le système de déclaration et de paiement annuels de l'impôt, qui aboutirait à une égalisation des situations individuelles.³⁷⁷

Par ailleurs, en ce qui concernerait une taxation du « capital » proprement dit, Mill s'y oppose, soulignant qu'au-delà de la taxation ou de l'imposition des revenus de celui-ci, quelle qu'en soit la nature, un tel impôt serait redondant. En effet, par exemple, l'épargne est en réalité déjà taxée puisque le revenu qui y a donné lieu a été taxé une première fois. Par ailleurs, si elle produit de nouveaux revenus, des intérêts, ceux-ci compteront comme un nouveau revenu et seront à leur tour taxés. Taxer aussi le principal reviendrait donc à taxer deux fois l'épargne. Mill est donc opposé à ce qu'on appellerait aujourd'hui « taxation ou imposition du capital », au prétexte que le capital ne peut fournir des intérêts que s'il est immobilisé (épargne) ou investi, et donc si son propriétaire ne l'utilise pas. Il ne devrait donc pas être pénalisé pour s'être abstenu de son usage direct. Si on taxait le principal en plus des intérêts, cela reviendrait à taxer ce capital – d'un point de vue de l'égalité de sacrifice, ou de sa contrepartie : la jouissance – comme s'il était *à la fois* utilisé *et* mis de côté, ce qui n'est pas le cas.³⁷⁸

I.2.2.3 L'imposition des successions

Ainsi, au lieu de chercher à redresser les inégalités *ex post* par divers impôts progressifs et dissuasifs, ce que le gouvernement et l'État devraient garantir, selon John Stuart Mill, c'est le moindre privilège à l'origine, c'est-à-dire l'égalité des chances, une égalisation *ex ante*. À ce

377 Dans les cas schématiques de A et B : A paiera certes peut-être des impôts sur un salaire sur lequel il doit aussi épargner pour ses vieux jours, mais il en sera exonéré pendant les dernières années de sa vie, ce qui ne sera pas le cas de B.

378 L'argumentation de Mill paraît toutefois un peu spéieuse sur ce point : elle serait rigoureusement logique s'il était question de taxer le capital lui-même, c'est-à-dire la somme investie ou épargnée, *en tant qu'elle est investie ou épargnée* (c'est-à-dire comme stock), *en plus* de sa première imposition potentielle en tant que revenus (c'est-à-dire comme flux). Mais si « l'imposition du capital » se limite à « l'imposition des revenus du capital », c'est-à-dire des intérêts acquis (nouveau flux), on voit mal en quoi cette taxation serait véritablement « redondante » ou « double ».

titre, il s'illustre parmi les premiers théoriciens, avec Thomas Paine et Jeremy Bentham, à promouvoir l'impôt sur les successions, qui n'existe pas à son époque (puisque une législation moderne et unifiée en termes d'impôt sur les successions au Royaume-Uni n'est instaurée que par le *Finance Act* de 1894). Comme l'ont souligné entre autres **EKELUND ET WALKER (1996)**, c'est là la principale préoccupation du philosophe en matière de théorie de l'impôt, et elle reflète sa philosophie morale et sa théorie de la justice en général. Il s'agit de mettre en place les conditions dans lesquelles la réussite d'un individu relève véritablement de son mérite personnel, de sorte que les fortunes acquises se justifient, sans envie ni ressentiment. Cette pensée se place au carrefour de l'individualisme libéral et d'une théorie socialiste de l'égalisation sociale par les politiques publiques :

« Si tout ce qui est dans le pouvoir d'un bon gouvernement était fait, par l'instruction comme par la législation, pour diminuer l'inégalité des opportunités, la différence de fortune découlant des gains personnels de chaque individu ne devrait pas être une source légitime d'ombrage. »³⁷⁹

Pour limiter les inégalités au départ, Mill s'illustre comme le fervent défenseur d'une forte imposition des legs et des héritages, limitant la transmission des grandes fortunes. Son idée est de remettre en cause la légalité de la transmission des biens lors d'un décès intestat et en particulier de mettre fin à l'héritage des collatéraux. Seuls les descendants ou, à défaut, les ascendants directs devraient en bénéficier. En cas d'absence de ceux-ci, la fortune du mort devrait intégralement revenir à l'État, en charge de sa redistribution. Par ailleurs, même dans le cas de la descendance directe, le montant total d'un héritage devrait être plafonné – ou, en l'absence de plafond net, lourdement imposé selon un barème, cette fois, progressif (contrairement aux revenus). Il écrit dans une lettre à John Stapleton, datée de 1871 :

« J'ai des notions très radicales de ce que doit être la manière juste de partager un fardeau dans l'ensemble d'une communauté. Je ferais porter une très large proportion de celui-ci à la propriété – pas toute la propriété, pas la propriété qui a été gagnée par l'industrie de ses possesseurs actuels, mais la propriété qui a été héritée et forme le patrimoine d'une classe d'oisifs. Mais je ne vois nulle justice dans le fait d'accabler davantage ceux qui se trouvent avoir hérité de la terre que ceux qui se trouvent avoir hérité de l'argent. Je mettrais en place des droits de

379 CW:3, V, ii, p.811 :

« if all were done which it would be in the power of a good government to do, by instruction and by legislation, to diminish this inequality of opportunities, the differences of fortune arising from people's own earnings could not justly give umbrage. »

succession sévèrement progressifs sur tous les héritages supérieurs au montant suffisant à soutenir, mais non à supplanter, l'effort personnel. »³⁸⁰

La focalisation sur le pôle de la réception est cruciale ici : en effet, s'il reconnaît qu'en vertu de la reconnaissance principielle de la libre volonté des personnes juridiques et morales, la loi ne peut fixer aucune limite de droit à ce qu'un individu peut vouloir *léguer*, Mill souligne qu'elle peut en revanche fixer une limite à ce qu'un individu peut *recevoir* d'autrui dans sa vie, afin d'encourager les initiatives personnelles en termes de travail, d'investissement, etc. :

*« Une façon possible de restreindre l'accumulation des grandes fortunes entre les mains de ceux qui ne les ont pas eux-mêmes gagnées serait une limitation de la somme que toute personne aurait le droit de recevoir par don, legs ou héritage. »*³⁸¹

L'idéal collectif de justice sociale et d'égalité des chances se double alors d'un argumentaire véritablement moral se resserrant autour de l'échelle individuelle afin d'exposer les raisons pouvant justifier cette restriction de la libre allocation d'une propriété privée (dans le cas du don ou de la succession ou legs par testament rédigé du vivant du défunt) ou déniait toute systématisme de l'héritage de ce qui n'est plus une propriété privée (en cas de mort intestat), à des tiers bénéficiaires.

Selon Mill, les enfants ne devraient pas être habitués à la richesse et on ne devrait pas leur permettre, de droit, l'héritage des biens de leurs parents au-delà d'un certain seuil déterminé par la société et correspondant à l'estimation de leurs besoins (selon le même principe que l'abattement précédemment mentionné). Le « superflu » devrait faire l'objet de legs, au cas par cas et selon la volonté des vivants, et non de dispositions légales *a priori* et

380 Lettre de John Stuart Mill à John Stapleton, 25 octobre 1871, CW:14, p.1 847.

« I have very radical notions as to what is the faire mode of sharing a burthen among the whole community. I would throw a very large proportion of it upon property – not all property, not property which has been earned by the industry of its present possessors, but property which has been inherited, & forms the patrimony of an idle class. But I see no justice in maling those who happen to have inherited land bear more of the burthen than those who happen to have inherited money. I would lay a heavy graduated succession duty on all inheritances exceeding that moderate amount, which is sufficient to aid but not to supersede personal exertion. »

381 CW:3, V, ii, p.811. Mill écrit, renvoyant au livre II de ses *Principes*, dévolu à l'examen de la propriété privée :

« I have already suggested, as a possible mode of restraining the accumulation of large fortunes in the hands of those who have not earned them by exertion, a limitation of the amount which any one person should be permitted to acquire by gift, bequest, or inheritance. »

On voit que dans le cas des dons et des legs, le problème est encore plus complexe et Mill n'y apporte pas de réponse détaillée : combien de fois peut-on recevoir un legs important dans sa vie ? Le montant maximal est-il calculé comme un « forfait » mesuré sur l'ensemble de l'existence d'un individu (ce qui lui interdirait, par exemple, de recevoir un héritage de quelqu'un après avoir bénéficié du legs de quelqu'un d'autre) ? Les biens mobiliers, immobiliers (avec leurs frais afférents) et financiers sont-ils mis sur un pied d'égalité ?...

universelles, lorsque les parents meurent intestats. Pour l'auteur, en résumé, dans l'héritage comme dans le legs, on ne devrait reconnaître aucun « droit » des enfants sur la fortune de leurs parents dès lors que ces enfants ne sont plus des « enfants », c'est-à-dire des mineurs à charge, mais peuvent subvenir à leurs propres besoins³⁸². Le seul « droit » qu'un enfant puisse revendiquer ne relève en effet que sa dépendance, pendant toute sa période juvénile, envers les adultes responsables de sa mise au monde : seule cette dépendance et cette irresponsabilité peuvent être reconnues comme sources du « droit » d'un descendant sur tout ou partie des biens matériels de ses ascendants. Dans tout autre cas, les individus d'une même famille doivent être considérés comme déliés de toute obligation *de nature*, et être ainsi traités légalement comme tous les autres individus, libres de contracter librement des accords, des contrats, des legs..., sans *droit* opposable sur la propriété d'autrui³⁸³.

Mill exprime donc ainsi ce qui peut apparaître comme une restriction inhabituelle du principe de propriété, tout l'enjeu de son argumentaire consistant à montrer que, pour *paradoxale* qu'elle soit, elle n'en est pas moins *rationnelle* : selon lui, la propriété s'arrête à la mort d'un individu, et le lien de sang, par exemple, ne vaut pas partage d'une même personne (ou personnalité juridique) donnant ainsi des droits sur ses biens. Par ailleurs, cette restriction touche au premier chef les descendants et autres proches (« *relatives* ») de personnes fortunées, vivantes ou décédées, mais ne porte pas sur des organismes collectifs, publics ou privés : aussi Mill se montre-t-il très favorable au principe du mécénat finançant des organismes ou des activités bénéfiques à l'ensemble de la société, vantant à ce sujet les pratiques communément constatées aux États-Unis.³⁸⁴

I.2.3 La coopération et la concurrence : deux facettes de l'émulation

Le chapitre « *On the probable futurity of the labouring classes* » des *Principes d'économie politique*³⁸⁵, au sujet duquel il revendique l'inspiration et la collaboration déterminantes d'Harriet Taylor³⁸⁶, témoigne de façon paroxystique de l'ouverture de John

382 CW:2, II, ii, p.224.

383 Mill exclut donc la succession des droits « naturels » de la propriété, d'inspiration lockéenne. Le seul « droit » dont jouissent les enfants en termes de subsistance est fondé non pas sur leur personne, mais sur l'utilité sociale : ne pas faire peser le fardeau de leur entretien à la société – comme le souligne [EKELUND ET WALKER \(1996\)](#), p.575.

384 CW : 2, II, ii, p.226.

On remarque que l'argumentaire millien est extrêmement proche de ce que défend, entre autres économistes « de gauche », Thomas Piketty aujourd'hui, avec un attachement particulier à l'éradication de la reproduction sociale et en particulier patrimoniale de la bourgeoisie et de l'ancienne aristocratie.

385 CW:3, IV, vii, pp.758 *et suiv.*

386 Il écrit ainsi dans son *Autobiographie*, CW:1, p.255 :

Stuart Mill aux idées socialistes, même s'il s'appuie globalement sur des présupposés économiques « classiques » ressortissant globalement à une analyse libérale. C'est par les souhaits qu'y exprime l'auteur, davantage que par la conformité de ses pronostics avec le déploiement effectif de l'économie dans les années suivant son écrit, que ce texte est déterminant : y apparaît clairement une volonté d'infléchir le libéralisme vers une vision socialisante de la concurrence repensée sous les traits de l'*association*, c'est-à-dire l'alliance de la concurrence avec la coopération³⁸⁷. L'association est en effet promue dans les domaines aussi bien économique que social, et ce, au nom d'une certaine « vertu » humanisante qui serait inhérente à la configuration associative. Il s'agit, pour Mill, d'adjoindre aux bienfaits de l'individualisme en termes d'efficacité économique les effets moraux ou « moralisants » de la conduite conjointe d'entreprises en vue d'intérêts communs, sur une base égalitaire. Nous allons donc voir en quoi les considérations économiques relatives à l'association et la coopération reflètent un idéal humain qui ressortit à des schèmes ontologiques et moraux proches du socialisme.

Le chapitre, qui se présente comme une anticipation plausible du devenir des classes laborieuses et des transformations des rapports de production et de ce qu'on appellerait aujourd'hui marché du travail à moyen terme (le raisonnement part de constats contemporains à l'auteur mais les échéances sont floues), a un aspect utopique – et nous consacrerons notre deuxième partie à l'étude et à la discussion de la grande « utopie » qu'esquisse Mill avec la perspective d'une société d'état économique stationnaire. Il est toutefois intéressant, au point de vue de l'analyse des influences idéologiques, de considérer comment Mill expose sa conception de ce que devraient devenir les rapports entre les travailleurs à partir des signes avant-coureurs de modification du capitalisme et de l'essor des poussées sociales égalitaires et démocratiques qu'il observe à son époque.

« Le chapitre des Principes d'économie politique qui a eu le plus influencé l'opinion, celui sur « l'avenir probable de la classe laborieuse », lui est entièrement dû : dans le premier brouillon du livre, ce chapitre n'existait pas. Elle a souligné le besoin d'un tel chapitre [...] »

387 Prise dans son sens courant, de co-opération, c'est-à-dire de collaboration immédiate et consentie de plusieurs individus à une tâche ou à une entreprise, notamment sous l'angle de la participation au capital. On notera que ce sens, intuitif, diffère cependant de celui que revêt ce mot dans les premiers chapitres des premiers livres des *Principes*, notamment « *On co-operation, or the combination of labour* », où il est essentiellement question de ce que l'on appelle couramment, depuis Adam Smith, de la « division du travail » (division qui, une fois effectuée, demande bien évidemment que les différentes parties dissociées se complètent !).

On peut voir à ce sujet [HALÉVY \(1840\)](#), pp.227-228, à propos de la philosophie du social-conservateur allemand Rodbertus. Le fait considéré est le même, ce qui compte est le renversement de perspective :

« Rodbertus retourne contre l'économie politique classique la théorie de la division du travail. [...] Les individus sont associés pour travailler, chacun dans sa spécialité [...]. Quel est donc le vrai caractère de ces différentes divisions ? La communauté de travail, en un mot, le communisme. [...] La société économique, prise dans son essence, est non pas une division ou une concurrence, mais une association des tâches. »

I.2.3.1 L'avancée de l'égalité, vers un système de « self-dependence »

En arrière-plan de ces considérations économiques se trouve l'adhésion millienne implicite à ce qu'il est tenu d'appeler « loi de Tocqueville »³⁸⁸ : plus les inégalités matérielles régressent, plus les classes inférieures ont les moyens intellectuels de s'identifier virtuellement aux classes supérieures – ne considérant plus leur différence que sous un aspect financier ou matériel, et non plus ontologique –, et plus les inégalités restantes apparaissent insupportables et destinées à être surmontées. On trouve un exposé de cette « loi » sociale adaptée au contexte du salariat :

*« Dans le présent stade du progrès humain, où les idées d'égalité se répandent chaque jour davantage au sein des classes les plus humbles, et ne peuvent plus être endiguées par quoi que ce soit comme la suppression totale des débats dans la presse ou par celle de la liberté d'expression, on ne peut plus s'attendre à ce que la division de l'humanité en deux classes héréditaires [on pourrait dire : deux castes], les employeurs et les employés, puisse se maintenir perpétuellement. »*³⁸⁹

De la même manière, l'égalisation des conditions qui a fait suite à l'abolition des privilèges rend plus insupportable que jamais l'idée d'une dépendance naturelle ou même nécessaire entre les différentes composantes de la société. Mill se fait alors le contempteur de la nostalgie d'un certain paternalisme qui prétendait contribuer au bien-être social en maintenant les classes populaires (comme le sexe féminin, ajoute-t-il³⁹⁰) dans un état de minorité ou d'infantilisation, faisant des classes supérieures et des hommes les « tuteurs » à la fois bienveillants et partiellement autoritaires des plus faibles, ce qu'on appelle proprement une relation paternaliste :

388 Nous avons vu que Mill, *a fortiori* après sa lecture enthousiaste des deux tomes de la *Démocratie en Amérique*, partage globalement le diagnostic sociologique de Tocqueville quant aux schémas sociaux des « âges démocratiques » ; Mill n'employant pas cet adjectif de façon systématique pour les caractériser, mais décrivant comme Tocqueville une période de transition entre une configuration hiérarchique de dépendance-et-protection entre les couches sociales et une configuration égalitaire marquée par la mobilité et par une « égalité imaginaire » croissante entre toutes les parties d'une société. Voir I.3.2.1. Voir aussi CW:3, IV, vii, p.765 :

« Les mêmes raisons qui rendent obsolète que les pauvres continuent à dépendre des riches, rendent également obsolète que les femmes dépendent des hommes »

(« The same reasons which make it no longer necessary that the poor should depend on the rich, make it equally unnecessary that women should depend on men »...)

389 *Id.*, p.767 :

« In the present stage of human progress, when ideas of equality are daily spreading more widely among the poorer classes, and can no longer be checked by anything short of the entire suppression of printed discussion and even of freedom of speech, it is not to be expected that the division of the human race into two hereditary classes, employers and employed, can be permanently maintained. »

390 Voir II.2.

« D'après la théorie qui précède [la théorie aristocratique, ou paternaliste], la masse des pauvres, dans tous les domaines qui les concernent collectivement, devrait être régulée pour son propre bien, mais pas de son propre chef. [...] La relation entre riches et pauvres, selon cette théorie (qui s'applique également aux relations entre les hommes et les femmes) devrait être seulement en partie autoritaire ; elle devrait être amiable, morale et affective : une tutelle affectueuse d'un côté, une déférence respectueuse et reconnaissante de l'autre. Les riches doivent être comme des parents pour les pauvres, les guidant ou les refrénant comme des enfants. [...] La moralité et la religion [des pauvres] devraient leur être fournies par leurs supérieurs, qui s'occuperaient de les leur bien enseigner et qui feraient tout ce qui s'impose pour assurer qu'en échange de leur travail et de leur attachement, ils soient bien nourris, vêtus, logés, spirituellement éduqués et innocemment divertis. »³⁹¹

À ce système de « dépendance et protection » qui caractérise ce que Tocqueville nomme les « âges aristocratiques »³⁹², et qui correspondrait à un stade arriéré ou infantile de l'humanité³⁹³, succède nécessairement un système de « *self-dependence* » – principe d'autonomie propre à une certaine « maturité » dans lequel Nadia **URBINATI (2002)** voit le cœur de la doctrine millienne de la liberté, et qu'on aurait tort de traduire par « indépendance ». Il

391 *Id.*, pp.759-760 :

« According to the former theory, the lot of the poor, in all things which affect them collectively, should be regulated for them, not by them. [...] The relation between rich and poor, according to this theory (a theory also applied to the relation between men and women) should be only partly authoritative ; it should be amiable, moral, and sentimental : affectionate tutelage on the one side, respectful and grateful deference on the other. The rich should be in loco parentis to the poor, guiding and restraining them like children. [...] Their morality and religion should be provided for them by their superiors, who should see them properly taught it, and should do all that is necessary to ensure their being, in return for labour and attachment, properly fed, clothed, housed, spiritually edified, and innocently amused. »

392 Mill note cependant à ce sujet qu'il serait abusif de voir dans cette schématisation une description exacte des sociétés antérieures. À ces yeux, les « chaînes de dépendance » aristocratiques dont Tocqueville a pu se faire le théoricien ont un statut majoritairement idéal, le paternalisme soi-disant bienveillant de l'aristocratie s'apparentant à un fantasme visant à minimiser la dimension de domination à l'œuvre dans les rapports sociaux antérieurs. *Id.*, p.760 :

« This is the ideal of the future, in the minds of those whose dissatisfaction with the present assumes the form of affection and regret towards the past. Like other ideals, it exercises an unconscious influence on the opinions and sentiments of numbers who never consciously guide themselves by any ideal. It has also this in common with other ideals, that it has never been historically realized. [...] It is an idealization, grounded on the conduct and character of here and there an individual. All privileged and powerful classes, as such, have used their power in the interest of their own selfishness, and have indulged their self-importance in despising, and not in lovingly caring for, those who were, in their estimation, degraded, by being under the necessity of working for their benefit. »

393 On peut trouver ici chez Mill des réminiscences de Kant et de sa conception des « Lumières » comme d'une sortie d'un état de « minorité » où trop d'individus soient auraient été maintenus, soient se seraient complus. Cette sortie de la « minorité », rendue désormais possible et indispensable par l'avènement de l'égalisation démocratique des conditions, doit s'étendre du domaine économique au domaine intellectuel et moral.

s'agit bien en effet d'*autonomie* au sens de maîtrise mais aussi de *responsabilité* de sa propre vie.

À l'heure de l'individualisation démocratique, il tend à n'y avoir plus que des individus, également libres donc tendanciellement égaux, et également soumis aux contraintes et aux contreparties nouvelles de la liberté : nous aurons l'occasion de revoir, à l'occasion de l'étude du féminisme millien, en quoi cette vision de la liberté comme autonomie ou *self-dependence* fonde l'argument de fond de l'émancipation des classes ou catégories opprimées – travailleurs ou femmes – à la fois au nom de l'opprimé *et au nom de l'opprimeur*. En effet, si la liberté est comprise comme autonomie ou *self-dependence*, il devient dégradant pour l'opprimeur de dépendre des services imposés à un opprimé non-libre (de même qu'on verra que Mill essaie rhétoriquement de convaincre les maris qu'interdire à leur femme le droit de divorce, par exemple, revient à condamner la possibilité de toute fidélité ou loyauté volontaire). On peut voir dans ce mouvement une dialectique similaire à l'interprétation de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave par Alexandre Kojève : à être dépendantes des services – ou de la reconnaissance – d'une classe opprimée, les classes supérieures s'avalissent en perdant leur propre faculté d'autonomie ; à cela près qu'ici, les classes opprimées ne se révèlent pas maîtresses de leurs maîtres : tout le monde a à perdre à regretter l'ordre archaïque.

I.2.3.2 Critique du salariat

Cette configuration inédite de la société, individualiste et égalitaire, conditionne donc également la vision tolérable de la répartition légitime du capital et du travail, des employeurs et des employés, en son sein. Notons qu'à cet égard, John Stuart Mill défend une conception absolument moderne et démocratique : à ses yeux, une société juste est une société où tout un chacun (homme comme femme si tel est leur choix) travaille, où il n'existe aucun oisif (il faut entendre : oisif statutaire, héréditaire) et où la mobilité sociale en vertu du mérite est possible et souhaitable.

On trouve donc bien chez Mill la composante socialiste consistant à voir dans le travail un moyen d'émancipation, d'affirmation et de réalisation de soi, et d'action sur la société. On trouve de même l'inquiétude concernant la nature des liens sociaux qu'une telle universalisation de la condition laborieuse peut entraîner : on comprend, dit Mill³⁹⁴ que l'on puisse regretter un passé idéalisé où l'ensemble des rapports humains ne semblaient pas uniquement régis par des relations pacifiques d'intérêt mercantile ou agonistiques de

394 Voir *id.*, pp.760-761.

concurrence prédatrice. Comment, dès lors, atténuer les défauts de la conjoncture présente sans revenir au système patriarcal et paternaliste de la dépendance-contre-protection ?

En effet, la configuration sociale de l'Angleterre de l'époque est caractérisée par une contestation croissante des salaires et de la précarité de l'emploi de la part d'une population laborieuse toujours croissante et à présent majoritaire. Pour Mill, cette situation est une situation de *crise* au sens étymologique : insupportable à toutes les parties, elle est intenable à terme et doit se résoudre d'une manière ou d'une autre. Vouloir maintenir cet état relève de l'anachronisme :

« Les classes laborieuses se sont ressaisies de leurs intérêts, et manifestent perpétuellement qu'elles pensent que les intérêts de leurs employeurs ne sont pas identiques aux leurs, mais bien plutôt contraires. Certains membres des classes aisées se targuent que ces tendances pourront être contrecarrées par une éducation morale et religieuse : mais ils ont laissé passé le temps opportun pour une telle éducation qui servirait leurs fin. [...] Parmi les populations agricoles les plus en retard et les moins modernisées des les régions du sud, il pourrait être possible, pour les notables locaux, de conserver encore quelque temps quelque chose de l'ancienne déférence et de l'ancienne soumission des pauvres, en les achetant à force de salaires élevés et de plein-emploi, en les assurant de leur soutien et en ne leur demandant jamais de faire quelque chose qui leur déplaît. Mais ce sont là des conditions qui n'ont encore jamais été combinées et que ne sauraient jamais être combinées sur le long terme. »³⁹⁵

Il est en effet intenable que des employés acceptent de travailler ou de continuer à travailler pour gagner un salaire qui ne suffise pas à assurer leur subsistance, ou demeure toujours menacé par la dynamique du marché économique, soit d'insuffisance, soit de précarité. Pour le moins, cette classe laborieuse ne fournira pas un travail satisfaisant puisqu'elle n'y a aucun intérêt – son intérêt étant, pour tel prix, de travailler le moins possible. Du côté de l'employeur, l'intérêt est évidemment de payer le moins possible ; mais il prendra rapidement conscience que des salaires fixes bas n'encouragent en rien la productivité du

³⁹⁵ *Id.*, p.762 :

« The working classes have taken their interests into their own hands, and are perpetually showing that they think the interests of their employers not identical with their own, but opposite to them. Some among the higher classes flatter themselves that these tendencies may be counteracted by moral and religious education: but they have let the time go by for giving an education which can serve their purpose. [...] Among the more inert and less modernized agricultural population of the southern counties, it might be possible for the gentry to retain, for some time longer, something of the ancient deference and submission of the poor, by bribing them with high wages and constant employment; by insuring them support, and never requiring them to do anything which they do not like. But these are two conditions which never have been combined, and never can be, for long together. »

travail et se sentira probablement menacé à l'idée d'être entouré de travailleurs qui le haïssent :

« La relation est presque aussi insatisfaisante pour celui qui paie les salaires que pour celui qui les reçoit. Si les riches regardent les pauvres comme leurs serviteurs et leurs obligés comme par l'effet de quelque loi naturelle, les riches en retour sont considérés comme des proies et des cibles par les pauvres : l'objet de leurs exigences et de leurs attentes est sans fin, augmentant à mesure qu'on leur fait des concessions. La totale absence d'égard pour la justice ou pour l'équité dans la relation est aussi nette du côté de l'employé que du côté de l'employeur. »³⁹⁶

La situation qui est celle du salariat naissant est donc insatisfaisante pour l'employeur comme pour les employés. Pour Mill, la solution du problème ne peut se limiter à une solution uniquement économique : elle doit être, de concert, économique et morale et intellectuelle. Il s'agit donc pour lui d'imaginer un système qui permette à la fois l'efficacité économique et la considération des travailleurs en tant qu'humains voués à l'autonomie.

C'est dans cette perspective qu'il adopte la rhétorique socialiste de l'émancipation, avec un ton optimiste – tout en lui adjoignant cependant une condition de nature libérale, celle de l'éducation à l'autonomie et de la formation du citoyen³⁹⁷ :

« C'est sur une tout autre base [que celle de la dépendance et de la soumission] que le bien-être et l'efficacité des travailleurs doit donc reposer. Les pauvres sont venus à bout des ficelles qui les mouvaient comme des marionnettes, et ne peuvent plus être traités ou gouvernés comme des enfants. Leur destinée doit être désormais placée entre leurs mains. Les nations modernes vont devoir apprendre la leçon suivante : le bien-être des populations ne peut exister que par le biais de la justice (dikaiosunè, l'esprit de justice) et de l'autonomie (sophrosunè, la tempérance), des citoyens individuels. La prospective pour le futur dépend du

396 *Id.*, p.767 :

« The relation is nearly as unsatisfactory to the payer of wages as to the receiver. If the rich regard the poor as, by a kind of natural law, their servants and dependents, the rich in their turn are regarded as a mere prey and pasture for the poor ; the subject of demands and expectations wholly indefinite, increasing in extent with every concession made to them. The total absence of regard for justice or fairness in the relations between the two, is as marked on the side of the employed as on that of the employers. »

397 Nous verrons en effet dans le chapitre (III.3) suivant en quoi le « discours de la capacité » (Alan Kahan) apparaît comme un marqueur libéral, intrinsèquement lié aux objectifs de « l'éducation libérale ». C'est un des sens de l'aspiration de l'égalité des chances, déjà abordée dans ce chapitre et qui apparaîtra comme le cœur du « libéralisme transcendantal » millien (voir Partie II).

degré auquel [ceux qui étaient dépendants] peuvent devenir des êtres rationnels. Il n'y a aucune raison de n'être pas optimiste sur ce point. »³⁹⁸

En résumé, Mill voit dans le salariat de son temps la prolongation des chaînes de dépendance et d'exploitation de l'Ancien régime et il tient pour évident – quoique l'avenir lui ait donné tort – que ce n'est pas là une institution satisfaisante pour des individus gagnant en autonomie. Selon lui, le principe même de ne travailler que pour un salaire sera nécessairement contesté et appelé à disparaître :

« Cependant, même si l'on en reste à des considérations économiques, et nonobstant l'effet que pourra avoir l'accroissement des lumières au sein des classes laborieuses, allié à des lois plus justes, sur la redistribution des produits de l'industrie à leur avantage, je ne peux imaginer qu'elles pourront toujours se satisfaire, comme d'un état indépassable, de la condition revenant à travailler contre un salaire. [...]

[Réciproquement] tôt ou tard, il deviendra insupportable à la classe des employeurs de vivre en contact permanent avec des personnes cultivant des intérêts contraires et des sentiments d'hostilité à leur rencontre. »³⁹⁹

Face à ce constat et à ces difficultés, John Stuart Mill se refuse à être le détracteur nostalgique de l'industrialisation et de la massification de la production comme à se faire l'avocat d'une réduction systématique des échelles dans les pays déjà développés et « concentrés », par excellence l'Angleterre. Son discours n'est pas nostalgique ou réactionnaire, mais progressiste et réformateur. L'humanité gagne à l'urbanisation et à l'industrialisation, selon lui, à plusieurs titres : l'industrialisation entraîne une hausse de la production et une diminution des coûts qui profite à tous (par la consommation) et qui,

398 *Id.*, p.763 :

« It is on a far other basis [than dependance and protection or domination] that the well-being and well-doing of the labouring people must henceforth rest. The poor have come out of leading-strings, and cannot any longer be governed or treated like children. To their own qualities must now be commended the care of their destiny. Modern nations will have to learn the lesson, that the well-being of a people must exist by means of the justice and self-government, the δικαιοσύνη and σωφροσύνη, of the individual citizens. [...] The prospect of the future depends on the degree in which they can be made rational beings. There is no reason to believe that prospect other than hopeful. »

399 *Id.*, pp.766-767 :

« But, confining ourselves to economical considerations, and notwithstanding the effect which improved intelligence in the working classes, together with just laws, may have in altering the distribution of the produce to their advantage, I cannot think that they will be permanently contented with the condition of labouring for wages as their ultimate state. [...] « It will sooner or later become insupportable to the employing classes, to live in close and hourly contact with persons whose interests and feelings are in hostility to them. »

nuance-t-il, profitera également à *chacun* dès que les « progrès de la civilisation » auront amélioré la condition ouvrière. Par ailleurs, la fin de l'isolement des familles et des clans dispersés sur le territoire améliore selon lui les mœurs de la population : meilleure diffusion des idées, émancipation croissante des femmes et des filles de la tutelle des *pater familias*, donc possible émancipation à plus grande échelle avec, en perspective, une baisse toute malthusienne de la natalité...⁴⁰⁰ et les interactions sociales stimulent l'intelligence et la morale des individus⁴⁰¹.

En ce qui concerne l'agriculture, même s'il encourage l'accession à la propriété et la multiplication des *peasants proprietors* dans les pays non encore développés – la propriété lui apparaissant comme plus favorable à l'exercice individuel de la responsabilité que le « servage » que constituent le métayage ou travail salarié⁴⁰² dans une exploitation agricole, cette solution lui semble intenable dans les régions ayant déjà opéré une transition vers le regroupement en grandes exploitations et vers l'omniprésence du salariat, conformément à un mouvement de libéralisation du travail conçu comme individuel et flexible.

Alain Supiot⁴⁰³ remarque à ce sujet la transition qui s'effectue, d'un modèle « germanique » à un modèle « romain » du droit : dans le premier, l'individu et le travailleur sont parfaitement identifiés comme ensemble organiquement enchâssé, et durablement situé, dans les structures sociales ; pour le second, l'individu est distingué de sa force de travail, ontologiquement libre de l'assignation à son emploi, et donc dés-inclus des structures organiques. Le travail n'est plus conçu comme attribut naturel de l'individu (ou d'un certain type d'individus), mais comme une activité plus ou moins choisie et en tout cas indépendante de ses autres déterminations personnelles et de son rôle social en tant qu'individu. C'est donc dans le regroupement volontaire des individus, mais sans remettre en cause les prémisses anthropologiques et sociologiques de l'individualisme moderne, que Mill voit la solution selon lui la plus plausible et la plus probable aux conflits d'intérêts entre classes possédantes et classes laborieuses, employeurs et employés, sous les traits de l'« association ».

I.2.3.3 Promotion de l'association dans l'industrie et l'agriculture

L'association : il est à noter que ce concept a, au début du XIXe siècle, des origines plutôt libérales, et semble issu d'une réflexion sur la modernisation de la société et sur la

400 Voir II.2. et III.1.

401 Voir *id.*, p.768.

402 « *hired labour* » : littéralement la location du travail.

403 Voir SUPIOT Alain (2011), *Critique du droit du travail*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Quadrige, 336 p.

libéralisation des rapports humains dans la continuité des Lumières et de l'expérience révolutionnaire française. L'« association », en effet, est un paradigme entièrement renouvelé par la mise à bas de la monarchie française et par l'expansion des idées égalitaristes en Europe⁴⁰⁴. Sous l'Ancien Régime, l'association n'était pas un concept général, ni sociologique ni normatif, visant à décrire ou promouvoir un type d'interactions humaines ou d'organisation sociale ; elle était principalement conçue, d'un point de vue pratique, comme la présence de corps intermédiaires, confréries et clubs, conçus comme espaces d'entre-soi résistant à la centralisation du pouvoir, mais conformes à un modèle hiérarchique et sans objectifs de travail (ce que recouvre le terme anglais *non-profit*, mettant l'accent sur le but non lucratif, et non sur la structure organisationnelle).

Le nouveau concept d'association, à l'ambition épistémologique comme politique beaucoup plus ample, se diffuse avec les idées saint-simoniennes (relayées en France par des organes de presse comme *l'Industrie*, *Le Globe* à partir de 1830 ou encore *Le Producteur*) et trouve un écho dans les milieux socialistes comme dans les milieux libéraux. En effet, les schèmes économiques de Saint-Simon et de la plupart des saint-simoniens avant 1848 environ ne sont pas fondamentalement contradictoires avec ceux des économistes « classiques » d'obédience libérale : il s'agit bien, pour eux, de maximiser la production en prenant acte de l'efficacité de la division du travail dans ce but, chaque individu ayant des moyens et des intérêts différents mais complémentaires de ceux des autres, selon un jeu de concurrence⁴⁰⁵. C'est la concurrence qui, à partir d'une situation d'égalité des chances, doit assurer la meilleure allocation des ressources en temps, en travail et en talent (ou « capacités »). On lit par exemple chez Prosper Enfantin :

404 Nous nous fondons globalement ici, pour ce qui concerne la France, sur les recherches de Cyrille [FERRATON \(2002\)](#).

405 Comme le remarque Philippe [RAYNAUD \(2004\)](#) :

« Il me semble que l'œuvre de Saint-Simon est jusqu'au bout traversée par une hésitation entre le libéralisme et le socialisme, entre l'association égalitaire et la hiérarchie organique, entre l'anti-étatisme et le culte de l'administration qui est inscrite dans ses positions initiales. Dans l'ensemble, les éléments « anti-libéraux » l'emportent sans doute, parce que la démarche de Saint-Simon suppose une triple rupture avec la pensée libérale : elle introduit une exigence « organique » qui tend à ruiner l'individualisme libéral, elle vise à abolir la distinction entre la « société » et l' « État » (ce qui peut être indifféremment « anarchiste » ou « étatiste »), elle privilégie une conception « technologique » de l'action sociale là où le libéralisme reste fondamentalement « faillibiliste ») [...] »

Cette interprétation est fidèle à celle que propose [HALÉVY \(1940\)](#) du parcours de Saint-Simon, chez qui il identifie « Ses débuts : Saint-Simon disciple des libéraux » (*op. cit.*, p.72) puis son « Évolution vers une doctrine autoritaire » (p. 75), tout en le rendant partie prenante de son « Histoire du socialisme européen ».

La pensée saint-simonienne s'illustre donc en somme comme une réaction au libéralisme qui en incorpore certains aspects, en l'hybridant avec un conservatisme mystico-religieux et un socialisme industriel et fraternel. Cette aspiration à l'association ou organicisme, tout en intégrant ce qui dans la concurrence peut favoriser l'émulation et la productivité, est aussi commune à Pierre Leroux qui invente le mot de « désassociation » pour décrire les excès de l'individualisme libéral et concurrentiel, dans une dénonciation de la société qui se « défait » d'inspiration toute saint-simonienne. Toutes ces pensées s'avèrent des réactions directes à la réalité de l'individualisme et du libéralisme à l'heure de la Révolution industrielle.

« Dans toute entreprise industrielle, ce but unique est la rivalité au profit de l'individu. Nous avons déjà dit que cette rivalité avait un bon résultat, que la concurrence a pour effet moyen d'employer, dans chaque branche d'industrie, le temps et les hommes réclamés par les besoins réels de la société. »⁴⁰⁶

Si Saint-Simon et ses disciples introduisent une spécificité que l'on peut d'ores et déjà affilier à l'idéologie socialiste, avant même que le propos ne soit radicalisé et transformé en critique de la propriété privée ou de la concurrence (comme ce sera le cas dans les écrits de Charles Fourier ou de Louis Blanc), c'est qu'ils pensent que l'association est également un vecteur d'amélioration morale et humaine qui doit être érigé en principe organisateur global de la société, cette dernière étant conçue comme société essentiellement industrielle (ou productive) :

« [...] Le système d'organisation sociale n'a pu être jusqu'à ce jour que provisoire, parce que la majorité de la population se trouvait dans un état d'ignorance qui nécessitait qu'elle restât en tutelle. Voilà ce que j'appelle l'ancien système.

Les lumières se sont accrues, l'état des choses a totalement changé [...].

Dans l'ancien, les dispositions principales devaient avoir pour objet de donner beaucoup de force au gouvernement, et d'établir solidement le pouvoir des premières classes sur les dernières, car l'état d'ignorance du plus grand nombre rendait très difficile le maintien de l'ordre social. [...]

Dans le nouveau système au contraire, les dispositions principales doivent avoir pour objet d'établir clairement et de combiner le plus sagement possible le projet des travaux à faire par la société pour améliorer physiquement et moralement l'existence de tous ses membres [...] »⁴⁰⁷

On trouve également chez les libéraux de l'époque des compromis similaires, visant à intégrer une dimension associative dans l'activité productive afin d'intéresser les travailleurs au profit de leur entreprise et d'ainsi augmenter la productivité⁴⁰⁸ ; mais Mill a la spécificité d'adopter également la vision macroscopique (le « point de vue sociologique ») et morale dont

406 ENFANTIN Prosper (1826), « Considérations sur l'organisation féodale et l'organisation industrielle ; comment « l'esprit d'association » se substitue graduellement dans les rapports sociaux à l'esprit de conquête », *Le Producteur*, vol. 3, 1er cahier, avril 1826, pp.66-85.

Cette mention des « besoins réels de la société » annonce une ligne productiviste qui sera majoritaire dans la plupart des courants socialistes et communistes jusqu'à aujourd'hui.

407 SAINT-SIMON Claude-Henri de, *Œuvres complètes de Saint-Simon*, vol.4.

a on a vu qu'elle est avant tout celle des penseurs progressistes⁴⁰⁹. Mill reprend ainsi des éléments-clés de la proposition économique et sociale essentiellement portée à son époque par les saint-simoniens et les Owenites.

Avant tout concept moral, l'association est pensée chez lui comme principe d'identification des intérêts : il s'agit de sortir du schéma hobbesien fatal d'une « guerre de tous contre tous », favorisant l'égoïsme, la méfiance, l'amour-propre et les rapports agonistiques de la concurrence matérielle, pour accéder à un état d'élévation morale où les intérêts de chacun seraient rendus compatibles et contribueraient à la prospérité de tous. C'est en quoi, au-delà des compromis effectifs qu'il préconise, la vision millienne de l'association apparaît conjointement socialisante et romantique, en d'autres termes, largement utopique. En effet, rappelons qu'à l'instar des penseurs conservateurs ou contre-révolutionnaires du début du XIXe siècle – pensant l'inégalité intrinsèque et la complémentarité des classes comme le moyen d'une harmonie sociale « organique » fondée sur l'interdépendance – comme à l'instar de la majorité des penseurs socialistes et communistes – voyant dans la collectivisation des moyens de production l'abolition des conflits liés à la défense et à l'acquisition de la propriété privée –, Mill cherche le moyen de reformation d'une cohésion « organique » du corps social à la fois fragmenté par l'individualisme et reconduit dans ses structures de domination par l'organisation du salariat.

Mais nulle question, pour lui, de sacrifier sur cet autel la liberté individuelle ou de renoncer au progrès des sciences, des techniques et de l'industrie : l'association est donc pensée comme le moyen de conserver l'autonomie de l'individualité tout en l'inscrivant dans un schéma où elle viendrait *spontanément* agir en faveur du bien-être collectif. La pensée de Mill semble donc à cet égard, et de manière remarquable, au croisement du socialisme

408 On trouve des propositions similaires chez Léon Walras ou chez Alexis de Tocqueville, à des fins de gestion purement libérale des conflits sociaux et de lutte contre le paupérisme, ainsi que d'augmentation de l'efficacité par la paix sociale, sans remettre en cause l'organisation du travail. L'enjeu devient simplement de faire des travailleurs des co-capitalistes. On lit ainsi chez **TOCQUEVILLE (1837)**, p.7 :

« L'ouvrier de nos jours comme l'agriculteur de ces temps-là, n'ayant nulle propriété qui lui soit personnelle, ne voyant pas de moyens d'assurer par lui-même la tranquillité de son avenir et de s'élever graduellement vers la richesse, devient indifférent à tout ce qui n'est pas la jouissance présente. »

Il préconise alors l'institution de « banques des pauvres », à savoir de caisses d'épargne fortement rémunérée, et la rémunération des travailleurs salariés en partie en actions de l'entreprise. *Op. cit.*, p.11 :

« Favoriser l'épargne sur les salaires et offrir aux ouvriers une méthode facile et sûre de capitaliser ces épargnes et de leur faire produire des revenus, tels sont donc les seuls moyens dont la société puisse se servir de nos jours dans le but de combattre les mauvais effets de la concentration des propriétés mobilières dans les mêmes mains et afin de donner à la classe industrielle l'esprit et les habitudes de la propriété qu'une grande portion de la classe agricole possède. »

Et chez Walras (WALRAS Léon (1865), *Les Associations populaires*, Paris, 1969, éd. Bizzani, p.7 ; cité in FRETTEL Anne (2003), « Transformation de l'idée d'association au XIXe siècle sous l'effet des changements politiques et économiques », Paris, Forum de la Régulation) :

« L'avènement des travailleurs à la propriété du capital par l'épargne, voilà en deux mots tout le système des associations populaires. »

409 I.2.1.2.

collectiviste, de l'organicisme saint-simonien et contre-révolutionnaire, de l'individualisme libéral et de l'utilitarisme :

« Si l'on désire exalter l'esprit public, les sentiments généreux, ou la vraie justice et l'égalité, c'est l'association, et non la séparation des intérêts, qu'il faut encourager comme l'école où l'on apprend ces vertus. »⁴¹⁰

Une première forme d'association, déjà pratiquée à son époque aux États-Unis ou en France, consiste dans l'association des travailleurs avec le détenteur du capital (« *capitalist* ») sous le statut de « partenaires »⁴¹¹. Il s'agit d'intéresser les employés à la prospérité de l'entreprise en fondant une partie de leur rémunération sur les profits de celle-ci (une part de leur salaire est alors proportionnelle aux profits, ou bien ils reçoivent une prime qui est un pourcentage des profits). C'est ce que proposait Tocqueville dès 1837 dans son deuxième essai sur le paupérisme⁴¹².

Le deuxième type d'association – promis, selon l'auteur, à un grand avenir – consiste dans l'association, poussée un cran plus loin, des travailleurs *entre eux*, sur une base tout à fait égalitaire ou proportionnelle, chacun apportant une part de capital et pouvant voter à part égale pour un « manager » élu et révocable par l'ensemble de l'équipe⁴¹³. Mill renvoie à titre d'exemples instructifs à des tentatives opérées en France pendant la révolution française de 1848, pour laquelle il fait montre d'un grand enthousiasme, qui s'apparentent au principe de la coopérative⁴¹⁴ :

« La forme d'association dont, [...] si l'humanité continue à s'améliorer, on peut s'attendre à ce qu'elle prédomine, est [...] l'association des travailleurs eux-mêmes sur un pied d'égalité, pour posséder collectivement le capital [...] et travailler sous les ordres de contremaîtres élus et révocables par eux. Aussi

410 *Id.*, p.792 :

« If public spirit, generous sentiments, or true justice and equality are desired, association, not isolation, of interests, is the school in which these excellences are nurtured. »

411 On peut s'étonner du long développement dont fait l'objet l'entreprise du Parisien « M. Leclaire » dans le texte de Mill. **HALÉVY (1940)** nous en donne une explication en soulignant que la France est alors bien plus développée que l'Angleterre en termes de coopératives de production (p.385) :

« Il y avait alors en France [dans les années 1840 et 1850] un véritable essaim de coopératives que le coup d'État de 1851 devait faire disparaître ».

Parmi elles, il nous confirme (p.89) que cette entreprise particulière est d'autant plus importante pour le propos socialiste et coopératif que

« Plusieurs expériences [utopiques] furent faites en France, en Amérique, au Mexique ; presque partout elles échouèrent. Il n'y a guère en France que dans les institutions de Godin (le Familistère) ou dans les statuts de la maison Leclaire (maison de peinture) qu'il subsiste quelque chose de l'inspiration fouriériste. »

412 **TOCQUEVILLE (1837)**. Voir les notes de la page précédente.

413 Voir *id.*, p.775.

414 On remarquera d'ailleurs qu'il emploie assez indistinctement les termes *association* et *cooperation*.

longtemps que cette idée est restée au stade de théorie, dans les écrits d'Owen ou de Louis Blanc, elle a pu apparaître impossible à mettre en œuvre, aux yeux du commun des hommes, et peu susceptible d'être essayée sinon par la confiscation violente du capital tel qu'il existe au bénéfice des travailleurs. [...] Mais sous un tel encouragement [à l'abnégation, comme en 1848], les idées semées par les auteurs socialistes, celle d'une émancipation du travail par les moyens de l'association, ont germé et fructifié. »⁴¹⁵

En effet, le droit britannique a, en la matière, un léger retard sur le droit français par exemple. Alors que les sociétés anonymes, déjà en vigueur *de facto* depuis le XVIII^e siècle, sont légalisées en France en 1807 dans le premier Code de commerce, au Royaume-Uni il faut attendre 1844 pour qu'à l'initiative de Gladstone, the *Joint-Stock Company Act 1844* autorise le regroupement de capitaux dans des sociétés par actions. Mais comme le rappelle notamment un témoignage prononcé par John Stuart Mill devant le Comité sur « *The Savings of the middle and working classes* » en 1850, et compilé dans les *Parliamentary Papers*⁴¹⁶, la responsabilité limitée des associés n'est pas encore instaurée. Mill prône alors l'autorisation de ce que nous appelons sociétés par actions à responsabilité limitée (qu'elles soient anonymes ou en commandite), soulignant que c'est l'illimitation de la responsabilité de chaque associé qui dissuade de nombreux petits épargnants d'investir dans des sociétés productives, ou de nombreux petits artisans ou commerçants de se rassembler. Il réitérera ses préconisations, presque à l'identique, devant le comité dédié au *Law of Partnership* en 1851. Ces mesures seront finalement entérinées par le *Limited Liability Act 1855*, lui-même confirmé et enrichi dans le *Joint-Stock Companies Act 1856*.

De la généralisation effective de ces formes de coopération, Mill attend l'essor d'une véritable « école de la vertu » (*school of virtue*).

415 *Ibid.*:

« *The form of association [...] which if mankind continue to improve, must be expected in the end to predominate, is [...] the association of the labourers themselves on terms of equality, collectively owning the capital [...], and working under managers elected and removable by themselves. So long as this idea remained in a state of theory, in the writings of Owen or of Louis Blanc, it may have appeared, to the common modes of judgment, incapable of being realized, and not likely to be tried unless by seizing on the existing capital, and confiscating it for the benefit of the labourers.[...] Under this encouragement, the ideas sown by Socialist writers, of an emancipation of labour to be effected by means of association, thrive and fructified ».*

416 Voir CW:5.

I.2.3.4 Entre libéralisme et socialisme : la coopération comme éducation à la vertu et à l'altruisme

Mill développe tout ce que représente à ses yeux cette « association » dans le domaine de la production économique, et les bienfaits qu'il en attend dans la sphère économique comme dans la sphère de la moralité. Il s'agit de combiner le principe associatif (égalitaire) avec la production industrielle à grande échelle, afin de ne pas renoncer aux économies d'échelle apportées par les grandes usines ou manufactures (à condition, à nouveau, qu'il n'y ait pas surpopulation⁴¹⁷). Il déploie alors un argumentaire qui témoigne de sa sensibilité socialisante et proto-écologique autant que libérale, l'efficacité étant présentée comme un principe moral autant qu'un enjeu économique⁴¹⁸ :

« Un peuple qui a déjà adopté un système de production à grand échelle, que ce soit dans les manufactures ou dans l'agriculture, a peu de chances d'y renoncer ; et quand la population est maintenue dans les proportions de ses moyens de subsistance, il n'est pas souhaitable qu'elle y renonce. Le travail est indéniablement plus productif sous un système de grandes entreprises [...] : la même quantité de personnes peut être entretenue aussi bien avec moins de peine et plus de loisir – ce qui sera complètement un avantage quand la civilisation et le progrès seront assez avancés pour que ce qui bénéficie à la collectivité bénéficie à chaque individu en particulier. »⁴¹⁹

L'essor du mouvement coopératif ou associationniste lui-même devrait permettre des gains économiques majeurs, ajoute Mill, grâce à deux leviers. Premièrement, la réduction du nombre d'intermédiaires, notamment des distributeurs, au profit des membres des coopératives, permettant une meilleure rémunération des producteurs eux-mêmes ; et il remarque que la réduction du nombre d'intermédiaires serait un bienfait même si le principe

417 Voir toutes les conséquences de l'attachement de Mill au malthusianisme en III.1.

418 Cependant on peut douter – et c'est ce qu'il exprimera lui-même dans son chapitre « De l'état stationnaire » (voir Annexe 1) – que les économies de ressources ou d'énergies aussi bien fossiles qu'humaines effectivement rendues possibles par les gains de productivité de l'industrie, de l'agriculture et du commerce modernes soient le but implicite du système économique sous le capitalisme industriel comme postindustriel et financier. L'accroissement de l'efficacité vise bien plus l'accroissement de la production, ou du gain, tout court, que la diminution des ressources engagées.

419 *Id.*, pp.768-769 :

« [...] a people who have once adopted the large system of production, either in manufactures or in agriculture, are not likely to recede from it ; and when population is kept in due proportion to the means of support, it is not desirable that they should. Labour is unquestionably more productive on the system of large industrial enterprises [...] : the same number of persons can be supported equally well with less toil and greater leisure ; which will be wholly an advantage, as soon as civilization and improvement have so far advanced, that what is a benefit to the whole shall be a benefit to each individual composing it. »

associatif ne touchait dans un premier temps que le pôle de la consommation, et non celui de la production (ce qu'on appellerait aujourd'hui des « coop », des « AMAP » et autres associations de consommateurs).⁴²⁰ Deuxièmement, le gain de motivation et donc de productivité des travailleurs eux-mêmes, dans la mesure où ils peuvent jouir pleinement du fruit de leur travail. On retrouve là un élément phare de la critique marxiste et socialiste utopique du capitalisme industriel, qui met en évidence la dépossession (ou aliénation) que subit le travailleur vis-à-vis de son travail et des produits de son labeur. En responsabilisant et en intéressant le travailleur au fruit de son activité, qui serait sa propriété de bout en bout, le système coopératif inviterait donc tout un chacun à *se surpasser*⁴²¹.

La coopération a donc, à ses yeux, le mérite tenu pour acquis par les économistes classiques, de faire augmenter la productivité du travail en intéressant directement les travailleurs au succès de leur entreprise, tout en favorisant l'apparition, pour eux, de conditions de travail satisfaisantes et en garantissant le maintien d'entreprises de petite taille (contre la *concentration* toujours croissante des capitaux et des moyens de production par les « grands » industriels). On trouvait d'ailleurs déjà une traduction de ces inquiétudes, avec des innovations lexicales qui ont fait date dans la théorie économique, sous la plume de Sismondi, in *Les Nouveaux principes d'économie politique ou la richesses dans son ses rapports avec la population* (1819) :

420 Sur ce point, Mill semble anticiper les enjeux actuels du « commerce équitable » et des « circuits courts ». Le double but est de limiter le gaspillage de ressources ou de richesses d'une part (« *great economy of the world's resources* »), et de « capital humain » d'autre part. Voir *id.*, p.791 :

« *La multiplication des distributeurs n'accroît pas la distribution, ou les richesses distribuées ; elle ne fait que diviser le même travail entre un plus grand nombre de personnes, ce qui ne revient même pas à faire baisser le coût du processus. En limitant le nombre de distributeur à celui qui est réellement nécessaire à la mise à disposition des biens auprès des consommateurs – ce qui est l'effet direct du système coopératif – un grand nombre de main seront libérées pour la production et le capital qui les nourrit et les gains qui les rémunère sera redistribué pour nourrir et rémunérer les producteurs. »*

(« [...] the multiplication of distributors does not make more distribution to be done, more wealth to be distributed; it does but divide the same work among a greater number of persons, seldom even cheapening the process. By limiting the distributors to the number really required for making the commodities accessible to the consumers—which is the direct effect of the co-operative system—a vast number of hands will be set free for production, and the capital which feeds and the gains which remunerate them will be applied to feed and remunerate producers. »)

421 Voir *id.*, pp.791-792 :

« *L'autre manière par laquelle la coopération tend, encore plus sûrement, à accroître la productivité du travail, consiste dans l'important stimulus qui est donné aux énergies productives quand les travailleurs, en tant de masse, sont mis dans une relation à leur travail qui place ce dernier au fondement de leur activité et de leur intérêt [...], ce qui est un grand encouragement à faire le plus possible, et non pas le moins possible, en échange de leur rémunération. »*

(« The other mode in which co-operation tends, still more efficaciously, to increase the productiveness of labour, consists in the vast stimulus given to productive energies, by placing the labourers, as a mass, in a relation to their work which would make it their principle and their interest [...]to do the utmost, instead of the least possible, in exchange for their remuneration. »)

« La concurrence, au lieu donc de rétablir finalement l'égalité entre lui [l'entrepreneur ou l'inventeur d'un procédé] et ses concurrents, finira par le rendre maître du marché ; elle aboutira à la concentration des fortunes entre un nombre de mains de plus en plus petit, et à la concentration des travaux dans un nombre de manufactures de moins en moins nombreuses et de plus en plus étendues. »⁴²²

La coopérative, au contraire, limite la concurrence dans ce qu'elle a de néfaste, multiplie les sources possibles d'innovation tout en maintenant les différents artisans associés à égalité, fournissant ainsi les conditions psychologiques d'une réappropriation salutaire de son travail par le travailleur, et le rendant d'autant plus attaché à son activité qu'elle lui apparaît toujours plus comme son œuvre et sa responsabilité (et non sa corvée ou sa spoliation). Il y a donc une « élévation de la dignité du travail » à l'œuvre dans le travail coopératif, à la fois en théorie et dans les mises en pratique auxquelles l'histoire a pu donner lieu.

Par ailleurs, Mill critique les intermédiaires et la multiplication des distributeurs, qui sont communément assimilés à une classe oisive (voire à des « profiteurs » ou « parasites » purs et simples) par la plupart des penseurs socialistes de son époque, en particulier Victor Considerant, futur communard et véhément disciple et porte-parole de Fourier, Louis Blanc, exilé de 1848 à 1870 à Londres où il se lie d'amitié avec Mill⁴²³, ou encore Robert Owen, trois auteurs qu'il cite longuement dans ses « *Chapters on Socialism* » publiés à titre posthume en 1879⁴²⁴.

Considerant, dans son ouvrage *Destinée sociale* (1838), traite toutes les professions non directement productives de « parasitaires »⁴²⁵. Louis Blanc, dans *l'Organisation du travail* (1839), pressent ce que sera aujourd'hui la pression de la « grande distribution » sur les producteurs, en particulier les « petits producteurs », au nom de la baisse des prix. Enfin, Owen, dans son *Book of the New Moral World* (1836), exprimait également sa méfiance envers les commerçants. La prolifération des distributeurs inquiète les producteurs, qui voient

422 Résumé par Élie HALÉVY (1940), *op. cit.*, p.65.

423 Les deux hommes, ainsi que de nombreux autres intellectuels européens, feront partie de la Ligue pour la Paix et la Liberté en 1867-68.

424 CW:5, pp.703 *et suiv.*

425 Cité par Mill, CW:5, p.720. Il est amusant de constater que sa tirade contre toutes les professions improductives englobe aussi bien les commerçants et les banquiers que les avocats, policiers ou encore les philosophes, les hommes politiques et les « sophistes », avec une verve qui anticipe le populisme du XXe siècle et notamment un certain poujadisme (pour ne pas mentionner la contre-culture moderne et contemporaine, au sein de laquelle on peut citer entre autre le rappeur français Orelsan, dont le titre « Suicide social » a des réminiscences de cet extrait de *Destinée sociale*).

en eux un facteur de renchérissement des biens, qui sera compensée – au nom du bon marché, de la *cheapness* devenue le *motto* moderne – par la baisse de leur propre rémunération.

Mill est sensible à cet argumentaire⁴²⁶ et voit dans la coopérative la solution à ce problème, ce pourquoi il conseille aux établissements coopératifs de combiner le plus possible production et vente directes, ou de se fournir le plus directement possible chez les fournisseurs de matières premières en gros. C'est là un point de détail, mais qui, explicitement formulé en plusieurs occurrences, souligne le caractère à la fois précis et global de ses préoccupations, qui visent conjointement à optimiser le processus économique et à favoriser humainement la communication sans multiplier les facteurs de division ou de prédation. Enfin, par ses responsabilités accrues dans le processus de production et par des contacts nécessairement incessants avec les autres membres de la coopérative comme avec des partenaires extérieurs, il escompte que le travailleur connaîtra une émulation perpétuelle, stimulera ses facultés sociales, s'ouvrira à l'humanité et verra son travail ainsi transformé en « école de la sympathie et de l'intelligence sociales ».

La stimulation des facultés rationnelles de l'individu et de sa prévoyance dans son propre intérêt est certes un premier avantage de la responsabilisation des travailleurs ; mais ce que Mill valorise surtout dans le principe d'association (ou de coopération), et dans celui-ci uniquement, c'est l'interdépendance qui se crée entre les individus participant à une tâche ou une large entreprise commune, dépassant leurs liens électifs ou sociaux spontanés, et le correctif qui est ainsi apporté aux méfaits de l'individualisme démocratique tel qu'il en est le témoin⁴²⁷. Comme Tocqueville, il est attaché à l'individualité tout en mettant en garde contre la dégénérescence de l'individualisme (dont le calcul de « l'intérêt bien entendu » est de bon aloi) en égoïsme, ce dernier constituant un vice moral, une dégradation du potentiel humain, lié aux autres défauts et autres injustices constatables dans la société. C'est ainsi que Mill met sur le même plan le paternalisme, ou l'inféodation économique, et la domination patriarcale et l'esprit de clocher qui resserrent les individus autour de sphères privées, économiquement orientées et dépourvues d'ouverture à l'autre :

426 Voir *id.*, p.791.

427 HALÉVY (1940) avait déjà identifié cette idée, plus idéale que descriptive, dans la philosophie politique de Saint-Simon, à la faveur d'institutions économiques mais aussi d'une religion nouvelle (*op. cit.*, p.77) :

« [...] la conciliation des intérêts de tous avec l'intérêt de chacun. Mais le principe de l'identification des intérêts n'est pas ici celui de la concurrence commerciale mais celui de l'émulation professionnelle. »

La nuance entre les deux est subtile et Mill, s'il emploie abondamment les termes de « *competition* » et de « *stimulus* », et parfois les expressions « *noble rivalry* » ou « *friendly rivalry* » – expressions qui sont également textuellement présentes chez Victor Considerant sur le même sujet (voir CONSIDERANT Victor (1846), *Exposition abrégée du Système Phalanstérien de Fourier*, Paris) –, n'emploie presque jamais celui d'« *emulation* » pour exprimer cette idée pourtant cruciale chez lui.

« En ce qui concerne l'aspect moral de la question, qui est plus important encore que l'aspect économique, nous devrions fixer un but plus élevé au progrès économique, que de disperser l'humanité à la surface de la terre en familles isolées, chacune vivant, comme c'est le cas aujourd'hui, sous la férule d'un despote et ne partageant presque aucune communauté d'intérêt, aucune communion mentale, avec les autres êtres humains. La domination du chef de famille sur ses autres membres, dans cet état des choses, est absolue, et a pour effet d'étriquer son propre esprit autour des intérêts de sa famille, considérée comme une extension de lui-même, et d'absorber toute son énergie dans l'acquisition et l'entretien de sa propriété privée. »⁴²⁸

La culture individuelle de l'altruisme ne peut donc qu'être fortifiée par un système économique coopératif qui, sans déresponsabiliser l'individu, le contraindrait à la collaboration concertée. Ici comme à bien d'autres sujets, on remarque l'attachement intrinsèque de Mill à la dimension *éducative* des interactions sociales, et l'emploi du terme « *school* » n'est pas anodin : de même que l'extension progressive du suffrage permettra selon lui une éducation pratique à la citoyenneté⁴²⁹, et de même que l'ouverture des professions aux femmes sera une éducation pratique à l'égalité des sexes⁴³⁰, de même la coopération agricole et industrielle revêt un caractère d'éducation pratique à la sociabilité et à la construction matérielle d'un monde commun.

Tous ces traits rejoignent le point de fuite millien qu'est l'idéal d'autonomie partagée. Cette autonomie est à la fois individualiste – puisqu'elle exalte la responsabilité de chacun – et holiste – puisqu'elle replace l'individu dans un collectif qui le dépasse et lui donne une « cause » nouvelle. L'existence individuelle se voit donc doublée d'une dimension supplémentaire, l'activité du travailleur engagé dans un processus collaboratif, qui lui donne une nouvelle signification et allie les caractéristiques purement économiques de *l'emploi* et les caractéristiques politiques et morales d'un *engagement* :

428 *Id.*, p.769 :

« And in the moral aspect of the question, which is still more important than the economical, something better should be aimed at as the goal of industrial improvement, than to disperse mankind over the earth in single families, each ruled internally, as families now are, by a patriarchal despot, and having scarcely any community of interest, or necessary mental communion, with other human beings. The domination of the head of the family over the other members, in this state of things, is absolute, while the effect on his own mind tends towards concentration of all interests in the family, considered as an expansion of self, and absorption of all passions in that of exclusive possession, of all cares in those of preservation and acquisition. »

429 Voir I.3.4.1.

430 Voir II.2.3.

« C'est là le principe déclaré de la plupart de ces associations, qu'elles n'existent pas pour le seul bénéfice de leurs membres individuels, mais pour la promotion de la cause coopérative. [...] Quand des membres quittent l'association, ce qu'ils demeurent toujours libres de faire, ils n'emportent aucune part du capital avec eux : celui-ci demeure une propriété indivisible dont les membres ont temporairement l'usufruit, mais non la liberté de disposer de manière discrétionnaire ; d'après les statuts de la plupart des contrats, même quand l'association est dissoute, le capital demeure indivis, et doit être donné dans son intégralité à quelque œuvre de charité ou reconnue d'utilité publique. »⁴³¹

Mais comme le suggèrent le ton euphorique du propos et l'accumulation des termes laudatifs (« *vast stimulus* », « *friendly rivalry* », « *noble idea* »...), ainsi que la surexploitation détaillée d'exemples étrangers néanmoins marginaux, le discours est ici davantage prescriptif que descriptif⁴³² : bien plus probablement donc, l'avenir « souhaitable » des classes laborieuses que leur avenir « probable ». Le ton est encomiastique et malgré l'emploi du présent, justifié par le récit d'expériences effectives en nombre limité, Mill ne fait qu'ouvrir une perspective qui est encore loin de s'incarner dans les faits. Il convient donc de lire ce chapitre davantage comme l'expression directe de ses préoccupations, espoirs et vœux, que comme une analyse et un pronostic économiques rigoureux :

« [Le résultat en serait] la fin de la bataille rangée entre capital et travail ; la transformation de la vie humaine, d'un conflit de classes s'affrontant pour des intérêts contraires, à la poursuite pleine d'émulation d'un bien commun ; l'élévation de la dignité du travail ; un sentiment nouveau d'autonomie et de sécurité chez les classes laborieuses ; et la transformation de la journée active de tout être humain en une école de l'altruisme et de l'intelligence pratique⁴³³. »⁴³⁴

431 *Id.*, pp.783-784 :

« It is the declared principle of most of these associations, that they do not exist for the mere private benefit of the individual members, but for the promotion of the co-operative cause. [...] When members quit the association, which they are always at liberty to do, they carry none of the capital with them : it remains an indivisible property, of which the members for the time being have the use, but not the arbitrary disposal : by the stipulations of most of the contracts, even if the association breaks up, the capital cannot be divided, but must be devoted entire to some work of beneficence or of public utility. »

432 Et Mill en a bien conscience, puisqu'il écrit que « c'est là le noble idéal que les promoteurs de la coopération doivent garder devant les yeux ». *Id.*, p.792 (nous soulignons) :

« Such is the noble idea that the promoters of Co-operation should have before them ».

433 Cette idée d'« intelligence pratique » nous semble ici porteuse d'une réminiscence de l'idée grecque de *phronesis*. Voir aussi I.1.1.4.

434 *Id.*, p.792 :

« [The results would be] the healing of the standing feud between capital and labour ; the transformation of human life, from a conflict of classes struggling for opposite interests, to a friendly rivalry in the pursuit of a good common to all ; the elevation of the dignity of labour ; a new sense of

Aussi est-ce surtout dans leur dimension morale et progressiste que les propos de Mill témoignent de ses sympathies socialistes. Il s'agit bien, pour lui, de montrer les limites de la seule appréhension libérale de la division du travail en insistant sur la vocation d'accomplissement humain que le travail recèle ; dans cette optique, il devient nécessaire de le rendre à même de rendre les individus à la fois heureux et vertueux, c'est-à-dire à même de trouver les clés de l'amélioration autonome de leur condition en collaboration avec leurs semblables⁴³⁵. L'identification des intérêts, postulée comme axiome libéral dans le marché libre mais critiquée à la faveur des mutations économiques effectives, retrouve alors son sens comme *projet* :

« Finalement, et peut-être dans un futur plus proche qu'on pourrait le croire, nous pourrions voir, dans le principe coopératif, la voie à suivre pour changer la société et réussir à combiner la liberté et l'indépendance de l'individu avec les avantages moraux, intellectuels et économiques de la production à grande échelle ; et, sans violence ni spoliation, ni perturbation brutale des habitudes et des attentes existantes⁴³⁶, réaliser – au moins dans le domaine industriel – les plus belles aspirations de l'esprit démocratique, en mettant fin à la division de la société entre oisifs et industriels, en effaçant toutes les distinctions sociales à l'exception de celles que l'on doit à ses fonctions et à ses accomplissements personnels. »⁴³⁷

I.2.3.5 Pour une expérimentation réelle

Son analyse du programme fouriériste dans les *Principes* nous donne un indice supplémentaire des bienfaits qu'il attend d'un changement des rapports de production tant sur le plan d'une meilleure distribution des richesses que sur celui de la vertu individuelle et de la complémentarité collective :

security and independence in the labouring class ; and the conversion of each human being's daily occupation into a school of the social sympathies and the practical intelligence. »

435 Sur les liens entre bonheur et vertu dans l'idéal de société millien, voir aussi III.2.1.1.

436 On voit ici que les propos de Mill restent très modérés et résolument réformateurs, au rebours de tout projet révolutionnaire ou de toute utopie radicale. Voir aussi I.2.5.1.

437 *Id.*, p.793 :

« Eventually, and in perhaps a less remote future that may be supposed, we may, through the co-operative principle, see our way to a change in society, which would combine the freedom and independence of the individual, with the moral, intellectual and economical advantages of aggregate production ; and which, without violence or spoliation, or even any sudden disturbance of existing habits and expectations, would realize, at least in the industrial department, the best aspiration of the democratic spirit, by putting an end to the division of society between the industrious and the idle, and effacing all social distinctions but those fairly earned by personal services and exertions. »

« [des] travaux différents de tous les individus, suivant leur vocation ou leur capacité »⁴³⁸.

Ces propos sont directement inspirés de Fourier. Non seulement Mill voit dans le fouriérisme l'application d'une bonne « justice distributive » à travers l'assurance d'un revenu minimal pour tous les membres de la communauté auquel s'ajoute un revenu supplémentaire calculé au *pro rata* de l'utilité du membre pour celle-ci (surplus qui permet de lutter contre le risque d'inactivité des travailleurs et rétablit une forme d'émulation, sinon de concurrence)⁴³⁹, mais encore le fouriérisme vise à rendre le « travail attrayant », à la fois par la justice de sa rétribution, par la coopération des travailleurs, et par la mise en exergue de l'utilité que le travail constitue pour la chose commune. Comme l'utilitarisme, le fouriérisme met donc au cœur de sa doctrine le principe d'utilité⁴⁴⁰ et l'apport de chacun à la solidarité commune :

« Il en résulterait [du système fouriériste], ainsi, une égalité réelle, ou quelque chose qui en approcherait plus qu'on ne pourrait d'abord le supposer ; cette égalité naîtrait, non de la contrainte, mais au contraire, du développement le plus large possible des diverses supériorités intellectuelles innées dans chaque individu. [...] »

« C'est à l'expérience de déterminer dans quelle mesure et avec quelle rapidité l'un ou plusieurs de ces systèmes ayant pour base la communauté de la propriété pourra convenablement se substituer à l'organisation de l'industrie, basée sur la possession individuelle de la terre ou du capital. »⁴⁴¹

Aussi Mill, au rebours des autres économistes libéraux, se dit-il favorable à l'expérimentation, d'abord à une échelle réduite, de ce mode économique. De même que selon lui, on ne peut pas établir une hiérarchie des plaisirs opérante si l'on n'en a pas éprouvé les différentes natures, et de même que l'on ne peut pas juger de l'efficacité d'une configuration sociale *a priori* sans l'avoir jamais mise sur pied même à une échelle restreinte, de même on ne peut condamner d'avance un projet politique apparemment cohérent et juste au seul motif qu'il semble impraticable :

438 MILL (1854), p.245.

439 *Id.*, p.246.

440 *Id.*, p.248.

441 *Id.*, p.249. Néanmoins, Mill demeure conscient que ces configurations socialistes de la justice sociale, sur la base du partage de la propriété et de la coopération simple dans le travail, ne sont peut-être pas près d'aboutir dans la société qu'il connaît. Ainsi (*ibid.*),

« l'objet que l'on doit avoir principalement en vue dans la période actuelle du progrès de l'humanité n'est pas le renversement du système de propriété individuelle, mais son amélioration et la complète participation de tous les membres de la communauté à ses avantages. »

*« Quels que soient les mérites ou les défauts de ces systèmes [socialistes], on ne peut dire avec vérité qu'ils soient impraticables ».*⁴⁴²

Mill partage donc avec les socialistes le constat des injustices qui clivent la société industrielle qui lui est contemporaine. Privilégiant pour sa part la voie pragmatique de la réforme de l'existant et de l'expérimentation à petite échelle aux dépens de l'élaboration d'une société radicalement nouvelle sur la base d'un bouleversement complet des rapports sociaux, il n'en propose pas moins plusieurs remèdes d'inspiration socialisante pour corriger les défauts du capitalisme industriel et libéral en place, et réduire les inégalités qu'il génère ou perpétue.⁴⁴³ Son projet est, à parts égales, libéral et socialiste, comme il le suggère lui-même, dans une perspective personnelle où l'on retrouve la marque de Saint-Simon et de Fourier, et qui refuse toute concession au principe de « saine émulation » à des fins d'élévation indéfinie de l'homme socialisé :

*« Je partage tout à fait l'avis [des auteurs socialistes] selon lequel le temps est venu de commencer cette transformation, et celle-ci doit être aidée et encouragée par tous les moyens justes et efficaces. Mais tandis que je m'accorde et que je sympathise avec les socialistes quant à cet aspect pratique de leurs objectifs, je m'oppose clairement à l'aspect le plus vindicatif et le plus véhément de leur doctrine, leurs récriminations envers toute compétition. »*⁴⁴⁴

Il pose pour ce faire le talent et l'expérience comme seuls critères discriminants entre les individus, et promeut finalement l'émulation comme moteur de perfectionnement, ce qui correspondrait à une vertu morale et sociabilisatrice de la concurrence réintroduite au sein d'un système socialiste en termes d'égalité des chances et de garantie d'une juste rémunération. Et il réaffirme fermement ce principe moral et économique de concurrence contre la « majorité des auteurs socialistes », au nom même des idéaux socialistes véritables !

« Au lieu de regarder la compétition comme un principe funeste et antisocial [...], je considère, même dans l'état présent de la société et de l'industrie, que chaque restriction de celle-ci est un mal, et chaque extension, même si pour l'instant elle porte préjudice à certaines catégories de travailleurs, toujours en soi un bien.

⁴⁴² *Id.*, p.284.

⁴⁴³ Nous reviendrons sur la dimension « utopique » de son projet en Partie III.

⁴⁴⁴ CW:5, *op. cit.*, pp.793-794 :

« I entirely share their [the socialist writers'] opinion that the time is ripe for commencing this transformation, and that it should by all just and effectual means be aided and encouraged. But while I agree and sympathize with Socialists in this practical portion of their aims, I utterly dissent from the most conspicuous and vehement part of their teaching, their declamations against competition. »

[...] *Être protégé de la concurrence, c'est être protégé dans l'oisiveté et la stagnation mentale ; être sauvé de la nécessité d'être aussi actif et aussi intelligent que les autres gens.* »⁴⁴⁵

En résumé, Mill est promoteur de la *justice* sociale ; il n'est pas pour autant *égalitariste*, promoteur de quelque nivellement ou uniformisation que ce soit. Il convient toujours selon lui d'éviter tout musellement des individualités, pour lesquelles il identifie la compétition comme seul principe de perfectionnement, de dépassement de chacun et, partant, d'élévation globale du niveau d'excellence⁴⁴⁶. Son discours, par ailleurs, se veut pragmatique et non idéologique. Il se fait sympathisant socialiste par la promotion effective de mesures figurant à leur programme, non par la défense du programme lui-même ou de ses soubassements doctrinaux. Il demeure chez lui un fond libéral, à la fois individualiste et pluraliste ou concurrentiel, qui est irréductible⁴⁴⁷ en tant qu'il part de l'individu et en fait la fin du processus d'amélioration

445 *Id.*, p.767 :

« *Instead of looking upon competition as the baneful and antisocial principle [...], I conceive that, even in the present state of society and industry, every restriction of it is an evil, and every extension of it, even if for the time injuriously affecting some class of labourers, is always an ultimate good. [...] To be protected against competition is to be protected in idleness, in mental dullness ; to be saved the necessity of being as active and as intelligent as other people [...].* »

446 On peut voir dans le désastre de l'expérience communiste en URSS une confirmation *a contrario* de cet argument : l'économie soviétique planifiée, alliée à une éradication violente des élites, s'est révélée même économiquement un échec.

447 Ses réticences libérales quant à un changement de paradigme complet dans l'organisation de la production sont également sensibles lorsqu'il fait l'apologie de l'initiative et de la responsabilité personnelles des bons entrepreneurs individuels, plus susceptibles que les coopératives d'apporter des *innovations*. Voir *id.*, pp.792-793 :

« *Il sera souhaitable, et peut-être pour longtemps, que des capitalistes [investisseurs] individuels, associant leurs ouvriers à leurs profits, coexistent même dans ces sociétés coopératives conformes à ce principe coopératif. L'unité de l'autorité rend possibles beaucoup de choses qui n'auraient pas été ou n'auraient pas pu être entreprises si elles avaient été soumises aux aléas de conseils divisés ou de changements d'équipe de direction. Un capitaliste privé exempté du contrôle de tout un corps, s'il est une personne capable, est bien plus susceptible qu'à peu près n'importe quelle association de courir les risques judicieux et d'être à l'origine d'améliorations coûteuses. On peut compter sur les sociétés coopératives pour adopter les améliorations après qu'elles ont été expérimentées avec succès, mais ce sont les individus qui sont les plus enclins à initier des choses inédites.* »

(« [...] it will be desirable, and perhaps for a considerable length of time, that individual capitalists, associating their work-people in the profits, should coexist with even those co-operative societies which are faithful to the co-operative principle. Unity of authority makes many things possible, which could not or would not be undertaken subject to the chance of divided councils or changes in the management. A private capitalist, exempt from the control of a body, if he is a person of capacity, is considerably more likely than almost any association to run judicious risks, and originate costly improvements. Co-operative societies may be depended on for adopting improvements after they have been tested by success, but individuals are more likely to commence things previously untried. »)

L'individu est donc bien plus susceptible d'audace, de trait de « génie », c'est-à-dire d'innovation radicale ou de prise de risque à bon escient, qu'un collectif par nature plus inerte et averse au risque. On notera toutefois les restrictions morales apportées, comme par automatisme, par Mill : « *if he is a person of capacity* », suivi plus loin de l'idée de « *the competition of capable persons* ». L'enjeu préalable de l'éducation et de la sélection des personnes compétentes, ou excellentes, est donc toujours implicite derrière ces propos typiques de l'individualisme et du libéralisme milliens.

du système de production. Le système, en effet, doit composer avec l'intérêt individuel, le mettre en jeu dans un rapport de concurrence, et ce, à des fins d'épanouissement et de bien-être qui sont elles aussi individuelles avant d'être sociales.

Il se montre malgré tout philosocialiste en tant qu'il trouve des imperfections structurelles au principe de concurrence tel qu'il est alors en vigueur et qu'il reconnaît chez certains théoriciens les bases d'une réconciliation entre principe d'égalité et principe d'émulation : l'inégalité des chances ne permettant pas une « concurrence libre et non faussée » des talents, et encore moins la juste rétribution des mérites et des talents individuels, il s'agit d'en créer les justes conditions avant de promouvoir la concurrence. Sa sympathie socialiste a alors pour but de rectifier les imperfections du système présent et de faire advenir les conditions d'une compétition réellement équitable et bénéfique... au service de son libéralisme⁴⁴⁸.

Cependant il voit, à plus long terme et à plus grande échelle, cette concurrence enfin fondée sur l'égalité des chances comme un moteur de progrès au niveau historique, capable de mouvoir les masses et d'élever durablement leur condition, matérielle comme spirituelle et morale. L'objectif est donc prioritairement une société plus juste, dans un contexte d'entraide et d'émulation bienveillante en vue d'une fin commune, autonome et concertée. Même si c'est par le jeu d'individus exaltés dans leurs propres forces et mis en relation les uns avec les autres dans une perspective d'autonomie, c'est bien le collectif qui doit servir d'horizon commun et de pierre de touche de ce « progrès » accompli. On voit bien là toute la complexité de sa pensée, irréductible à toute catégorisation univoque.⁴⁴⁹

S'il y a donc indéniablement une inspiration socialiste dans la pensée économique et sociale de Mill, nous verrons donc qu'il est possible de la considérer ultimement comme un correctif nécessaire à apporter au libéralisme, au service d'idéaux prioritairement libéraux, mais pensés au futur. Dans un premier temps, celui de la réforme et de la préparation des conditions d'advenue de l'idéal, l'action publique doit être tournée vers l'instauration d'une

448 Cet attachement omniprésent aux conditions de possibilité de chaque énoncé normatif est à mettre au crédit de sa démarche « libérale transcendantale » : voir notre Partie II.

449 Au-delà de l'intrication des idéologies, on voit aussi à l'œuvre son idéal d'humanité socialisée inspirée des Grecs. Développer l'autonomie de chaque individu pris isolément sert donc une perspective altruiste de communication fraternelle, et l'entreprise apparaît alors comme un modèle miniature de la communauté, la *polis*. *Id.*, pp.768-769 :

« Le but du progrès devrait être simplement de placer les êtres humains dans une condition dans laquelle ils puissent se débrouiller les uns sans les autres, mais qui leur permette aussi de travailler les uns avec les autres dans des relations qui n'impliquent pas de dépendance ; [...] la relation de maître à ouvriers sera peu à peu remplacée par le partenariat. »

(« The aim of improvement should be not solely to place human beings in a condition in which they will be able to do without one another, but to enable them to work with or for one another in relations not involving dependence.[...] the relation of masters and workpeople will be gradually superseded by partnership. »)

meilleure égalité des chances, priorité commune au libéralisme quant à ses fins (la concurrence « libre et non faussée ») et au socialisme quant à ses moyens (l'égalisation des conditions de vie et la protection des travailleurs).

I.2.4 Aspects socialisants de la doctrine millienne de l'éducation : pour la construction de l'égalité des chances

La question de l'éducation a partie liée avec la question de la représentation que l'on a de la nature – la nature des choses, la nature de l'homme. Nous avons déjà vu⁴⁵⁰ que la position de Mill sur ce point est complexe : il existe selon lui bel et bien quelque chose comme une nature de l'homme, qui est justement sa plasticité et sa capacité à se perfectionner. Ni bonne ni mauvaise, cette nature est individuelle et se décline de manière différentes selon les situations personnelles, les époques (l'« esprit du temps ») comme les régions (avec le « caractère national » issu de l'histoire partagée). Elle est donc d'une part, indéfiniment améliorable, tant en termes de compétence intellectuelle que de bonté morale, et d'autre part éminemment sensible aux circonstances extérieures, sociales en général et à l'éducation reçue par l'individu en particulier. Cette éducation est primordiale dans le jeune âge, mais se perpétue tout au long de la vie, avec un apprentissage constant.

Ainsi entendue, l'éducation est à la fois la *résultante* et le *vecteur* du changement social : elle s'inscrit donc de plain pied dans toute démarche de transformation de la société⁴⁵¹. C'est à cet égard que l'on peut considérer les éléments socialisants de la théorie millienne de l'éducation : Mill est persuadé que l'éducation est le préalable mais aussi le moyen privilégié de l'advenue de la justice dans une société meilleure. Le préalable, au sens où l'on a vu que tant que les lumières sont inégalement réparties dans la société, il juge préférable que la société reste, entre autres, politiquement inégalitaire, avec un pouvoir croissant accordé à ce qui, par la culture et par la compétence, peut se distinguer comme une « élite »⁴⁵². Le moyen, au sens où le processus d'égalisation des lumières est néanmoins souhaitable et doit être entrepris sans attendre, afin de garantir le déploiement maximal de toutes les facultés en germe dans la société et trop souvent étouffées par des circonstances matérielles injustes.

I.2.4.1 Pour l'égalité des chances, sans égalitarisme

450 Dans le chapitre dédié au conservatisme : voir 1.1.3.3.

451 C'est un élément très important sur lequel nous reviendrons dans la Partie II, dévolue au « libéralisme transcendantal ».

452 Voir I.1.4. et notamment I.1.4.2.

Au carrefour d'une vision libérale et d'une vision socialiste, la vision de l'éducation que développe Mill est donc intrinsèquement attachée à ce que nous appelons aujourd'hui « égalité des chances ». Celle-ci est averse à toute « égalité de résultats » et ne postule en aucun cas l'égalité naturelle des individus devant le talent, le goût de l'effort, le sens de l'opportunité, l'opportunité elle-même, et donc devant la réussite finale. Toutefois, elle vise à agir sur ce qui, dans l'opportunité, peut tomber sous le coup de la législation et de la régulation, afin de réduire les inégalités prévisibles qui tendraient à instaurer ce que la sociologie contemporaine nomme « déterminisme social ».

Lutter contre le déterminisme, laisser s'épanouir la liberté individuelle et aider chacun à forger son caractère et sa culture propre : voilà le but de la vision libérale de l'éducation, ou plutôt de « l'éducation libérale », qui prévaut depuis l'Antiquité platonicienne et survit encore aujourd'hui. Viser pour cela à l'égalité de départ et à la réduction des barrières matérielles indépendantes du mérite personnel : voilà qui introduit une idée supplémentaire de justice et s'accorde avec un certain socialisme. « Un certain socialisme », puisqu'il faut rappeler que toutes les branches du socialisme ne limitent pas leur « passion de l'égalité » à la seule égalité des chances, et que certaines voient dans l'égalité stricte, l'égalité des résultats, la condition incontournable du bonheur.

Souvent dans l'incapacité de nier la réalité de l'inégalité naturelle (de capacités innées, de force...) – bien qu'il leur arrive de le faire : on pense par exemple à la croyance de Babeuf dans le caractère socialement construit des inégalités⁴⁵³ –, ces tendances extrêmes de l'égalitarisme ne peuvent qu'imposer artificiellement et autoritairement une égalité des résultats qui ne peut, par définition, que s'aligner sur les éléments les plus faibles ou « médiocres » de la société. Il ne peut en être autrement, en vertu de l'adage « qui peut le plus peut le moins », qui n'est pas réversible : le lit de Procuste de l'égalisation ne peut que raccourcir les grandeurs mais non augmenter les petites, et c'est ce que redoute Mill au plus haut point. C'est ainsi que le babouvisme, incarné dans la tentative de « Conspiration des Égaux », défendait une égalité stricte qui impliquait l'élimination des « éminences ». C'est aussi ce que fit le communisme soviétique léniniste et surtout stalinien avec la purge des élites et l'éradication de l'*intelligentsia* par Staline. Perpétrée à des fins stratégiques, en supprimant les « éminences grises » de l'opposition, cette annihilation autoritaire des détenteurs d'une culture, d'un savoir ou d'une compétence distinguée de la moyenne est aussi l'application de la doctrine égalitaire poussée à l'extrême.

453 Croyance qui trouve des reviviscences dans une certaine idéologie contemporaine, notamment en pédagogie !

Mill, individualiste et attaché à la liberté, est donc farouchement opposé à tout « égalitarisme » visant à ramener les lumières ou les techniques d'une population autour d'une moyenne ou d'une médiane qui ne pourrait à ses yeux qu'être médiocre et dissuader les individualités – en particulier les plus originales, nécessairement marginales – de cultiver la totalité de leur potentiel et de rechercher leurs limites en se surpassant perpétuellement, seule condition de possibilité du progrès social dans son ensemble. Cependant, en tant qu'il reconnaît à tout individu *a priori* la possibilité de trouver un domaine d'excellence, et qu'il assigne à la société – moyennant, au besoin, l'intervention de l'État – le *devoir* de lui permettre d'exprimer ses facultés, Mill est proche de l'idée socialiste de construction de l'avenir commun à partir de la réunification équitable de toutes les contributions individuelles et de l'amélioration concertée du genre humain. À la différence de la formule proposée par Julie Girard-Lemay⁴⁵⁴ qui évoque un « potentiel égalitariste » de la philosophie millienne de l'éducation, nous parlerons bien plutôt ici d'un « égalitarisme du potentiel » chez Mill, à même de lui faire épouser des causes socialisantes en matière d'instruction et plus largement de formation.

Nous verrons dans un premier temps l'attachement de Mill à l'égalité des enfants devant l'instruction primaire, condition *sine qua non* à ses yeux d'un libre déploiement ultérieur des facultés humaines. Ensuite nous considérerons en quoi il affine, réciproquement, le libre exercice de ces facultés dans la société à une éducation *perpétuelle* qui fait de la justice sociale, par exemple à travers la libre entreprise et le modèle d'association des travailleurs, un élément éducatif en soi, à même d'améliorer les capacités⁴⁵⁵ de chacun, et partant, la qualité agrégée du corps social.

I.2.4.2 Égalité devant l'instruction primaire

Tout en pourfendant toute institution qui mènerait à l'uniformisation de l'enseignement dispensé aux enfants, et donc en cela fort éloigné de la majorité des utopies socialistes comme de la tradition républicaine française, John Stuart Mill voit dans l'instruction primaire le premier pas vers une égalité des chances à même de garantir une participation équitable des individus à la chose commune. Il écrit dans ses *Principes d'économie politique*, en tête de la liste des remèdes à apporter à la pauvreté des travailleurs :

454 Voir notre note de bas de page en introduction de II.1.3. : note 721, p.302.

455 Ou « capacités », selon l'expression ultérieure d'Amartya Sen.

« Une éducation nationale efficace pour les enfants de la classe laborieuse est la première chose dont on a besoin »⁴⁵⁶

Cette efficacité passe par l'obligation de scolarisation, et le cas échéant, par l'intervention de l'État pour financer la scolarité primaire. En effet, ce qui relève de l'éducation et de l'instruction en particulier est selon Mill une des principales limites – sinon la seule limite, aux applications larges et variées – du principe libéral fondamental de non-interventionnisme. Dans un cadre démocratique où une latitude toujours plus grande est laissée à l'expression des opinions, qui s'agrègent en « une » « opinion publique » susceptible d'un pouvoir hégémonique inédit, il convient que cette opinion soit éduquée, pour la protéger contre elle-même⁴⁵⁷ :

« Peut-être est-ce encore plus important dans une démocratie que dans toute autre forme de société politique ; parce que là où l'opinion est souveraine, un individu qui est opprimé par le souverain ne peut pas, comme dans la plupart des autres configurations, trouver un pouvoir concurrent auquel faire appel, pour se défendre ou pour le prendre en pitié. »⁴⁵⁸

Puisqu'elle est de plus en plus soudée ou, pourrait-on dire, « compacte », l'opinion démocratique, pour ne pas devenir oppressive (et c'est ce que redoutent Mill comme Tocqueville), doit être éduquée : d'une part à la *vérité*, avec l'extirpation maximale des préjugés, des superstitions et l'essor de la culture scientifique ; d'autre part à *l'esprit critique* et à *l'ouverture*, attitudes mentales et morales permettant de laisser subsister la diversité et le débat d'idées. L'intention éducative peut ainsi paraître paternaliste, mais vise réellement à « tuer dans l'œuf » tous les ferments de tyrannie, dans une perspective libérale. Elle vise également à rendre potentiellement la population plus (ou mieux) consciente de son intérêt, contre toute dynamique d'aliénation qui pourrait aveugler les partis eux-mêmes quant à leur situation insatisfaisante, et davantage maîtresse de ses moyens d'action, dans une perspective socialiste⁴⁵⁹. La phase un tant soit peu « paternaliste » consistant à décréter la nécessité de

456 CW:2, II, xiii, p.374 :

« An effective national education of the children of the labouring clas, is the first thing needful »

457 Comme le formule Marcel **GAUCHET (2009-2014)** de nos jours, « la société qui se pose comme produite par les individus est une société qui se doit de produire les individus ».

458 CW:3, V, xi, p.940 :

« Perhaps it is even more important in a democracy than in any other form of political society ; because where public opinion is sovereign, an individual who is oppressed by the sovereign does not, as in most other states of things, find a rival power to which he can appeal for relief, or, at all events, for sympathy. »

459 Particulièrement incarnée dans l'idée marxiste et néo-marxiste d'aliénation reprise depuis dans toutes les luttes se revendiquant d'une émancipation : anti-racisme, féminisme ou anti-sexisme, etc.

l'éducation et à en fournir les moyens n'est donc qu'un stade transitoire et limité sur la voie de l'autonomie.

Un stade transitoire, car expressément requis par un état imparfait de la démocratie dont Mill pense qu'il n'est pas appelé à durer. À l'échelle de l'individu, la démarche est également transitoire puisqu'elle concerne la jeunesse, c'est-à-dire une période d'immaturité imposant, de toute façon, des influences extérieures voire des contraintes autoritaires sur la personne, qui ne peut être encore considérée comme le « meilleur juge de son intérêt ». ⁴⁶⁰ Dans ce cas, il devient certes nécessaire que les plus compétents et les plus érudits soient responsables de l'éducation, mais ce n'est que pour pallier les déficiences temporaires de la répartition des lumières :

« Les incultes ne peuvent être des juges compétents de la culture ». ⁴⁶¹

Un stade limité, en outre, car la contrainte, l'incitation ou l'aide doivent être les plus décentralisées possibles et laisser la plus grande liberté d'initiative aux acteurs. C'est ainsi que Mill est farouchement opposé à une instruction d'État, nationale, égale pour tous, qui serait facteur d'uniformisation et même de « despotisme ». Son idée est donc libérale et socialisante, mais absolument pas républicaine ni communiste ⁴⁶². Bien au contraire, il souhaite que l'éducation primaire soit certes obligatoire et accessible à tous – donc qu'il existe une offre d'éducation primaire étatique permettant aux plus démunis de scolariser leurs enfants, parallèlement à une éducation primaire libre et privée où ceux qui en ont les moyens seraient libres d'inscrire leurs enfants. Mais au sein de cette offre, l'éducation d'État se présente alors comme une « garantie » et non comme une norme, l'obligation légale de scolarisation se payant de l'obligation réciproque, pour l'État, de proposer une offre gratuite ou modique :

« En Angleterre, et dans la plupart des pays européens, le coût de l'instruction élémentaire ne peut être supporté pleinement par les salaires habituels des »

⁴⁶⁰ *Id.*, p.942 : Mill rappelle à ce propos que la justification proverbiale du principe de « Laisser faire » est en effet, traditionnellement :

« L'adage, selon lequel les individus comprennent mieux que le gouvernement ne le fait, ou ne pourrait le faire, leurs propres intérêts, et savent en prendre soin. »

(« the popular dictum, that people understand their own business and their own interests better, and care for them more, than the government does, or can be expected to do »)

⁴⁶¹ *Ibid.* :

« The uncultivated cannot be competent judges of cultivation. »

Mill ajoute alors quelques considérations qui semblent élitistes ou libéral-conservatrices, mais participent du même type de raisonnement que celui qu'il déploie quant à la gradation des plaisirs :

« Ceux qui ont le plus besoin d'être rendus meilleurs et plus avisés sont souvent ceux qui le désirent le moins. »

(« Those who most need to be made wiser and better, usually desire it least »)

On remarquera l'emploi de l'adverbe « usually » qui connote un argument empirique, un constat d'observation, et non une anthropologie érigeant *a priori* une échelle des êtres.

⁴⁶² Elle est bien plutôt, globalement, d'inspiration libérale. Voir notamment I.3.4..

travailleurs peu qualifiés, et il ne le serait pas même s'il pouvait l'être. L'alternative, donc, n'est pas de choisir entre profit d'État et profit privé, mais entre un soutien financier du gouvernement et la charité volontaire : entre l'interférence du gouvernement et l'interférence d'associations d'individus, opérant une souscription sur leurs propres deniers dans ce but, comme dans les deux grandes School Societies. »⁴⁶³

L'enseignement public, selon Mill, s'adresse donc avant tout aux enfants d'ouvriers, non en vertu d'une norme, mais comme une adaptation nécessaire à une réalité imparfaite (et une fois encore, certainement transitoire). La participation de l'État peut se résumer à un soutien financier aux écoles quand la charité privée ou le mécénat local se révèlent insuffisants à faire vivre les communautés éducatives :

« Je soutiens donc qu'il est du devoir d'un gouvernement de pallier le manque de moyens, en pourvoyant un soutien financier aux écoles élémentaires, de façon à les rendre accessibles à tous les enfants des pauvres, soit gratuitement, soit moyennant un paiement assez modique pour leur être insensible. »⁴⁶⁴

Cette scolarisation des « enfants des pauvres » doit aller de pair avec la protection de l'enfance, et notamment l'interdiction du travail des plus jeunes, telle que l'entérineront les différents *Factory Acts*, quoique à un rythme modéré : interdiction du travail des enfants de moins de 8 ans en 1801, de moins de 9 ans en 1819, de moins de 10 ans dans les mines en 1842, de moins de 10 ans dans toutes les entreprises en 1878, puis de moins de 11 ans en 1891, avec un encadrement de leurs horaires de travail en 1802, 1819, 1833 et 1844.

Nous verrons enfin dans la Partie suivante qu'il existe un lien entre cette théorie de l'éducation et le féminisme de Mill, qui plaide pour une meilleure éducation des filles et des femmes, à la fois comme fin en soi et comme moyen de répercuter les lumières acquises à la génération suivantes par le truchement des « mères instruites »⁴⁶⁵. La philosophie de

463 *Id.*, p.949 :

« In England, and most European countries, elementary instruction cannot be paid for, at its full cost, from the common wages of unskilled labour, and would not if it could. The alternative, therefore, is not between government and private speculation, but between a government provision and voluntary charity : between interference of government, and interference of associations of individual, subscribing their own money for the purpose, like the two great school Societies. »

464 *Id.*, p.950 :

« I hold it therefore the duty of a government to supply the defect, by giving pecuniary support to elementary schools, such as to render them accessible to all the children of the poor, either freely, or for a payment too inconsiderable to be sensibly felt. »

465 C'est aussi, aux yeux de Mill, un moyen de soustraire les femmes et les enfants à l'arbitraire despotique du *pater familias* et de servir son idée malthusienne, toile de fond de toute sa réflexion sur la famille et l'enfance : moins d'enfants, pour des enfants mieux élevés et mieux éduqués, plus heureux et plus utiles au

l'éducation est donc là encore incluse dans une réflexion sur les sources du progrès social en général.

I.2.4.3 La justice sociale, éducation morale à tous les âges de la vie

Il est intéressant de noter la réciproque en termes d'édification que Mill le libéral peut escompter de ce que promeut Mill le socialiste : les progrès de l'éducation favorisent la justice sociale ; réciproquement, les progrès de la justice sociale constituent eux-mêmes une éducation, éducation plus diffuse mais aussi bien plus subtile, et durable, à la « vie bonne » et à l'autonomie individuelle. En cela, sa théorie se révèle servir des fins ultimement libérales, mais compatibles avec le but socialiste de l'avènement d'une humanité renouvelée et heureuse. Fin et moyen se confondent. Pour le dire autrement, les mesures socialisantes préconisées par l'auteur relèvent du domaine de l'amélioration *matérielle*. Ses fins, plus proprement libérales, touchent l'amélioration *spirituelle* des individus et les protègent contre l'emprise possible du pouvoir politique et de l'influence de l'opinion⁴⁶⁶ :

« Il ne peut y avoir une combinaison de circonstances plus dangereuse pour le bien-être humain que celle qui voit l'intelligence et le talent maintenus à un haut niveau dans le corps des gouvernements, tandis qu'ils sont atrophiés et découragés au-delà. »⁴⁶⁷

L'encouragement de l'autonomie et de la prise de responsabilités des individus, lié à ce que Mill défend lorsqu'il se fait l'avocat du système coopératif – qui est, d'un point de vue moral, le refus de l'infantilisation des employés par les employeurs –, peut être rapproché de ce que nous appellerions aujourd'hui l'idéal de « formation tout au long de la vie » et la « valorisation des acquis de l'expérience (ou de l'apprentissage) ». Il est une conviction fortement ancrée chez Mill, et commune à de nombreux socialistes comme à de nombreux libéraux⁴⁶⁸, selon laquelle c'est en créant, en fabriquant, en prenant des initiatives que l'on

développement de la société. Voir II.2.3. et IV.0.2.

466 Voir en fin de chapitre la critique faite par Mill du matérialisme socialiste, qui lui semble manquer l'essentiel de la vie humaine.

467 *Ibid.* On peut donc dire sans exagération que Mill suggère ici l'idée d'un « élitisme de masse » :

« There cannot be a combination of circumstances more dangerous to human welfare, than that in which intelligence and talent are maintained at a high standard within a governing corporation, but starved and discouraged outside the pale »

468 Même si, là encore, on peut remarquer que les socialistes s'intéressent prioritairement à l'aspect matériel – rendre le travailleur compétent et heureux par sa responsabilisation dans le processus de production – et les libéraux prioritairement à l'aspect politique ou moral – rendre le citoyen davantage partie prenante des décisions qui le concernent, comme on le voit chez Tocqueville à travers sa défense des organes de presse décentralisés.

apprend. Ainsi, des métiers qualifiés et valorisés, reconnus et rémunérés à leur juste prix, tels que l'envisage le mouvement coopératif et associatif, permettront de mieux diffuser les lumières théoriques et pratiques dans la société, ainsi que de « rendre le travail attrayant »⁴⁶⁹, ces deux éléments contribuant à rendre les travailleurs plus libres :

*« Les affaires de la vie sont une part essentielle de l'éducation pratique d'un peuple, sans laquelle l'instruction par les livres et par l'école, bien que tout à fait nécessaire et salutaire, ne suffirait pas à qualifier les individus pour leur conduite et pour la juste subordination des moyens aux fins. L'instruction n'est que l'un des requisits du développement mental ; un autre, presque aussi indispensable, est l'exercice vigoureux des énergies actives, le travail, l'abnégation, le jugement, la maîtrise de soi ; et un stimulus naturel de tout cela est l'adversité dans la vie. »*⁴⁷⁰

Libéralisme et socialisme se rejoignent donc dans cette idée d'« éducation pour la liberté », ou plutôt pour l'autonomie (*self-dependance*), que l'on retrouvera chez de nombreux théoriciens ultérieurs et qui sera particulièrement promue chez les socialistes utopiques sous l'angle de l'épanouissement par le travail et par l'œuvre.

I.2.5 Principale limite du socialisme millien : pas d'égalité aux dépens de la liberté

Toutefois, comme le suggèrent les éléments précédents, la démarche millienne ne peut être considérée comme réellement socialiste, dans la mesure où les améliorations sociales qu'il prône semblent toujours devoir renforcer des principes qui, pour leur part, sont soit utilitaristes, soit libéraux. C'est l'attachement profond de Mill à la liberté et notamment à la

469 Selon l'expression du vœu de Fourier, déjà mentionné dans la section précédente.

470 *Id.*, p.943 :

« The business of life is an essential part of the practical education of a people ; without which, book and school instruction, though most necessary and salutary, does not suffice to qualify them for conduct, and for the adaptation of means to ends. Instruction is only one of the desiderata of mental improvement ; another, almost as indispensable, is a vigorous exercise of the active energies ; labour, contrivance, judgement, self-control : and the natural stimulus to these is the difficulty of life »

Ce n'est pas là, se défend l'auteur, la source d'une morale ascétique, l'adversité ne devant pas être créée ou encouragée *ad hoc*, mais simplement tenue pour un *fait* et combattue individuellement et collectivement avec des armes matérielles et mentales adaptées. Mill se revendique ainsi d'une attitude pragmatique prenant acte de l'existence irrémédiable d'une adversité et de la nécessité de s'entraîner et de s'y préparer, dans les conditions les plus justes possibles.

liberté individuelle et à l'expression libre de l'individualité qui l'empêchent d'être tout à fait affilié au courant socialiste, malgré sa solidarité avec plusieurs de ses causes.

1.2.5.1 Contre tout changement brutal et autoritaire

Tout d'abord, il convient de souligner avec force le rejet principal de toute démarche révolutionnaire par Mill, l'éloignant intrinsèquement de tous les courants révolutionnaires du socialisme, et notamment du communisme marxiste. En vertu de sa réticence à la fois libérale et, on l'a vu, conservatrice, envers tout changement soudain et inconsidéré, Mill condamne explicitement les démarches de « table rase », les mouvements insurrectionnels et toute philosophie du coup d'État (en particulier s'il doit mener à une « dictature » du prolétariat).

Au-delà de son aversion radicale pour toute démarche autoritaire et de sa croyance dans la vertu de Prudence, son rejet du recours à la force se fonde également sur une croyance profonde, qu'il exprime dans ses « *Chapters on socialism* » : le cosmos ne peut pas naître du chaos⁴⁷¹. La mise à bas brutale des institutions fondatrices de la société jusque-là, telles que la propriété privée des moyens de production par exemple, reviendrait à plonger la société dans un désordre d'où ne pourrait naître qu'une violence destructrice, personnelle ou étatique, semblable à la guerre généralisée décrite par Hobbes dans sa fiction de l'état de nature⁴⁷².

Ces circonstances seraient d'autant plus nuisibles à l'utilité générale, qu'elles ne serviraient même pas efficacement les fins revendiquées du socialisme, ouvrant simplement la voie à un accaparement du pouvoir par les meneurs de la lutte, ou à une redistribution du rapport de forces pas nécessairement plus juste que le précédent. Or, souligne Mill, non seulement la réalité contemporaine n'est pas aussi noire que les socialistes le prétendent parfois – c'est ainsi qu'il remet en causes les assertions économiques d'un Considerant ou d'un Owen, en niant l'effectivité de la tendance à la baisse indéfinie des salaires, par exemple⁴⁷³ –, mais qui plus est, les structures actuelles de production sont susceptibles d'aménagement : il ne s'agit donc pas de renverser l'ordre existant, mais simplement de l'améliorer, graduellement. C'est ce qui fonde sa préférence, entre les différents courants du socialisme, pour le socialisme coopératif et utopique proposant l'expérimentation de nouvelles structures à une échelle réduite, compatible avec le maintien global de l'ordre existant – et compatible, également, avec le *credo* libéral de la liberté d'initiative :

471 CW:5, p.749 :

« *They are unaware that chaos is the very most unfavourable position for setting out in the construction of a Kosmos [...]* »

472 Mill cite immédiatement le *Léviathan* (*ibid*).

473 Voir *id.*, « *The socialist objections to the present order of things examined* », notamment pp.728-730.

« [...] les différents schèmes de gestion des ressources productives du pays de manière collective plutôt que sous le régime de la propriété privée méritent d'être essayés, et certains peut-être finiront par imposer leurs droits contre le présent ordre des choses, mais ils sont pour l'instant seulement applicables par une élite de l'humanité, et doivent d'abord faire leurs preuves quant à leur pouvoir d'entraîner l'humanité dans son ensemble vers l'état supérieur qu'ils présupposent. »⁴⁷⁴

En d'autres termes, le principe d'expérimentation est donc encouragé : il convient d'essayer à petite échelle, avec des individus déterminés et éduqués, ce qui pourra ensuite éventuellement montrer l'exemple au reste de l'humanité, mais dont les conditions ne sont pas encore réunies pour une transition globale immédiate. La progressivité est nécessaire, non seulement selon un principe de non-violence et de non-radicalité du changement, mais également selon un principe de « maturité » qui requiert une éducation préalable des individus aux nouvelles institutions proposées. Nous revenons ci-dessous sur cette place centrale de l'éducation et de la congruence entre les individualités et les institutions sociales⁴⁷⁵.

Enfin, et c'est la teneur des derniers propos envisagés pour les « *Chapters on Socialism* », il ne faut pas non plus oublier que les potentiels d'amendement sont présents dans la réalité présente, et que la volonté de changement ne doit pas faire oublier toute idée de compromis. Et c'est bien un compromis capitalisto-socialiste ou libéral-socialiste que Mill suggère, en conclusion, lorsqu'il souligne l'absurdité de deux dogmatismes : celui de la propriété privée absolue ou universelle, dans la ligne des économistes classiques, ou celle de son abolition pure et simple, revendiquée par les socialistes. Selon lui, l'institution de la propriété privée est plurielle et modulable ou « aménageable »⁴⁷⁶. Les combinaisons possibles sont nombreuses entre propriété privée et propriété collective, comme l'atteste là encore le principe de l'association, des coopératives ou des sociétés anonymes partageant ou élargissant la propriété privée sans l'abolir :

« [...] le communisme n'a pas d'avantage qui ne puisse être atteint sous le régime de la propriété privée [...] »⁴⁷⁷

474 *Id.*, p.748 :

« [...] the various schemes for managing the productive resources of the country by public instead of private property have a case for trial, and some of them may eventually establish their claims to preference over the existing order of things, but they are at present workable only by the élite of mankind, and have yet to prove their power of training mankind at large to the state of improvement which they presuppose. »

475 Voir le bilan de ce chapitre en I.2.5.4. et voir l'éducation libérale en I.3.4.

476 *Id.*, p.749 :

« The idea of private property [is] not fixed but variable »

477 *Id.*, p.743 :

« [...] Communism has no advantage which may not be reached under private property »

On retrouve donc inlassablement chez Mill le souci du compromis, de la gradualité des changements, de l'expérimentation prudente et de l'adaptation progressive permettant de tirer et de combiner le meilleur d'options apparemment contradictoires. Il est ainsi intéressant de noter que l'on retrouve dans ces écrits, parmi les plus tardifs de son œuvre, la même conviction que dans ses écrits de jeunesse concernant Bentham et Coleridge, à savoir qu'il faut savoir identifier les « demi-vérités » et tenir entre elles un « juste milieu ». ⁴⁷⁸ Selon Mill, le socialisme « pur » est, tout autant qu'un libéralisme « pur », porteur d'une *half truth*, et notamment sur le point de la concurrence, appréhendée selon lui de manière partielle et caricaturale par les auteurs socialistes ⁴⁷⁹.

I.2.5.2 Contre l'uniformisation sociale et l'égalisation forcée

En effet, Mill ne cesse de réitérer, chaque fois qu'il traite du socialisme, sa fervente défense de la liberté et de la diversité, principal obstacle à un « socialisme » véritable, mu par le principe d'égalité qui peut mener à l'indifférenciation. Même si son utilitarisme particulier a des dimensions holistes, il demeure invariablement individualiste dans son attachement au libre déploiement des individualités, allant de pair avec la promotion de la libre concurrence. C'est le principal élément qui empêche d'affilier Mill, même économiquement, au courant socialiste, puisqu'il s'oppose aux principales théories de l'égalité distribution des richesses ou au *credo* de Louis Blanc dans *l'Organisation du travail* : « de chacun selon ses moyens, à chacun selon ses besoins » – quel que soit son talent ou son mérite. Certes, la réalité est tout à fait imparfaite, reconnaît Mill :

« L'idée même de justice distributive ou de toute proportionnalité entre le succès et le mérite, ou entre le succès et l'entraînement, est, dans l'état actuel de la société, si manifestement chimérique qu'elle semble ne relever que du domaine de la fiction. » ⁴⁸⁰

Toutefois, rendre la distribution strictement égalitaire ne ferait que substituer un défaut à un autre. Selon lui, ce principe distributif poussé à l'extrême conduit à la paresse ou au désintérêt des individus, qui verraient ainsi leur rétribution indépendante de leur mérite, loin

478 Voir I.O.1.1.

479 Voir *id.*, p.729 :

« Il convient d'observer que les socialistes en général, et même les plus éclairés d'entre eux, ont une vision très imparfaite et tronquée de moitié de ce qui est à l'œuvre dans la concurrence »

(« [...] it must be observed that Socialists generally, and even the most enlightened of them, have a very imperfect and one-sided notion of the operation of competition »)

480 Voir *id.*, p.714 :

« The very idea of distributive justice or of any proportionality between success and merit, or between success and exertion, is in the present state of society so manifestly chimerical as to be relegated to the regions of romance. »

de toute incitation à l'excellence, mais aussi loin de la justice véritable (*i.e.* l'équité) que l'on attend du socialisme. Au contraire, c'est la concurrence – dans un cadre coopératif et équitable – qui doit garantir le maintien d'une proportionnalité entre mérite (ou talent) individuel et succès personnel, au service de la prospérité générale :

« On doit au contraire considérer que les principaux défauts du système actuel eu égard à l'efficacité du travail peuvent être corrigés, et les avantages majeurs du communisme en ce domaine atteints, par des arrangements compatibles avec la propriété privée et la concurrence individuelle. »⁴⁸¹

Mill ne reprend donc que très partiellement à son compte la critique de la course aux produits bon marché par la concurrence formulée par Louis Blanc, et qui se trouvait déjà esquissée chez Sismondi. En effet, ce dernier anticipe ce que seront les ravages de ce qui deviendra la « grande distribution » au détriment des producteurs, au nom de la baisse des prix pour le consommateur ; celle-ci est aussi nécessairement une baisse des revenus pour le travailleur et ne favorise donc qu'illusoirement la population, qu'il est trompeur de considérer sous le seul angle de la consommation. Par ailleurs, il souligne que cette baisse des prix est d'autant plus illusoire qu'elle se paie également d'une baisse de qualité des produits, due à leur production massifiée, entraînant standardisation et recherche de baisse des coûts des matériaux et des techniques. Enfin, conclut-il, cette baisse des prix n'est peut-être finalement que temporaire puisque la distribution à grande échelle, quand elle parvient à une position de monopole ou d'oligopole après élimination de ses concurrents moins compétitifs, peut finalement renchérir ses prix. Le travailleur, dans ce cas, ne peut jamais espérer pouvoir compenser ses pertes de salaire en tant que consommateur gagnant en « pouvoir d'achat »⁴⁸².

Selon Mill, ce triple procès de la concurrence n'est exact qu'en ce qui concerne la baisse de la qualité des produits par les gains de productivité, la mécanisation et les économies d'échelle effectués sous le régime actuel de production. À cet égard, en effet, la *cheapness* est un fléau – et ce sera également l'argument principal du socialiste esthétique William Morris dans son ouvrage emblématique *l'Âge de l'ersatz*, ainsi que par l'esthète John Ruskin⁴⁸³, à la fin du siècle. En revanche, il nie que la concurrence soit un facteur de baisse des salaires, en invoquant les statistiques générales et en soulignant que la concurrence opère aussi du côté

481 *Id.*, pp.742-743 :

« It is however to be considered that the principal defects of the present system in respect to the efficiency of labour may be corrected, and the chief advantages of Communism in that respect may be obtained, by arrangements compatible with private property and individual competition. »

On note que le mot très millien de « stimulus » apparaît ici encore à de nombreuses reprises.

482 Selon le lexique contemporain. Voir *id.*, pp.717-718.

483 Pleinement affilié par Élie HALÉVY (1940), ce qui est discutable (comme nous l'avons déjà souligné plus haut), au courant socialiste.

des employeurs, et suscite donc un équilibre. Il nie en outre la probabilité que de grosses firmes se retrouvent en position véritablement monopolistique, de telle sorte qu'elle puissent imposer leurs conditions⁴⁸⁴. Dans tous les cas, une fois encore, le développement de coopératives devrait permettre d'allier les bienfaits de la concurrence à une juste rémunération de la production, en permettant de proposer des produits à la fois bon marché (par la limitation des intermédiaires) et de qualité (par la production à petite échelle selon des savoir-faire non massifiés).

Enfin, on notera que l'aversion de Mill pour l'égalitarisme radical, telle qu'il l'exprime dans les passages des « *Chapters on socialism* » dévolus au communisme⁴⁸⁵, s'exprime également par de nombreuses mesures qu'il préconise dans ses autres ouvrages et s'oppose à l'idéal d'égalité qui structure la majeure partie des socialismes. On pense par exemple à son vœu d'instauration d'un vote plural, justifié par l'état d'avancement « imparfait » de la société en termes d'éducation et de lumières.⁴⁸⁶

1.2.5.3 Contre la réduction de la vie humaine aux processus économiques et sociaux

Enfin, John Stuart Mill diverge profondément de la vision proprement socialiste des rapports sociaux en tant qu'il se refuse à adopter son matérialisme. Cette vision, dont le « matérialisme historique » scientifique de Marx est devenu l'archétype (en particulier continental, dans la ligne de la philosophie hégélienne de l'Histoire), trouverait ses racines, selon **HALÉVY (1940)**, dans la pensée de l'Anglais Hogdskin et forge de manière latente tous les courants socialistes en tant qu'ils se préoccupent prioritairement de la réorganisation sociale par la réorganisation des rapports de production et de distribution. Mill critique ouvertement cette tendance à faire de l'économie le principe déterminant de la vie humaine, ce qu'il faudrait changer relevant alors seulement de rapports de production ou de domination matérielle.

À ses yeux, une telle vision ignore ce qui constitue la partie à la fois la plus discrète, la plus diffuse mais la plus déterminante de l'existence humaine, à savoir l'imprégnation des

484 Voir notamment les Principes, CW:2, II, xii, « *Of popular remedies for low wages* », p.356 :

« *C'est une erreur que de supposer que la concurrence ne fait que baisser les salaires. C'est également le moyen par lequel ils sont maintenus à un niveau élevé.* »

(« For it is a mistake to suppose that competition merely keeps down wages. It is equally the means by which they are kept up. »)

Ce qui est encore aujourd'hui un argument libéral courant, alors même qu'il existe de nombreux contre-exemples, notamment parmi de grandes firmes de production et de distribution nationales et multinationales ; on pense, par exemple, aux revenus dérisoires, parfois plus faibles que la destruction de leur production, imposés à la grande majorité des producteurs de lait par l'industrie agroalimentaire en position oligopolistique.

485 Voir *op. cit.*, pp.739-749.

486 Voir I.3.3.3. et III.3.3.

individus et des groupes sociaux par des *représentations* mentales et leur croyance en un principe moral supérieur, un « Bien » transcendant orientant les considérations de justice matérielle. Il écrit ainsi à propos des fouriéristes, incarnés par Considerant :

« Quant à leur système et leur mode de pensée général, il y a une grande question racinaire qui doit être élucidée [...]. En admettant l'omnipotence de l'éducation, ne peut-on pas dire que le nœud et le pivot de celle-ci est un sens moral – sens du devoir, ou conscience, ou principe, ou quelque nom qu'on lui donne –, faisant ressentir à tout un chacun qu'il doit faire, ou souhaiter, ce qui sert le plus grand bien de tous ? Eh bien Fourier, et tous ses disciples, laissent entièrement cette question de côté, et comptent seulement et exclusivement sur l'arrangement des circonstances sociales pour rendre tout le monde, sans aucune inculcation d'un sens du devoir ou du « droit », par l'action spontanée des affects, plein de zèle pour les intérêts de la collectivité. »⁴⁸⁷

Mill ne parie pas tant sur la bonté de l'homme – présente, le cas échéant, uniquement dans une frange très éclairée et très minoritaire de la population – que sur l'efficacité de l'éducation pour révéler la part « noble » de son être et permettre l'harmonisation des intérêts à la fois prônée et présupposée par le socialisme (ce qui est là sa faiblesse, pour notre auteur). Autrement dit, l'optimisme socialiste quant à l'entraide ou la coopération spontanée des individus, indépendamment (voire, à l'encontre) des valeurs de « vertu » prônées jusque-là par la tradition morale à laquelle le socialisme désire se substituer, le laisse sceptique. On verra en effet que Mill, à travers sa reprise de la théorie de l'éducation libérale⁴⁸⁸, contenant des aspects élitistes⁴⁸⁹, comme à travers sa remotivation social-conservatrice de la forme-religion à travers une « religion de l'Humanité » à même d'insuffler un nouvel idéalisme et une nouvelle spiritualité dans l'immanence des rapports humains⁴⁹⁰, intègre différentes influences idéologiques dans une réinvention des critères du « Bien » qui ne peut être résumé à une

487 Dans une lettre à Harriet Taylor du 31 mars 1849. Voir CW:3, Appendix G, p.1031 :

« As to their system, & general mode of thought there is a great question at the root of it which must be settled [...]. Admitting the omnipotence of education, is not the very pivot & turning point fo that education a moral sense – a feeling of duty, or conscience, or principle, or whatever name one gives it – a feeling that one ought to do, & to wish for, what is for the greatest good of all concerned. Now Fourier, & all his followers, leave this out entirely, & rely only wholly on such an arrangement of social circumstances as without inculcation of duty or of « right », will make everyone, by the spontaneous action of the passions, intensely zealous for all the interests of the whole. »

Il y affirme également que les détails de la mise en application de la philosophie de Fourier, tels qu'explicités par Considerant, sont « passablement ridicules » (en français dans le texte) :

« [...] many of the details are, & all appear, passablement ridicules. »

488 Voir I.3.4

489 Voir I.1.4.

490 Voir I.1.5. et III.2.3.

simple équité distributive des richesses ou à des avantages économiques. Sa vision de l'humanité et de la valeur de la vie humaine, aussi bien individuelle que collective, reste ancrée dans un héritage de pensée traditionnel incluant les idées d'« édification » et d'une certaine « noblesse ».

I.2.5.4 Un socialisme réactionnel ?

Pour le très libéral éditeur de la nouvelle édition française des « *Chapters on socialism* », Alain Laurent, la relation de Mill au socialisme est une relation de « fascination-répulsion »⁴⁹¹ et Mill n'a jamais vraiment été socialiste au sens plein du terme, trop attaché qu'il est à l'exaltation de l'individualité et à la libre concurrence. Sans pour autant reprendre à notre compte l'expression de « fascination-répulsion », nous trouvons ce diagnostic plausible : Mill apparaît tout simplement bien trop précautionneux et réformiste, soucieux d'inscrire des améliorations dans l'ordre existant, pour adopter une posture intellectuelle qui, pour subvertir l'ordre des choses – et instaurer de nouveaux rapports de production et de distribution des richesses – requiert en grande partie de subvertir la vision de l'humain – et chercher à faire advenir une humanité qui se représenterait elle-même selon des critères renouvelés, matérialistes, d'égalité devant l'espèce et de déterminisme social.

Rappelons de surcroît son désaveu de tout processus révolutionnaire et sa mention de l'impossibilité de faire naître un cosmos du chaos, qui semble le passage le plus important de ses « *Chapters on socialism* » pour rendre raison de sa réticence envers toute entreprise de bouleversement constructiviste brutal⁴⁹². La nécessité, au contraire, de prendre les hommes comme ils sont et de ne pas compter sur une bonté ou une excellence que l'on n'a encore jamais constatée, et que l'on ne saurait faire émerger rapidement, est donc primordiale et traduit une attitude profondément libérale-conservatrice de l'auteur face à la « nature » humaine et face à la dynamique des faits sociaux. La notion, nodale chez Mill, de « garde-fou » est ici incontournable : la prudence requiert d'une part une lente éducation au changement, d'autre part des garanties contre les dérives potentielles de l'ordre présent et à venir. Le socialisme utopique, malgré son nom, a ainsi à ses yeux bien plus de probabilités de mener à un véritable progrès, par sa capacité d'expérimentation à petites échelles, que le

491 Propos recueilli lors du Séminaire franco-britannique d'histoire de l'Université Paris-Diderot, à la Maison de la Recherche de l'université Paris IV-Sorbonne, intitulé « Autour de John Stuart Mill », le 24 novembre 2016, en présence de Malik Bozzo-Rey (Université Catholique de Lille), Jean-Pierre Cléro (Université de Rouen), Claire Wrobel (Université Paris II Panthéon-Assas), Michel Lemosse (traducteur, Nice) et Alain Laurent (philosophe, essayiste et directeur de collections aux Éditions des Belles Lettres).

492 Voir *id.* p.749.

socialisme révolutionnaire aussi irréaliste que profondément dangereux dans sa vocation à la *tabula rasa*.

Mill retient donc avant tout du socialisme ce qui est en lui susceptible d'*hybridation* avec le système préexistant : le principe d'association ou de coopérative comme alliance de la coopération – équitable, consentie, en partie égalitaire – et de la concurrence et de l'émulation, dépendant d'*initiatives* individuelles ou collectives restreintes dans un esprit libéral voire entrepreneurial. À l'inverse, le nivellement égalitaire et la mise sur le même plan, *a priori*, de tous les individus face à l'entreprise ou face à l'État, est non seulement une grave erreur sur la notion de justice mais également un ferment de despotisme.

Il convient en dernier lieu de marteler cet aspect si profondément ancré dans la pensée millienne et si fortement thématiqué par Nadia **URBINATI (2002)** : l'attachement millien à la liberté et sa crainte de la tyrannie, ou « despotisme », sous toutes ses formes. Avec beaucoup de justesse, Mill pressent le danger totalitaire inhérent au projet communiste étatique et, même s'il n'emploie pas ce mot anachronique, décrit en particulier les dérives dont sont porteuses la mainmise de l'État ou d'un équivalent centralisé sur des institutions comme l'éducation et la fabrique de l'opinion, afin de souder la nation et la jeunesse :

« Même les dissensions auxquelles on peut s'attendre [dans un système de libre association ou de socialisme non-étatique] seraient un bien moindre mal pour l'humanité qu'une unanimité illusoire produite au prix de la prostration de toute opinion et de toute aspiration individuelle devant le décret de la majorité. Les obstacles au progrès humain sont toujours immenses, et les surmonter requiert une conjonction de circonstances favorables ; mais une condition indispensable en est que la nature humaine ait la liberté de s'épanouir spontanément dans des directions variées, dans le domaine de la pensée comme dans celui des pratiques ; que les personnes puissent à la fois penser par elles-mêmes et faire des expériences pour elles-mêmes, et ne remettent pas entre les mains des dirigeants, qu'ils agissent au nom d'une faction ou de la majorité, le soin de penser à leur place, ou de leur prescrire comment agir. »⁴⁹³

493 *Id.*, pp.745-46 :

« But even the dissensions which might be expected [in a system of free association and non state-socialism] would be a far less evil to the prospects of humanity than a delusive unanimity produced by the prostration of all individual opinions and wishes before the decree of the majority. The obstacles to human progression are always great, and require a concurrence of favourable circumstances to overcome them ; but an indispensable condition of their being overcome is, that human nature should have freedom to expand spontaneously in various directions, both in thought and practice ; that people should both think for themselves and try experiments for themselves, and should not resign into hands of rulers, whether acting in the name of a few or of the majority, the business of thinking for them, or of prescribing how they shall act. »

On aperçoit là l'essentiel de la pensée millienne, développée au Chapitre suivant : la croyance en l'efficacité de l'éducation et son effrayante contrepartie, le danger permanent de l'embrigadement et de l'uniformisation. Cette conception fonde le plaidoyer pour une société libre et diverse, et la prise en compte de la « tyrannie de la majorité » comme nouveau risque de la modernité⁴⁹⁴.

À la lumière de ces nuances, on peut donc penser que la sympathie de John Stuart Mill pour le socialisme est réelle, mais relève peut-être, davantage que d'une conviction intime dans les fondements et les fins ultimes de la représentation socialiste du monde et surtout de l'action politique (marquée par la figure symbolique de la révolution), d'une *sensibilité conjoncturelle* aux injustices de son temps et à *l'urgence d'amender le système capitaliste et libéral en plein essor*. On notera que sa pensée s'inscrit dans un contexte général de transformation de la pensée anglaise et européenne face aux mutations économiques et sociales, avec une diffusion transversale des idées socialisantes modérées, parallèlement aux idées plus largement égalitaires de la démocratie naissante, en réaction à des injustices de moins en moins tolérées.⁴⁹⁵

494 Ainsi que l'a anticipé Tocqueville et tel qu'il s'incarnera historiquement dans les expériences totalitaires, en particulier le totalitarisme soviétique, dont on remarque qu'il est le premier à se mettre en place dès les révolutions russes de 1905, puis 1917.

495 Par exemple Thomas Paine, d'abord théoricien des droits de l'homme radical-libéral, défenseur de la Révolution Française contre les attaques de Burke, en vient à s'intéresser davantage à la redistribution et exprime une théorie de la plus-value proche des idées socialistes. William Godwin passe de l'utilitarisme libéral à l'anarchisme et au féminisme radical. Au fil du XIXe siècle la simple reprise des règles des économistes classiques n'apparaît plus tenable, même pour les économistes qui en sont issus. C'est ainsi que dans sa recension de *Newman's political economy*, Mill critique vertement un économiste de la ligne libérale classique, opposant au socialisme.

I.3 UN RAPPORT LIBÉRAL À L'INDIVIDUALITÉ, AU PLURALISME ET À L'AUTORITÉ

I.3.1 Généralités sur le libéralisme

Le libéralisme est tenu pour l'idéologie qui préside au déploiement politique général de la modernité en tant que critique des anciennes autorités – politiques et religieuses – et refondation de la légitimité du pouvoir dans une origine tant anthropologique que fictive (à travers la métaphore de l'état de nature) : l'individu. Le libéralisme est donc, en son sens le plus large, un quasi-synonyme du schème individualiste théorisé par Louis Dumont⁴⁹⁶, consubstantiel à la critique des institutions ayant prévalu depuis le Moyen-Âge et sous l'Ancien Régime, d'abord dans le contexte de la Renaissance et de la naissance des États modernes, puis en réaction à l'absolutisme, et enfin au siècle des Lumières. En un sens plus restreint, néanmoins, il désigne les courants d'abord de nature strictement politique, puis également économique, qui érigent au statut normatif cet individualisme inédit et défendent à partir des XVIIe et XVIIIe siècle le « gouvernement de la liberté », à savoir un idéal d'autonomie dirigé contre le despotisme et contre la figure classique de la « souveraineté » qui lui est associée (une souveraineté issue d'En-Haut, incarnée et personnifiée). Selon Lucien [JAUME \(2009\)](#), la formule libérale se déploie alors sous trois grandes modalités :

« La première modalité, fortement liée au contexte historique de la monarchie absolue, consistait à soustraire la société et le sujet politique individuel à la domination du souverain, ce qui conduit à l'idéal souvent formulé du « règne des lois substitué au règne des hommes ». La deuxième modalité cherchait à concilier l'universalité caractéristique de la loi avec la réalité et la légitimité de la particularité (dans l'individu et dans la société). Quant à la troisième modalité, généralement critique envers la puissance de la loi, elle vise à conférer la garde des droits (au pluriel) à un tiers pouvoir qui est le Juge. »⁴⁹⁷

À la fois dans les théories – les ouvrages de Machiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, puis les penseurs du XIXe siècle⁴⁹⁸ – et dans l'Histoire, s'opère ainsi la substitution de la loi au pouvoir discrétionnaire du souverain et la mise en place progressive d'un « règne

496 Voir i.0.2.

497 *Op. cit.*, pp.9-10.

498 Pour l'analyse de ces auteurs fondamentaux, à l'exception de John Stuart Mill, voir Pierre [MANENT \(1997\)](#).

de la loi » fondé sur le concept d'autonomie des sociétés et des individus en tant qu'ils sont la source de la souveraineté. Le « règne de la loi » est ce qui ouvre plus tardivement la voie à « l'empire du droit »⁴⁹⁹, par son appropriation croissante par les individus et les groupes d'individus. La liberté désormais conçue comme « autonomie », « se donner à soi-même sa propre loi », est donc non seulement la liberté *sous la loi* mais aussi la liberté consistant à *contribuer à la loi* à laquelle on obéit, c'est pourquoi nous nous attarderons tout d'abord sur le concept d'autonomie et la naissance de l'ordre juridique. C'est en outre une liberté comme *latitude de manœuvre* face à un pouvoir, garantissant donc une sorte d'indépendance individuelle inédite : nous considérerons ainsi la promotion libérale de l'individualité jusqu'à sa sacralisation dans les droits de l'homme. Enfin, c'est une liberté comme *expression de soi* et de son appartenance identitaire, ethnique ou affinitaire à des groupes, qui ne sont pas le « corps » politique mais qui y contribuent tout en se plaçant en position de concurrence d'allégeance avec lui : nous reviendrons alors sur les idéaux de diversité et pluralisme tout en soulignant leurs paradoxes.

I.3.1.1 Autonomie et ordre juridique, de la loi au(x) droit(s)

L'idéal d'autonomie n'est pas radicalement nouveau, puisqu'il naît – ne serait-ce que sémantiquement – dans les démocraties antiques. Néanmoins, celui qui prévaut dans le libéralisme et que l'on retrouvera notamment chez Mill, tout nourri qu'il soit d'inspirations grecques, est indissolublement lié à son contexte moderne. C'est ce qui, selon Jaume, à la fois trace une filiation entre celui-ci et la pensée aristotélicienne, par exemple – avec la critique de tout despotisme et à ce titre, de l'entreprise de totalisation et de l'idéalisme chez Platon⁵⁰⁰ –, et empêche à ses yeux de parler en toute rigueur avec Léo Strauss de « libéralisme antique ». Ce qui témoigne dans le libéralisme moderne d'une préoccupation différente de celle des Grecs, c'est

« [...] *l'exigence du gouvernement de la liberté pour la protection d'un sujet moral et politique, qui est habilité à juger les actes du pouvoir qu'il a institué. La recherche de protection, la problématique du contrat, la volonté de neutralité dans le pouvoir gouvernant signent l'appartenance à la philosophie moderne* »⁵⁰¹

499 Selon la formule de Ronald Dworkin, dans une perspective certes différente.

500 Sur l'origine aristotélicienne de la critique de tout despotisme et de la personnalisation du pouvoir, voir *op. cit.*, p.11 :

« *Le gouvernement des lois substitué au gouvernement des hommes est ce qui pour Aristote marque la différence foncière avec le pouvoir despotique, l'autre condition de liberté étant que le pouvoir s'exerce dans l'intérêt de tous et non au profit de ceux qui gouvernent.* »

501 *Id.*, p.12.

et ce, surtout en tant que la modernité doit composer avec des éléments de l'ordre du fait, mais aussi avec des représentations, qui étaient étrangères et impensables aux Anciens : réunification de l'humanité sous l'égide de la Raison et fin de la distinction entre Civilisé et Barbare depuis la fin de l'Antiquité (et *a fortiori* après les controverses subséquentes aux grandes découvertes), pluralisme religieux depuis la Réforme, intensification des relations mercantiles, ouverture à l'altérité des cultures et des mœurs à la surface du globe mais également dans un même pays pendant le siècle des Lumières... Tout cela va au rebours de l'unité prévalant dans le modèle de la cité-État, entraînant une reconfiguration globale du « pensable » à mesure que la Modernité s'installe. D'où la lutte nouvelle contre « deux absolutismes » : la monarchie de droit divin, d'une part, et la figure même de Dieu, d'autre part – auxquels on peut ajouter, par extension, un troisième : l'Unité au sens large, concept aux connotations transcendantes, holistiques et presque totémiques (un peuple, un sol, un Panthéon, une fraternité, une lignée, une nature commune...) qui se voit battu en brèche par la modernité.

La loi, qui s'assume désormais comme *artifice* humain et non comme révélation, entend donc émaner de la communauté politique, et non d'un seul souverain. Ainsi,

« [...] la loi n'est bonne que pour autant que l'on détermine avec rigueur les conditions de sa production : la philosophie d'inspiration libérale se différencie du reste de la pensée moderne en ce que, instruisant le procès du modèle du Souverain, elle dissocie la loi et la souveraineté ; contrairement, par exemple, aux thèses de Hobbes [...] »⁵⁰²

On voit alors poindre une réflexion pratique sur la mise en place d'institutions justes à même de garantir l'impartialité de la loi, et ce sera l'essence des théories constitutionnalistes ainsi que de la représentation, dont participe John Stuart Mill. On voit également poindre la perspective d'un droit idéal – qui n'est pas nécessairement le « droit naturel » ou la « loi naturelle » qui, chez Locke par exemple, faisait encore référence à la bonté et à l'infaillibilité d'un Dieu créateur – pour fonder les « droits individuels » et permettre, *a posteriori*, de juger les lois.

Cette perspective est postérieure à Kant (chez qui n'existe pas encore la possibilité d'un « droit de résistance » ou de « désobéissance », la loi étant identifiée à la Raison et à la justice) et c'est ce qui marque pour Lucien Jaume la naissance à proprement parler de la philosophie du « droit » en tant que tel :

502 *Id.*, p.15.

« La loi ne devient du droit que lorsqu'elle est appliquée, interprétée, voire suspendue par le juge ordinaire, qui se prononce in concreto sur le cas particulier (litige) qui lui est soumis. [...] »

Cette nouvelle interprétation de la liberté – non pas la « liberté sous la loi » mais par des droits en croissance vivante – s'écarte considérablement de la vision de Kant [...] »⁵⁰³

En effet, la loi n'est plus tenue pour absolue, infaillible, intangible ou inconditionnellement superposable à l'intérêt du corps social qu'elle concerne : on lui demande des comptes. Elle doit traiter les individus avec une égalité nouvelle et ne s'imposer à eux que dans les domaines qui relèvent de l'obligation, abandonnant certaines activités à la discrétion de la jouissance d'une « propriété privée » (selon l'expression de Locke) voire d'une « indépendance privée » (selon celle de Benjamin Constant). Naît alors un processus de jugement d'ordre judiciaire, de jurisprudence mais également de recherche de préemption ou de prévention des litiges par l'incorporation *a priori* du droit (idéal ou, dira-t-on plus tard, « inaliénable ») au droit positif, qui transforme la problématique de la loi et la fait glisser graduellement du domaine politique au domaine juridique, et du domaine juridique (en hypertrophie) au domaine judiciaire.

Toutefois, avant d'entrer dans cette phase contemporaine de la revendication des droits, le courant libéral se cristallise d'abord et principalement, dans la politique, par la défense de la « séparation des pouvoirs », tenue pour une garantie contre l'arbitraire d'un pouvoir concentré, et la mise en place de « contre-pouvoirs » (chez Montesquieu comme dans la tradition anglaise et écossaise des « freins et contrepoids ») ; cette séparation et cet équilibrage des pouvoirs peut avoir lieu notamment par le gouvernement représentatif, dont on parlera précisément dans sa version millienne, ce gouvernement permettant de légitimer l'origine de la souveraineté et de faire jour à la pluralité intrinsèque des sociétés.

I.3.1.2 Individualité et droits de l'homme et de la personne

Dans le creux de la loi peuvent dès lors s'épanouir les individus, confortés et garantis dans leur statut de cellules de base du corps politique et social :

503 *Id.*, p.30 (nous soulignons). On notera que Jaume considère que Mill est ambigu et fidèle dans une large mesure au rationalisme criticiste de Kant. Voir sa note 1 p.14, où il évoque les « tensions considérables qui travaillent la pensée de Mill » ; espérons que ce travail parviendra à en rendre raison.

« Une fois que l'on a défini le premier moyen de la liberté politique [...] – soustraire par la loi à la domination du souverain⁵⁰⁴ –, il faut considérer une deuxième modalité [...] : faire en sorte que la loi, comme repère d'universalité, ne supprime pas la réalité et la légitimité de la diversité individuelle, d'une part, et de la pluralité sociale, d'autre part.

Cet énoncé montre que le « moyen » est tout autant un objectif, sinon un idéal [...] »⁵⁰⁵

La pluralité est donc un principe encouragé comme garantie contre l'Un, l'unité (personnelle ou collective) étant nécessairement tyrannique ou despotique. Il est paradoxal mais néanmoins intéressant que cette pluralité soit légitime *en soi* bien qu'elle puisse elle-même ressembler à une absence de liberté, puisqu'en reconnaissant la pluralité des coutumes et des opinions par exemple, si par ailleurs on postule (comme le fait Mill dans un esprit antique) que la Vérité est Une, on se condamne donc à défendre en tant que « liberté » ce qui est logiquement un enfermement dans l'erreur, et donc pourrait-on dire une prison.

C'est pourtant ce en quoi le courant libéral se distingue, par exemple, du courant républicain : le républicanisme prétend avoir trouvé une nouvelle vérité et, dans la tradition française par exemple, être légitime à l'imposer à tous pour reconstituer une Unité et simplement remplacer l'ancienne unité, dénoncée comme injuste, usurpatrice ou fallacieuse. C'est ainsi, par exemple, que la langue française a été enseignée et imposée par la République française comme unique langue nationale, condamnant les langues régionales à la déshérence ou du moins à la clandestinité au nom de l'*unification* de la nation contre les particularismes et les régions. La pensée libérale est tout autre : elle reconnaît et même *promeut* la légitimité de toutes les particularités individuelles et sociales, dès lors qu'elles ne se cristallisent pas dans un mouvement à prétention hégémonique de nature politique. Comme le note Jaume,

« La pensée libérale de la liberté est inséparablement une pensée de l'assujettissement au social⁵⁰⁶ : au nom de quoi l'individu libéré de l'adoration

504 Jaume distingue (voir *op. cit.*, p.20) entre la tradition philosophique véritablement libérale, qui dans sa globalité compte avec un certain optimisme sur l'identité ou l'identification finale des intérêts entre gouvernants et gouvernés (dans la terminologie de Halévy, par exemple), moyennant certaines conditions ou certains garde-fous, et « l'école de la domination », telle que la représentent entre autres Machiavel ou Hobbes, qui posent que les intérêts de ceux qui sont en position de force, qu'ils soient Un ou nombreux, divergent nécessairement de ceux qui leur obéissent ; ces auteurs dès lors ne peuvent être considérés que comme des *précurseurs* du libéralisme, ou des penseurs de la modernité politique, mais non des libéraux à proprement parler.

505 *Id.*, pp.23-24.

506 Jaume ajoute, au sujet de Locke, mais sa remarque énonce une tendance sociologique qui traverse la tradition libérale (*id.*, p.179) :

idolâtre du pouvoir (des souverainetés) serait-il libéré de toute croyance ? La croyance [...] est une forme d'expression de la liberté. »⁵⁰⁷

Voilà qui, répétons-le, semble paradoxal, mais fonde la tradition libérale à accorder une valeur indiscutable à la diversité pour elle-même, en tant qu'expression de la liberté propre des individualités et des groupes. On verra que Mill est en porte-à-faux entre cette tendance libérale et ses inspirations idéalistes antiques (ainsi que son utilitarisme), dans la mesure où il cherche à (rê)concilier diversité *per se* et aspiration à une vérité unique : selon lui, en vertu de la faillibilité humaine, la diversité doit être préservée et encouragée en tant que telle, mais elle demeure toujours aussi, dans un ordre asymptotique, un moyen au service de la mise au jour progressive d'une ultime vérité, révélée par l'exercice de la raison humaine au terme du débat contradictoire et des efforts de démonstration.

1.3.1.3 Universalité, diversité et pluralisme : la place de l'opinion et des opinions

L'universalité défendue par le libéralisme au sens large, c'est donc l'universalité de la loi – universalité d'application, d'obéissance, d'obligation –, fondée elle-même sur la reconnaissance ou le postulat humaniste d'une universalité de la nature rationnelle et raisonnable de l'homme – ouvrant la voie à une universalité de jugement et d'évaluation de la loi –. Cette universalité a cependant plusieurs limites : d'abord au plan de la fabrication de la loi (qui est concrètement législateur ? tout le monde mérite-t-il d'avoir part effectivement, et non seulement symboliquement, à la souveraineté ?), ensuite au plan de son univocité (pour éviter toute autorité abusive, ne faut-il pas des lois différentes pour des situations différentes ?).

Tout d'abord, soulignons que dans le libéralisme, l'universalité supposée de la raison humaine ne se traduit pas dans une universalité de participation, ou une participation *égalitaire* à la loi, dans la mesure où l'universalité de « capacité » ou de potentiel, *a priori* et abstraite⁵⁰⁸, n'implique pas nécessairement une égale capacité effective, finale ou *a posteriori* qui, elle, doit se mesurer *empiriquement* au yeux des libéraux. D'où la différence, malgré leur

« Comme chez Montesquieu, le libéralisme ne consiste pas à rêver d'une société parfaitement éclairée où chacun se prononcerait en agent raisonnable, mais à prendre acte du fait que, lucide ou mystifié, assagi ou passionnel, l'esprit de société ne peut jamais être réduit à disparaître. »

On verra néanmoins que Mill n'a pour sa part pas renoncé à l'idéal d'une société majoritairement « éclairée » et qu'il pose la vérité et la sagesse comme idéaux à promouvoir par l'éducation et le relais de l'opinion publique – effectuant ainsi une synthèse surprenante d'idéalisme antique et de rationalisme avec sa philosophie de la société pourtant globalement (scientifiquement) empiriste. Voir les ambivalences de son utilitarisme en I.0.1.2. puis leurs conséquences quant au pluralisme et à la recherche de la vérité en I.3.2.2.

⁵⁰⁷ *Id.*, p.22.

⁵⁰⁸ On dirait aujourd'hui : composante d'une « dignité » humaine que l'on pose comme préalable.

défense du gouvernement représentatif, des libéraux d'avec les démocrates, comme l'expose notamment Bernard Manin dans sa *Théorie du gouvernement représentatif* et comme le répétera Kahan en insistant sur le caractère « aristocratique » de la conception des rôles représentants/représentés dans le libéralisme⁵⁰⁹. On verra que Mill à ce sujet défend une position à mi-chemin entre libéralisme et « démocratisme », faisant de la démocratie un stade ultérieur du développement probable et souhaitable des sociétés de son temps, mais pour lequel elles ne seront « mûres » qu'à la faveur d'une éducation appropriée⁵¹⁰.

En outre, on pourrait dire que la phase la plus récente du libéralisme fait la part belle à la troisième normativité théorisée par Locke lorsqu'il distingue « loi naturelle » (donnée par Dieu), « loi civile » (issue du pouvoir politique) et « loi d'opinion » (ou encore loi de réputation, ou de la coutume)⁵¹¹. Désormais la loi d'opinion est ce qui constitue un individu, ou son groupe d'appartenance revendiqué et reconnu, comme juge (moral) des lois, habilité à avoir recours à un juge (judiciaire) *contre* la loi civile, comme on l'a mentionné plus haut. Au-delà de la nature même de la loi, ce point de vue est lourd de conséquences : il ne s'agit donc plus d'une « loi naturelle » puisque la référence au Tout-Puissant a disparu ; mais bien d'une opinion devenue majoritaire et désormais tenue pour universelle⁵¹², ce que Pierre Manent appelle aujourd'hui la « religion des Droits de l'Homme ». Jaume écrit, pour en souligner les ambiguïtés :

*« La loi d'opinion est, formellement, cette souveraineté, pourtant informelle, que le collectif exerce sur ses membres, et que chacun d'entre nous peut rencontrer comme une présence vivante – parfois formidable. Pourtant [...] la liberté de chacun des membres est ce qui fait exister l'entité à laquelle il défère. [...] L'ambivalence, donc, de ce que Locke appelle « loi » est de sembler prescrire quelque chose, tandis que l'important n'est pas ce qu'elle prescrit, mais le facteur de conformité qu'elle instaure ou induit [...] »*⁵¹³

C'est bien ce « facteur de conformité » – avec son double risque de tyrannie de la majorité (Tocqueville) et réciproquement d'étouffement des minorités (Mill), mais également de sur-représentation des minorités au détriment de la communauté (situation contemporaine ?) – qui va poser problème au libéralisme dans son déploiement du XIXe au

509 Voir I.3.3. et II.1.3. Une première vision de cette dichotomie et des difficultés de l'harmonisation des intérêts des représentants et des représentés est donnée, avant les *Considérations sur le gouvernement représentatif* (1861), dans un article que Mill consacre au commentaire critique de l'ouvrage de Bailey, « *Rationale of representation* » (1835). Voir aussi III.3.

510 Voir notamment III.3.2. et III.3.3.

511 Citées par Jaume, *op. cit.*, p.22.

512 En tout cas en Occident, celui-ci ayant tendance à confondre son universalisme et l'universalité.

513 *Op. cit.*, p.181.

XXI^e siècle⁵¹⁴. Cette tendance forme le grand écueil du multiculturalisme, dans sa confrontation de la prétention à l'universalité d'une loi qui émane pourtant nécessairement d'un groupe ou d'une entité culturelle donnée, avec ce qui lui est extérieur et peut ne pas se reconnaître en elle – la seule solution étant ultimement, comme semble le faire l'Occident ou du moins un certain modèle démocratique et marchand issu de l'Occident à travers le processus de mondialisation, d'absorber cet extérieur pour le phagocyter. Néanmoins, ce processus d'unification de l'Humanité n'étant pas arrivé à son terme (et l'on peut penser que ce terme est illusoire, et peut-être non désirable), l'application de l'universalité *de jure* à la diversité *de facto* est problématique

« puisqu'il s'agit de concilier le caractère d'identité de la loi (« la loi est la même pour tous ») avec des caractéristiques propres aux cas d'application que la loi intégrerait par avance, lorsque l'on considère, par exemple, un pluralisme culturel. »⁵¹⁵

Cela conduit à la dérive de la politique actuelle de « tolérance » (bien au-delà de ce que pouvait envisager Locke en son temps) vers une politique de « reconnaissance » proprement dite⁵¹⁶, qui en vient à une contradiction interne lorsqu'il s'agit de « reconnaître » comme légitimes et d'intégrer au fonctionnement libéral de la société des opinions et des modèles de société qui sont eux-mêmes hostiles au libéralisme et au pluralisme⁵¹⁷. C'est ce que constate l'Occident démocratisé, sécularisé et mondialisé lorsqu'il se heurte à la montée de l'Islamisme radical et aux vellétés d'application, entre autres, de la *charia*, et on remarquera qu'il fait alors preuve d'un paradoxal recul sur la notion d'universalité en réintroduisant à cet égard les termes de « barbare » et de « barbarie », revenant à un clivage de l'Humanité entre « humain »

514 Voir la section suivante, I.3.2.

515 *Id.*, p.26.

516 À ce sujet, voir notamment l'opuscule de Charles [TAYLOR \(1992\)](#).

517 Jaume note avec justesse le potentiel intrinsèquement antisocial de l'idéologie des droits individuels (ou communautaires) (*id.*, pp.318-319) :

« [...] dans la phase postkantienne les « droits de l'homme » s'autonomisent, s'individualisent (ou s'incorporent à des communautés), entrent dans un processus de réflexion sur soi du sujet de droit : ils deviennent non seulement des « droits à » mais aussi des « droits contre ». Faisant appel à la particularité [...], ces droits demandent la reconnaissance de la particularité, et ouvrent une phase de crise de l'universel. »

Le problème de l'égalité devant la loi est donc posé par une loi censément universelle qui est sommée de prendre en compte les particularismes – et il reste entier aujourd'hui. Voir *id.*, pp.346-347 :

« Dans un mouvement inverse de celui que supposait le rationalisme classique, la conscience individuelle veut se faire sentir au Tout, non seulement en tant que porteuse de droits universels (les droits universels de l'homme et du citoyen) mais aussi en tant que spécification qu'il faut reconnaître. Les droits de l'homme [...] se multiplient. [...] la loi peut-elle encore assurer l'égalité si elle n'est plus la même pour tous afin de répondre à cette diversité des droits dans le droit ? »

(libéral) et « indigne » (non-libéral)⁵¹⁸. C'est en ce sens que, parmi le concert des penseurs contemporains, Lucien Jaume s'inquiète d'une « crise de l'universel » inhérente au déploiement sans précédent du libéralisme sous les traits de ce que nous appelons néolibéralisme⁵¹⁹.

De manière générale, et pour la période qui concerne John Stuart Mill, il convient donc de retenir du libéralisme – non pas en tant qu'idéologie « globale » de la Modernité politique, mais en tant qu'idéologie plus spécifique qui en partage désormais le champ avec le conservatisme et le socialisme –, les caractéristiques suivantes, expliquées généalogiquement par **JAUME (2009)** et **MANENT (1997)**, et rappelées par **GAUCHET (2009-2014)** et **FREEDEN (2003)**. Comme ce dernier l'écrit,

« Le libéralisme consiste en plusieurs concepts fondamentaux, lesquels sont tous indispensables à l'identification de ses manifestations contemporaines : le postulat que tous les êtres humains sont rationnels ; une insistance sur la liberté de pensée et, dans certaines limites, d'action ; une foi dans le progrès humain et social ; l'assomption selon laquelle l'individu est l'unité de base de la société et le seul preneur de décision ; la croyance dans le fait que la sociabilité et la bienveillances humaines sont normales ; une référence à l'intérêt général plutôt qu'à des allégeances particulières ; et des réserves face au pouvoir à moins que celui-ci soit strictement délimité et rendu responsable. »⁵²⁰

On relèvera que l'auteur fait nommément de Mill, au moins quant à son troisième point (la foi dans le progrès humain), l'*epitomé* de la pensée libérale. Au vu de notre exposé précédent et principalement de ce que nous avons étudié dans le chapitre sur le socialisme, on peut contester l'universalité de ce point : si Mill est bien le représentant d'une croyance dans le progrès et un fervent défenseur de l'amélioration de la condition humaine par l'exercice de la liberté, on peut penser que cette orientation exigeante vers l'avenir à l'échelle collective n'est pas nécessairement ce qui distingue le plus le libéralisme du socialisme, par exemple. Nous

518 Entre autres paradoxes du discours « universaliste » et « humaniste » actuel : « guerre à la guerre », « haine de la haine », etc., avec potentiellement des traductions concrètes très violentes.

519 Voir l'Introduction, i.0.2.2., et le Chapitre précédent, i.2.1.

520 **FREEDEN (2007)**, *op. cit.*, p.81. :

« Liberalism consists of several core concepts, all of which are indispensable to its current manifestations. The supposition that human beings are rational; an insistence on liberty of thought and, within some limits, of action; a belief in human and social progress; the assumption that the individual is the prime social unit and a unique choice maker; the postulation of sociability and human benevolence as normal; an appeal to the general interest rather than to particular loyalties ; and reservations about power unless it is constrained and made accountable »

accentuerons bien plutôt la dimension de rationalité, de méfiance envers le pouvoir et d'individualisme, qui justifient la croyance libérale dans la capacité des individus à s'harmoniser dans un ordre juste, fondé sur des relations contractuelles.

C'est ainsi que le libéralisme est historiquement l'idéologie du contractualisme mais aussi plus diachroniquement de la contractualité interindividuelle des relations, et du lien de réciprocité entre recul de l'interventionnisme d'État et primauté de l'ordre juridique (avec la juridicisation mais aussi la judiciarisation croissante des rapports sociaux, précédemment mentionnées). Cet aspect *juridique* est complété depuis le XIXe siècle par un ordre *économique* obéissant à la même logique d'horizontalité et de contractualité, qui ajoute la figure de l'entreprise (privée) à celle de l'individu dans le concert des contractants. Il est, plus largement encore, l'idéologie de l'autonomisation croissante des individus et des groupes, constitués en factions diverses, obligeant à un règne permanent du *compromis*, polarisé par le retrait des transcendances (du pouvoir, de la loi, du passé ou du futur) et la prévalence des temps présents, à articuler en faveur de la liberté maximale des parties prenantes sans pour autant céder aux injonctions égalitaires trop uniformisantes du socialisme ou de la démocratie.

Nous verrons ainsi comment Mill se pose en libéral dans sa méfiance envers l'installation rapide de l'esprit et des institutions démocratiques au XIXe siècle, méfiance dans laquelle il rejoint son interlocuteur français Tocqueville, au nom de la défense de l'individualité, de l'originalité et du pluralisme. Nous verrons ensuite comment cette défense des individualités – à la fois minoritaires et, de préférence, éclairées – sert de soubassement à sa théorie particulière du gouvernement représentatif. Enfin, nous considérerons en quoi les éléments libéraux – et ils sont majoritaires – de sa théorie de l'éducation apportent les moyens et les conditions de possibilité théoriques de la mise en place de toutes les configurations sociales et institutionnelles préalablement exposées.

I.3.2 Mill et Tocqueville, observateurs libéraux des progrès de « l'égalité des conditions » dans la démocratie en marche

Sur la question du regard que pose Mill, et qui se révèle libéral, sur les processus sociaux voire anthropologiques qui travaillent la démocratie en construction, il est inévitable de rapprocher sa pensée de celle de son interlocuteur français Tocqueville, au titre de leur similitude comme au titre de l'estime et de l'influence mutuelle qui lia les deux hommes⁵²¹.

521 La littérature sur ce sujet est abondante, voir par exemple : MUELLER Iris W. (1956), *John Stuart Mill and French Thought*, University of Illinois Press, Urbana ; QUALTER Terence H. (1960), "John Stuart Mill, Disciple of De Tocqueville", *Western Political Quarterly*, n°13, décembre 1960. Pour plus de détails sur leur relation

234

Nous avons déjà abordé l'inquiétude commune à Mill et Tocqueville face à la « période de transition » que constitue à leurs yeux le XIXe siècle, pour en souligner la dimension conservatrice⁵²². Il s'agit à présent d'approfondir l'étude de leurs échanges intellectuels dans une perspective libérale, car il s'avère que c'est dans leur libéralisme – individualiste, exigeant et vigilant face aux menaces planant sur l'autonomie individuelle – que les deux hommes partagent les plus fortes convictions et ont trouvé, de leur vivant, une inspiration réciproque.

Mill rencontre personnellement Tocqueville peu après avoir lu le premier volume *De la Démocratie en Amérique*⁵²³, qui l'impressionne fortement⁵²⁴ et à laquelle il consacre un article dans la *London Review* en octobre de la même année : « *De Tocqueville on Democracy in America* ». S'ensuit une correspondance de longue haleine, partiellement publiée dans le volume de *Correspondance anglaise* de Tocqueville. Ce dernier écrit à son homologue britannique :

« *Vous êtes, de tous ceux qui ont bien voulu occuper de moi le public, le seul qui m'ait entièrement compris, qui ait su saisir d'une vue générale l'ensemble de mes idées, la tendance finale de mon esprit et qui en même temps ait conservé une perception claire des détails ; ce serait un trop beau métier que celui d'écrivain si l'on rencontrait beaucoup de lecteurs de votre espèce !* »⁵²⁵

C'est pour lui que Tocqueville écrira en 1836 l'*État social de la France avant et après 1789*, court texte qui prépare *L' Ancien Régime et la Révolution*⁵²⁶. Plein d'enthousiasme, Mill n'hésite pas à affirmer, dès 1840, que Tocqueville a « changé la face de la philosophie politique »⁵²⁷. Le paradigme tocquevillien d'interprétation du changement démocratique, à savoir l'égalisation croissante et indéfinie des conditions, notamment dans sa dimension « imaginaire »⁵²⁸, lui semble mériter une ample diffusion, et c'est dans cette optique qu'il propose à l'auteur français de collaborer à la *London Review* :

« *La Revue a la prétention de représenter ce qu'il y a de plus avancé dans les doctrines démocratiques : c'est précisément ce que vous avez, vous-même, ou créé, ou fait ressortir avec une vigueur jusqu'ici inconnue, des faits ou des*

notamment épistolaire, voir entre autres l'introduction de Patrick Thierry aux *Essais sur Tocqueville et la société américaine* (**MILL (1840)**).

522 Voir I.1.2.

523 **TOCQUEVILLE (1835)**.

524 Il en est question dans sa lettre du 18 avril 1835 à José Blanco White.

525 Lettre à John Stuart Mill du 3 décembre 1835, in *Correspondance choisie* (**TOCQUEVILLE (1814-1859)**). C'est Tocqueville qui souligne.

526 **TOCQUEVILLE (1856)**.

527 Voir Tocqueville, *Correspondance anglaise*, in *Œuvres complètes*, Paris, 1954-2002, Gallimard, t.6, p.328.

528 Voir la sous-section suivante, I.3.2.1.

principes connus. [...] la direction que vous pourrez imprimer à la Revue par vos articles et par l'influence qu'exerceront ces articles sur les autres rédacteurs, décidera peut-être si ce journal servira à éclairer le public anglais sur les questions de haute politique, ou seulement à exciter l'esprit démocratique sans lui donner des principes capables de régler sa marche. »⁵²⁹

« Éclairer le public » et « régler la marche » de la démocratie sont donc les buts qu'assigne Mill à la diffusion des idées de Tocqueville. Dans cette marche, la défense de l'originalité, du dynamisme et de la liberté de penser s'affichent comme des buts cruciaux pour le progrès de la société, contre une uniformisation pernicieuse qui mènerait à la stagnation. Aussi Mill écrit-il à Tocqueville après avoir achevé de lire le deuxième tome de la *Démocratie en Amérique* (**TOCQUEVILLE (1840)**) :

« Parmi le foisonnement d'idées qui étaient plus ou moins nouvelles pour moi, j'ai trouvé (ce que je considère comme un encourageant gage de justesse pour mes propres idées) que l'une de vos conclusions générales est exactement ce que je suis pratiquement le seul à défendre ici, et au sujet de quoi je n'ai pas trouvé un seul disciple à ma connaissance – à savoir que le véritable danger dans la démocratie, le vrai mal contre lequel il faut lutter avec tous les moyens dont les hommes disposent avant qu'il ne soit trop tard, et ce sera encore le strict minimum, ce n'est pas l'anarchie ou l'amour du changement, c'est la stagnation à la chinoise et l'immobilité. »⁵³⁰

Cette idée de « stagnation (à la) chinoise » sera ensuite reprise dans *On Liberty*, tant au plan du manque d'épanouissement de l'individu qu'au plan de la sédimentation de « dogmes morts » dans la société, deux facteurs d'oppression nouvelle. Voyons comment Tocqueville théorise le mouvement de la démocratie avant de considérer plus précisément en quoi Mill le rejoint – ou nuance certaines de ses conclusions – d'un point de vue libéral.

529 Lettre de John Stuart Mill à Tocqueville du 11 juin 1835.

530 Lettre de John Stuart Mill à Tocqueville du 11 mars 1840 :

« Among so many ideas which are more or less new to me I have found (what I consider a very great compliment to the justness of my own views) that one of your great general conclusions is exactly that which I have been almost alone in standing up for here, and have not as far as I know made a single disciple—namely that the real danger in democracy, the real evil to be struggled against, and which all human resources employed while it is not yet too late are not more than sufficient to fence off—is not anarchy or love of change, but Chinese stagnation & immobility. »

I.3.2.1 Tocqueville et la critique du conformisme démocratique

La théorisation tocquevillienne du changement anthropologique qui s'est opéré au tournant du XIXe siècle demeure une référence fondatrice et incontournable de la pensée libérale depuis lors. En effet, Tocqueville perçoit et affirme très tôt, avec une acuité surprenante, que le monde dans lequel il vit n'est plus le monde de ses aïeux et qu'un changement de civilisation irréversible est à l'œuvre. À la théorie conservatrice d'un « âge de transition », d'un « âge critique » marqué par le chaos la désorientation des esprits⁵³¹, Tocqueville ajoute et oppose l'idée d'un mouvement occulte de reformation d'un ordre qui sera radicalement inédit, anti-aristocratique et plus prégnant que l'ordre ancien. À l'origine de ce bouleversement souterrain, un « fait générateur » : « l'égalité des conditions », qui est certes à l'œuvre depuis le XIe siècle⁵³², mais qui se fait plus clairement jour depuis les XVIIIe et XIXe siècles, avec l'adaptation du droit au fait, et trouvent un exemple prospectif pour le vieux Continent dans la situation des États-Unis d'Amérique⁵³³.

Lorsque Tocqueville parle d'« égalité des conditions », celle-ci a quatre acceptions. Sur le plan du processus, elle est scindée par une première séparation : l'égalité de fait, statique

531 Voir I.1.2.

532 L'introduction du tome 1 est pour lui l'occasion d'une genèse du nivellement démocratique depuis l'an mil.

533 L'incipit de la première Démocratie est célèbre (**TOCQUEVILLE (1835)**, pp.37-41) :

« Parmi les objets nouveaux qui, pendant mon séjour aux États-Unis, ont attiré mon attention, aucun n'a plus vivement frappé mes regards que l'égalité des conditions. [...] [Elle] donne à l'esprit public une certaine direction, un certain tour aux lois ; aux gouvernants des maximes nouvelles, et des habitudes particulières aux gouvernés.

Bientôt je reconnus que ce même fait étend son influence fort au-delà des mœurs politiques et des lois [...] : il crée des opinions, fait naître des sentiments, suggère des usages et modifie tout ce qu'il ne produit pas.

Ainsi donc, à mesure que j'étudiais la société américaine, je voyais de plus en plus, dans l'égalité des conditions, le fait générateur dont chaque fait particulier semblait descendre [...].

Alors je reportai ma pensée vers notre hémisphère, et il me sembla que j'y distinguais quelque chose d'analogue au spectacle que m'offrait le nouveau monde. [...]

Le développement graduel de l'égalité des conditions est donc un fait providentiel, il en a les principaux caractères : il est universel, il est durable, il échappe chaque jour à la puissance humaine ; tous les événements, comme tous les hommes, servent à son développement. »

Pour Tocqueville, la situation américaine offre de grandes opportunités heuristiques, scientifiques, sociologiques, par l'exploration et l'analyse qu'elle permet de sa société et de ses institutions, dans la mesure où, pays neuf issu d'une révolution récente et s'étant par là affranchi des traditions prévalant en Europe, elle lui apparaît comme l'avatar d'une société démocratique « à l'état pur ». Son étude présente donc un intérêt pour l'homme politique, l'historien ou le sociologue, à la fois pour elle-même et à la faveur de son rapprochement avec la situation européenne : les États-Unis ne sont pas, pour Tocqueville, l'avenir fatal du vieux monde, ni ils ne représentent un idéal démocratique, puisque les défauts de la société américaine sont nombreux (absence de classe cultivée, « liberté d'esprit » finalement illusoire...); ils offrent cependant l'exemplification du processus démocratique dans un état de quasi-achèvement, fournissant par là un guide précieux quant aux dangers ou aux solutions que les États européens peuvent envisager.

En effet, la plus grande crainte de Tocqueville est de voir en Europe la démocratie croître dans l'ignorance d'elle-même, et comme *malgré elle*, dans la confusion des malentendus sur sa nature et des velléités rétrogrades, et de ce fait se trouver dans l'incapacité d'adapter judicieusement ses institutions et de parer aux risques sociaux. Tocqueville construit donc sa réflexion sur la démocratie en Amérique dans une entreprise réflexive de connaissance de la société démocratique par elle-même, d'appropriation et de domination du concept et des ressorts de la démocratie, aux fins d'une action politique éclairée.

– ce que la révolution démocratique a déjà accompli – et l'égalité inchoative, dynamique, autrement dit *l'égalisation* – cette « marche » irrésistible qui entraîne « ce qui peut se faire encore » et demeure inconnu –. Quant à sa teneur, elle se déploie sur deux fronts : matériel d'une part, avec le rapprochement croissant des conditions entre riches et pauvres, employeurs et employés, puissants et asservis ; « imaginaire » d'autre part, avec la conscience nouvelle du partage d'une même condition par tous les hommes, engendrant une réévaluation et une reconfiguration des hiérarchies. L'égalité imaginaire est la caractéristique distinctive majeure des sociétés modernes, portant à un niveau décisif l'avancée de l'égalité commencée dès les siècles précédents sur le plan matériel. Elle est aussi certainement le domaine où l'égalité est la plus lourde de conséquences « socio-économiques », en premier lieu par la compassion qu'elle instaure entre les hommes, ce que Tocqueville appelle « sentiment du semblable » :

« Quand les rangs sont presque égaux chez un peuple, tous les hommes ayant à peu près la même manière de penser et de sentir, chacun d'eux peut juger en un moment des sensations de tous les autres [...].

Elle [l'égalité] mêle quelque chose de personnel à sa pitié, et le fait souffrir lui-même tandis qu'on déchire le corps de son semblable.»⁵³⁴

Le semblable est plus qu'un égal : il est presque un frère. Cependant ce sentiment n'engage pas à l'action, il n'invite qu'à la « douceur ». Aussi les hommes apparaissent-ils « solidaires dans la douleur » (pensant en cela qu'« ils peuvent soulager les douleurs d'autrui [et prenant] plaisir à le faire ») et vivent-ils leur condition commune non sur le mode de la *participation* politique, mais sur celui de la *communion* empathique – d'autant plus si celle-ci n'engage pas d'action proprement dite.

Le sentiment du semblable est aux yeux de Tocqueville ce qui génère le spectaculaire adoucissement des mœurs dont la modernité est le théâtre : fin des duels, « fin des guerres majeures »⁵³⁵ entre grandes puissances se reconnaissant comme également dignes, baisse de la grande criminalité – jusqu'à, plus récemment, la fin de la conscription ou l'abolition de la peine de mort dans la majorité des pays occidentaux, dont tous les États européens⁵³⁶. Mais le

534 **TOCQUEVILLE (1840)**, *op. cit.*, troisième partie, chap. I « Comment les mœurs s'adoucissent à mesure que les conditions s'égalisent », p.209.

535 Nous faisons ici allusion à l'ouvrage de HOLEINDRE Jean-Vincent et RAMEL Frédéric (*dir.*), *La Fin des guerres majeures ?*, 2010, Paris, Economica, 288 p.

536 On notera que « l'adoucissement des mœurs » revendiqué et même désormais enseigné n'empêche pas pour autant la cruauté ou le déferlement de violence y compris au niveau étatique, tant qu'il s'agit de faire « la guerre à la terreur » ou à la « barbarie ». L'aspect compassionnel décrit par Tocqueville est donc, dans sa portée descriptive au XIXe siècle comme dans sa dimension prémonitoire, à entendre principalement sur le plan psychologique, dans l'ordre du pensable et « légitimable », et ne signifie en rien le retrait de toute violence du

corollaire le plus important de « l'égalité imaginaire » pour la lecture libérale du monde, et en particulier pour ce que Mill retiendra des analyses de Tocqueville, c'est la mise sur un pied d'égalité virtuel des classes sociales, au rebours d'une société hiérarchique où nobles et paysans, par exemple, ne sont pas considérés comme les membres d'une même humanité, d'une même *condition*⁵³⁷. Ainsi de la relation entre maître et serviteur en démocratie :

« Lorsque les conditions sont presque égales, les hommes changent sans cesse de place [...] et il n'y a pas plus de perpétuité dans le commandement que dans l'obéissance. [...] »

À chaque instant, le serviteur peut devenir maître et aspire à le devenir ; le serviteur n'est donc pas un autre homme que le maître.

*Pourquoi donc le premier a-t-il le droit de commander et qu'est-ce qui force le second à obéir ? L'accord momentané et libre de leurs deux volontés. Naturellement ils ne sont point inférieurs l'un à l'autre, ils ne le deviennent momentanément que par l'effet du contrat. Dans les limites de ce contrat, l'un est le serviteur et l'autre le maître ; en dehors, ce sont deux citoyens, deux hommes. »*⁵³⁸

Cette « mobilité sociale » inédite induit nécessairement un nouveau rapport à l'autorité : celle-ci n'est plus donnée, et en particulier elle n'est plus légitimement héréditaire. C'est l'égalité imaginaire entre les hommes, permettant au serviteur de se concevoir, en pensée, à la place du maître et de mettre en œuvre les moyens de sortir de sa condition (qui n'a plus rien de nécessaire), qui sous-tend l'extraordinaire dynamisme social et économique dont le XIXe siècle est témoin. C'est là le ressort de l'obnubilation économique qui s'empare, aux dires de Tocqueville, de l'individu démocratique, et ce qui explique la place prépondérante de sa « passion du bien-être ».

Mais ces quelques remarques sur l'égalité imaginaire permettent également de comprendre ce que Tocqueville entend par « égalité réelle » des conditions. Ce n'est certainement pas la société sans classes ; à l'inverse de Marx, Tocqueville pense que l'égalité réelle des conditions ne pourra jamais être atteinte. L'égalité des conditions en son sens

monde réel.

537 On pense par exemple aux *moujiks* dans la Russie des Tsars, ou aux « gueux » dans le Moyen-âge européen et jusqu'au XVIIIe siècle : ils n'étaient pas tenus, à proprement parler, pour les ressortissants de la même espèce que celle des nobles, et on leur présumait une sensibilité physique et morale tout à fait différents (comme en témoigne, dans l'imaginaire populaire, le conte de « la princesse au petit pois »). Le mot « brute » exprime bien cette représentation d'un intermédiaire entre l'humain et l'animal.

538 *Op. cit.*, troisième partie, chap. V : « Comment la démocratie modifie les rapports du serviteur et du maître », p.225.

processuel et matériel n'est donc que le *rapprochement* des conditions des classes sociales, entraînant la constitution d'une immense « classe moyenne ». Ce qui caractérisait les âges aristocratiques et ce qui disparaît au tournant du XIXe siècle, c'est la possession monopolistique de la naissance, de la richesse et des lumières par une classe unique : la noblesse. La dispersion des biens fondamentaux, la richesse et les lumières, ainsi que l'instauration de possibilités de mobilité sociale, ouvrent la voie à une société certes toujours inégalitaire, mais dont les extrêmes se rapprochent, et qui ne cesse de changer de visage au fil des ascensions et des déchéances. Il n'y a pas, dans la société démocratique, d'homme assez pauvre pour ignorer la condition du riche, ni d'homme si riche qu'il ne craigne de (re)devenir pauvre. Il n'y a pas de noble qui puisse ignorer la condition du paysan, ni de paysan qui soit trop éloigné du noble pour ne pas en jalouser la fortune⁵³⁹. La société n'est donc plus ordonnée sur les degrés d'une *scala naturae* ni selon une répartition politique en castes rigides et imperméables les unes aux autres : elle est au contraire devenue l'espace commun et homogénéisé où se joue la course grouillante des individus à l'accroissement de leur *bien-être*... et surtout de leur *avoir*.

Par ailleurs, ce processus d'égalisation n'a pas de terme défini et assignable : à mesure que les conditions s'égalisent, la sensibilité à l'inégalité s'accroît et le seuil de l'inégalité acceptable, ou tolérable, se voit baissé d'autant. On appelle « loi de Tocqueville »⁵⁴⁰ la théorie selon laquelle un premier pas vers l'égalité des conditions donne *le goût* de l'égalité, lequel invite à poursuivre l'égalisation avec ferveur, ce qui permet un plus grand progrès de l'égalité réelle, et ainsi de suite, jusqu'à un paroxysme que l'homme du XIXe siècle peut à peine entrevoir, mais que Tocqueville redoute en tant que facteur d'uniformisation et de concurrence purement matérielle entre les individus. En effet, cette « passion de l'égalité » contribue, d'une part, à délégitimer toute éminence par principe ou par talent, et potentiellement à généraliser l'apologie de la médiocrité, seul dénominateur commun possible à des aptitudes hétérogènes. D'autre part, persiste toujours malgré tout le désir de ce que Bourdieu appellera ultérieurement « distinction », qui mène les individus à se comparer sans cesse à leurs prochains (dans l'ordre matériel) et ainsi à s'enfermer dans la quête de jouissances ostensibles qui n'ont rien de spirituel et exacerbent les penchants à l'envie et à la jalousie.

539 Même si ces remarques restent vraies aujourd'hui sur le plan ontologique – puisqu'on suppose bel et bien une égale dignité chez tous les individus –, il y a lieu de se demander si l'empathie et même réciproquement une jalousie « éclairée » entre les plus pauvres et les plus riches des sociétés actuelles est encore réellement possible, tant l'écart entre leurs conditions matérielles s'est à nouveau creusé. C'est l'enjeu de toute la critique contemporaine de la « coupure » ou de la « perte de réalité » des « élites » et des politiciens vis-à-vis des « citoyens lambda », dont certaines « gaffes » médiatiques (quant au coût de la vie, par exemple : tickets de métro, pains au chocolat...) sont symptomatiques et alimentent les tentations populistes.

540 Déjà mentionnée en I.2.3.1.

L'emploi de l'adjectif « providentiel » pour désigner le processus à l'œuvre n'a donc rien de laudatif sous la plume de Tocqueville : par un retournement sémantique qui vise avant tout ses interlocuteurs réactionnaires, il souligne simplement le caractère inéluctable de l'avancée de l'égalité démocratique et en déduit le caractère tout aussi nécessaire de *l'action* politique pour la canaliser. C'est parce que l'égalité des conditions est inéluctable qu'il est inéluctable de la maîtriser et de l'orienter. Ce *fait*, qui recèle un *potentiel encore* difficile à mesurer, est aussi un *danger* qu'il faut circonscrire et maîtriser, pour éviter une nouvelle forme de « tyrannie » : celle « du plus grand nombre », du « public⁵⁴¹ », de « l'opinion », autrement dit « l'omnipotence politique de la majorité⁵⁴² » :

« quelles que soient les lois politiques qui régissent les hommes dans les siècles d'égalité, l'on peut prévoir que la foi dans l'opinion commune y deviendra une sorte de religion dont la majorité sera le prophète.

Ainsi l'autorité intellectuelle sera différente, mais elle ne sera pas moindre ; et, loin de croire qu'elle doive disparaître, j'augure qu'elle deviendrait aisément trop grande et qu'il pourrait se faire qu'elle renfermât enfin l'action de la raison individuelle dans des limites plus étroites qu'il ne convient à la grandeur et au bonheur de l'espèce humaine⁵⁴³. [...]

Il y a là, je ne saurais trop le redire, de quoi faire réfléchir profondément ceux qui voient dans la liberté de l'intelligence une chose sainte, et qui ne haïssent point seulement le despote, mais le despotisme.»⁵⁴⁴

L'analyse sociologique, voire anthropologique, de Tocqueville, sert donc de socle à sa vigilance quant à la préservation de la liberté des individus dans la société démocratique (caractérisée par des institutions, une opinion et des mœurs en constante interaction) en tant que potentielle productrice d'un *individu nouveau*. Pour la première fois de l'Histoire, cet individu se considère comme délié des chaînes de hiérarchie et d'interdépendance qui constituaient la société féodale et aristocratique au sens large : *individu démocratique*, il se pense à la fois indépendant des autres et, par principe, égal aux autres. Cependant, plongé dans un monde où il peut tout être, tout choisir, mais où la vérité n'est plus donnée, où aucune autorité absolue ne vient orienter ses idées, ses mœurs et ses actions, il se trouve

541 *Op. cit.*, première partie, chap. II : « De la source principale des croyances chez les peuples démocratiques », pp.15-16.

542 *Ibid.*

543 Mill partage cette mise en garde : céder au conformisme et laisser s'installer le despotisme de l'opinion, c'est annihiler ce qui est proprement humain dans l'homme.

544 *Ibid.* La distinction entre ces deux derniers termes n'a rien perdu de sa pertinence.

exceptionnellement sans repère et enclin à s'en remettre à la masse. Ainsi, *individu libéral* mais désorienté, chérissant sa liberté mais dépassé par elle, il doit être protégé de sa tendance spontané à se tourner vers ses semblables et à leur abandonner son jugement.

En résumé, théoriquement émancipé d'un point de vue juridique, économique et social, l'individu de l'Occident moderne n'en est pourtant que plus *dépendant* de ses semblables d'un point de vue psychologique et moral : l'individualisme se change en simple égoïsme et se retourne contre l'individualité. Face à ces individus vulnérables, l'emprise nouvelle de la masse, foyer de l'opinion dont les mouvements sont souvent irrationnels car incultes, est ce qui inquiète au plus haut point Tocqueville, et à sa suite, Mill.

I.3.2.2 Mill et la défense du pluralisme au service de la vérité et (donc) de l'utilité

Mill, tenant pour acquis l'état des lieux et la grille d'analyse proposés par Tocqueville, s'intéresse particulièrement, du fait de ses influences romantiques précédemment abordées, au devenir de « l'individualité » dans la société démocratisée. Son plaidoyer pour la défense de l'irréductible spécificité de chaque individu et le devoir moral qui s'attache à la culture principielle de son « caractère » se situe dans *De la liberté (MILL 1859)* et s'appuie sur sa vision de la dignité humaine mais également sur l'exposé utilitariste du bénéfice que la société pourra en retirer⁵⁴⁵, .

Le chapitre central de l'essai s'intitule « De l'individualité comme l'un des éléments du bien-être ». Sur ce terme de « bien-être », une référence à Tocqueville pourrait suggérer un contre-sens : en effet, il ne s'agit pas, chez Mill, de décrire la « passion du bien-être » de l'homme démocratique et d'en blâmer le pendant matérialiste. Au contraire, il faut se replacer dans le lexique proprement millien et dans son contexte utilitariste : le « bien-être », ici quasi-synonyme de « bonheur », est ce que l'individu doit rechercher et ce que la société doit, sinon lui garantir, du moins lui laisser chercher le plus librement possible. Mill entreprend donc dans ces pages un plaidoyer pour la préservation de l'originalité et de l'esprit critique de chaque individu contre le nivellement et le conformisme, au nom de l'utilité de la société dans son ensemble.

Selon lui, les périls d'une société d'individus démocratiques – des individus *souverains*, des individus *égaux*, des individus *commensurables* dans l'opinion – sont le nivellement des savoirs, des personnalités, l'homogénéisation des modes de vie et, en conséquence, la *stagnation* sociale autour de la cristallisation d'un modèle majoritaire étouffant les minorités

545 Au plus récent, on retrouve une idée similaire chez l'essayiste politique et psychanalyste Cynthia Fleury. Voir FLEURY Cynthia (2015), *Les Irremplaçables*, Gallimard, NRF, 224 p.

et oppressant la dynamique de l'ensemble⁵⁴⁶. L'individualisme démocratique est donc pour le philosophe un individualisme incomplet, principalement juridique, et non vraiment ontologique : c'est par cette demi-mesure qu'il est dangereux. Il s'agit au contraire d'encourager un individualisme qui ne soit pas seulement anthropologique, mais exigeant, fondé non sur le simple concept d'individu mais sur celui d'*individualité*. Ainsi, si l'ouvrage traite, en dernière instance, de la liberté humaine et de la place qu'elle doit légitimement tenir dans la vie des sociétés, les thèmes de la construction du caractère et de la pensée, ainsi que l'accès à la vérité (condition du progrès humain cher à l'utilitariste), y tiennent une place centrale.

À ce titre, la notion d'opinion (alliée mais aussi opposée à celle de raison) y est minutieusement interrogée. La théorie millienne de l'individualité est en effet ce qui fonde son attachement au pluralisme, contre un réductionnisme de « l'opinion ». Mill remonte à la définition aristotélicienne de l'homme en tant qu'animal doué de raison, et l'animal doué de parole – les deux traductions possibles de ζῷον τὸν λόγον ἔχον⁵⁴⁷ –, parole qui le rend apte à la délibération, à l'échange rationnel avec ses semblables. Nonobstant son aptitude émotionnelle à l'empathie et à la passion – que Mill concède à Bentham d'une part et aux romantiques d'autre part, mais qui ne sont pas prioritaires dans sa liste des « facultés élevées », pour lesquelles ses inspirations rationalistes, grecques et kantienne, lui font accorder une hégémonie à la Raison⁵⁴⁸ –, l'humanité de l'homme ne réside pas à ses yeux dans sa faculté d'accéder à la vérité *d'un coup*, par l'usage d'une faculté d'entendement qui serait presque divine, disponible à la révélation, mais dans sa faculté d'user de sa raison, à titre individuel mais surtout à titre collectif, par la *discussion*. La discussion, concept fondamental dans la philosophie grecque et notamment socratique⁵⁴⁹, est ce qui de tout temps a permis le progrès humain vers la connaissance et ce qui doit être prioritairement préservé et encouragé dans une société d'égaux. Ce qui peut porter atteinte à l'humanité ne serait donc pas d'aboutir à des erreurs, mais *de ne pas chercher à les corriger*, en figeant l'opinion autour de ce qui deviendrait des *dogmes* (et Mill ajoutera : des « dogmes morts », opposés aux « vérités vivantes ») :

546 Selon l'idée, récurrente, que ce sont les individus exceptionnels, qui impulsent des idées novatrices et permettent le progrès.

547 Littéralement, « être vivant ayant le *logos* ».

548 Bien que la sensibilité contribue aussi aux « facultés élevées » quand il s'agit de la contemplation esthétique et du sens de la beauté, et non de la simple « pitié » pour les semblables. Voir III.2.2. par exemple.

549 Rappelons que pour le Socrate de Platon, dont l'influence sur Mill est immense, la pensée est dialogique – « la pensée est un dialogue de l'âme avec elle-même », lit-on dans le *Théétète* – et la marche de la vérité est un processus dialectique, comme en témoigne la maïeutique.

« Si prépondérance [de la Raison] il y a – et sans elle, les affaires humaines seraient et eussent toujours été dans un état presque désespéré – elle le doit à une qualité de l'esprit humain, à la source de tout ce qu'il y a de respectable en l'homme en tant qu'être intellectuel et moral, à savoir que ses erreurs sont rectifiables. Par la discussion et par l'expérience – mais non par la seule expérience – il est capable de corriger ses erreurs : la discussion est nécessaire pour montrer comment interpréter l'expérience. Opinions fausses et pratiques erronées cèdent graduellement devant le fait et l'argument ; mais pour produire quelque effet sur l'esprit, ces faits et arguments doivent lui être présentés. »⁵⁵⁰

Cette citation expose tous les enjeux de la réflexion sociologique millienne : en premier lieu, la fin qu'il assigne à l'humanité, à savoir le progrès, l'amélioration des conditions, sans quoi « *les affaires humaines [...] eussent toujours été dans un état presque désespéré* » ; ensuite, le moyen général que l'humanité a à sa disposition, à savoir « la raison », qui constitue son apanage distinctif, le fondement de sa dignité ; le principe d'action de cette raison, à savoir la reconnaissance de l'erreur et sa rectification ; et enfin, les moyens subalternes, pratiques, que la raison peut mettre en œuvre en vertu de l'humanité de l'homme et en vue du progrès, soit la discussion et l'expérience.

Ainsi, avant même de proposer une critique ou un avertissement quant à la situation qui lui est contemporaine, Mill énonce l'une de ses thèses philosophiques majeures, qui est la *dimension heuristique de l'erreur... pour peu que l'on cherche systématiquement à la dépasser*. Ce point est crucial dans toute sa pensée : c'est par les erreurs et leur correction, sans cesse renouvelées, que l'homme affermit ses connaissances et ses croyances, transformant les préjugés en « vérité(s) vivante(s) ». En effet,

« Quelque peu disposé qu'on soit à admettre la possibilité qu'une opinion à laquelle on est fortement attaché puisse être fausse, on devrait être touché par l'idée que, si vraie que soit cette opinion, on la considérera comme un dogme mort et non comme une vérité vivante, si on ne la remet pas entièrement, fréquemment, et hardiment en question. »⁵⁵¹

Le credo de Mill reprend et explicite le vieux précepte de Rabelais : « *Science sans conscience n'est que ruine de l'âme* ». Une connaissance, acceptée sans remise en cause et sans maîtrise du raisonnement qui y a abouti, soit sans ressaisie par l'esprit, engendre la mort de celui-ci, l'annihilation de la faculté à la fois raisonnante et morale propre à l'homme. Ainsi,

550 *Op. cit.*, p.90.

551 *Id.*, p.113.

avoir une idée vraie sans savoir la défendre, et sans savoir d'où elle vient, « *ce n'est pas encore connaître la vérité* », affirme-t-il⁵⁵², ce n'est

« *qu'une superstition de plus qui s'accroche par hasard aux mots qui énoncent une vérité* »⁵⁵³.

Cette superstition, quelque vrai que puisse être son contenu, ne peut que déshonorer l'entendement humain. La vérité ne peut donc être *reçue* : elle doit être retrouvée, com-prise. Cela ne signifie en aucun cas faire table rase du passé ou prétendre être le premier homme sur terre, mais cela implique la remise en cause et la réappropriation de toute connaissance ou croyance, marque de l'*autonomie* intellectuelle de l'individu, qui seule donne sa valeur à la vérité (au moins partielle) qu'il défend. Sans cette autonomie, et sans son exercice régulier, il ne peut y avoir de « peuple intellectuellement actif », martèle Mill.⁵⁵⁴

Bien entendu, il nous faut également préciser que la vérité dont il est question ne peut être qu'une vérité *humaine* : il n'est pas question sous sa plume d'une vérité transcendante, absolue, où d'une Idée préexistante à révéler. Aussi la vérité ne peut-elle surgir que de la confrontation rationnelle d'opinions qui sont humainement évaluées et pesées, sans autre gage de rigueur que les exigences mêmes de l'entendement :

« *Sur tous les sujets où la différence d'opinion est possible, la vérité dépend d'un équilibre à atteindre entre deux groupes d'arguments contradictoires.* »⁵⁵⁵

Il est intéressant de souligner, conformément à notre remarque précédente sur le caractère asymptotique de la recherche ou plutôt de la construction du vrai, que la vérité, en ce sens, ne peut être que le meilleur *compromis* que la raison humaine puisse trouver à partir d'opinions diverses, un *optimum* rationnel, peut-être imparfait (et donc perfectible), mais répondant aux critères de la logique et de la bonne foi. Cette vérité, pour être considérée comme telle, doit être maîtrisée, ce qui signifie aussi qu'elle doit pouvoir être défendue, par la réfutation d'arguments adverses :

« *Celui qui ne connaît que ses propres arguments connaît mal sa cause* »⁵⁵⁶

Mill rappelle ce faisant l'intérêt de la figure de « l'avocat du diable » dans une discussion.⁵⁵⁷ Car il n'y a que le choix rationnel d'une vérité *parmi plusieurs* possibles,

⁵⁵² *Id.*, p.114.

⁵⁵³ *Ibid.*

⁵⁵⁴ *Id.*, p.111.

⁵⁵⁵ *Id.*, p.115.

⁵⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁵⁷ *Op. cit.*, p.117.

également connues, qui puisse avoir de la valeur⁵⁵⁸. Seule vaut la vérité à laquelle on acquiesce en toute liberté, c'est-à-dire en toute connaissance de cause, avec un réel choix possible⁵⁵⁹. Répétons-le, la vérité aux yeux de Mill est une vérité humaine, non une vérité absolue, et c'est précisément parce que l'humanité ne connaît pas (encore⁵⁶⁰) « la » vérité que l'on doit tolérer et encourager la confrontation argumentée des opinions. Il écrira de la même manière, à propos de la défense principielle de différents genres de vie :

« De même qu'il est utile⁵⁶¹, tant que l'humanité est imparfaite, qu'il y ait des opinions différentes, il est bon qu'il y ait différentes façons de vivre et que toute latitude soit donnée aux divers caractères, tant qu'ils ne nuisent pas aux autres, et qu'il est donné à chacun d'éprouver la valeur des différents genres de vie. »⁵⁶²

Nous revenons plus bas sur la considération des « genres de vie » par Mill⁵⁶³. Si nous nous en tenons pour l'instant à ses réflexions théorétiques, nous constatons que c'est bien la mise en question de toute connaissance, la puissance heuristique de la négativité dans la recherche de la positivité, qui garantit l'accession progressive de l'humanité à des vérités, des « vérités vivantes ». Sur ce point, le John Stuart Mill de la maturité s'oppose donc clairement à Auguste Comte, avec qui il partage pourtant l'idéal ultime de l'accès à une vérité positive (et c'est ainsi que l'on peut comprendre sa restriction à un stade « imparfait », suggéré temporaire, de l'humanité, quelque rhétorique que soit cette formule). Néanmoins la position des deux hommes diffère quant au statut de la critique. Auguste Comte y voit un état temporaire ou intermédiaire, devenant immédiatement nuisible s'il s'éternise ; en d'autres termes, la critique est pour lui une méthode corrosive, caustique, destructrice, négative, devant nécessairement cesser pour permettre la jouissance positive et ferme d'une connaissance *dogmatique*. Mill, au contraire, argue que la critique ne peut être un simple état intermédiaire : même lorsque la vérité a été dégagée, elle doit continuer à s'opérer, même de façon artificielle et *ad hoc* (tel le questionnement de l'avocat du diable), afin de réactualiser sempiternellement la vérité, de la maintenir dans un perpétuel état de découverte à même de la protéger de sa transformation en « dogme », ennemi de la pensée :

558 On remarque que l'argument sous-jacent ici est similaire à celui que Mill utilise pour défendre la hiérarchie des plaisirs (voir *supra*, I.1.4.1.) : de même qu'on ne peut placer un plaisir au-dessus d'un autre que si l'on a expérimenté les deux (ou qu'on aurait la possibilité de le faire), de même on ne peut défendre que telle opinion est vraie que si l'on a méticuleusement et rigoureusement examiné l'opinion adverse.

559 Et ce qui vaut à l'échelle de la raison d'un individu vaut aussi pour la société entière (*op. cit.*, p.119) :

« Une culture sans liberté n'[a] jamais engendré d'esprit vaste et libéral »

560 Quoique des vérités puissent être atteintes dans certains domaines particuliers avec une relative certitude (à l'instar des sciences de la nature), l'horizon reste globalement asymptotique.

561 Ce mot est un mot-clé chez Mill, puisqu'il renvoie à sa conception de l'utilité comme progrès.

562 *Op. cit.*, pp.146-147 (nous soulignons).

563 Voir la sous-section suivante : I.3.2.3.

« C'est aujourd'hui la mode de déprécier la logique négative, celle qui révèle les faiblesses théoriques et les erreurs pratiques, sans établir de vérité positive. Il est vrai qu'une telle critique ferait un assez pauvre résultat final ; mais en tant que moyen d'acquérir une connaissance digne de ce nom, on ne saurait trop insister sur sa valeur. Et tant que les hommes n'y seront pas de nouveau systématiquement entraînés, il y aura fort peu de grands penseurs, et le niveau moyen d'intelligence dans les domaines de la spéculation autres que les mathématiques et les sciences physiques demeurera très bas. »⁵⁶⁴

Car en sus de dégrader la faculté de penser des hommes, les « dogmes morts » sont eux-mêmes voués, à terme, à se dégrader eux-mêmes, privant l'humanité de ses derniers appuis certains tout en ayant tué en elle les aptitudes à en retrouver d'autres avant longtemps. Conformément à sa pensée profondément libérale de l'être-au-monde comme condition nécessairement dynamique, Mill montre à ce propos, par une rétrospective succincte du destin du catholicisme, comment les grandes idéologies ou les grandes religions sont elles-mêmes menacées d'érosion et de discrédit si aucune remise en cause ne vient les régénérer, fût-ce au prix d'une révision partielle de leurs présupposés fondamentaux⁵⁶⁵. La stagnation d'une doctrine ne peut aboutir, au fil du temps, qu'à sa simplification réductrice, qui la dénature et mène finalement à son inadéquation finale avec la situation inéluctablement évolutive des mœurs et des idées, la condamnant à la désaffection⁵⁶⁶.

Mais il y a plus préoccupant encore pour Mill, qui se rapproche par-là de Tocqueville : c'est la naissance, dans la démocratie, d'une censure qui n'est pas officielle, autoritaire et tranchante, mais qui prend la forme d'une réprobation par l'opinion générale susceptible de ravages encore plus grands⁵⁶⁷. Comme chez Tocqueville, le contrôle des esprits par l'opinion

564 *Id.*, pp.128-129.

565 *Id.*, p.121 et suiv.

566 Ainsi des préceptes altruistes de la religion catholique, réduits à l'état de formules consacrées et de rituels sans intériorisation : en cela, ils finissent par se rapprocher davantage de n'importe quelle superstition qu'à une doctrine profonde et complète, à même d'orienter la vie des hommes.

567 Tocqueville et Mill nous semblent anticiper ce faisant ce qui est aujourd'hui déploré sous le nom de « politiquement correct ». Voir en particulier la description de ce dernier comme institution langagière et politique implicite mais hautement contraignante par LEBRUN Jean-Pierre (2010), « Au-delà de s'opposer, résister ! », intervention prononcée au 3e Congrès européen *Travail social et psychanalyse*, Montpellier, octobre 2010.

Cette tendance est plus qu'une attitude psychologique puisqu'elle s'incarne de manière croissante dans le droit, par la juridicisation d'agressions ou de dévalorisations seulement *ressenties*, et par le changement des nomenclatures officielles pour effacer les « stigmates » sociaux (transformant ainsi une « femme de ménage » en « agent d'entretien » ou en « technicien(ne) de surface », des professeurs et instituteurs en « enseignants » et des « élèves » en « apprenants », etc.).

La principale différence entre le politiquement correct et les analyses du XIXe siècle *stricto sensu* est que la masse – et, au-dessus d'elle, les instances dirigeantes qui légitiment ce discours et le relayent dans l'éducation

de la masse semble plus dangereux encore que la censure pure et simple, car non seulement elle est pernicieuse et ne peut être mise à bas par une action politique radicale, mais encore elle s’immisce jusque dans la psyché de chacun, compromettant l’usage des facultés proprement humaines des individus.

L’égalisation des opinions que présente la société démocratique et individualiste moderne, et la montée d’une « opinion publique » géante qu’elle permet, sont donc néfastes à plus d’un titre. En elles-mêmes et dans un état donné, comme on l’a vu, elles le sont par leur effet d’inhibition des mécanismes de pensée authentique, à la fois dans l’esprit de chaque individu et pour la société entière (la société des individus se contentant désormais d’idées reçues et de coutumes dégradant leur facultés humaines). Mais elles le sont également au regard de l’avenir, par la coercition politique latente qu’elles induisent, empêchant la mise au jour d’esprits plus originaux susceptibles de favoriser le progrès de tous. La perte est double : dans un premier temps, les hommes se déshabituent à penser par eux-mêmes et dès ce stade, ils se déshumanisent peu à peu. Mais le caractère de l’homme est ainsi fait que, lorsqu’il n’est pas accoutumé à la critique en tant que *méthode* et gage de la validité d’une thèse, il rejette tout ce qui est autre, n’y voyant qu’une menace ou une injure à son confort intellectuel⁵⁶⁸. C’est ainsi que se tisse, spontanément ou avec l’encouragement d’instances dogmatiques (telles que les institutions religieuses selon Mill⁵⁶⁹), une hostilité généralisée envers tout ce qui ne relève pas du dogme institué – ou plutôt, quand les institutions traditionnelles ont perdu leur crédit, de l’opinion *mainstream*.

En effet, on pourrait croire de prime abord que la critique millienne ne porte que sur l’Église, instance dogmatique traditionnelle dont, dit-il, l’âge moderne n’a pas encore éradiqué toutes les persécutions, qui sont encore des « persécutions légales ». Mais si la vigilance de Mill pointe ces rémanences, elle souligne également les *changements* qui sont à l’œuvre : ce que la modernité déploie, c’est un ordre où la persécution n’est plus imputable à une *instance* bien déterminée, mais à chaque individu sur les autres, à la société entière sur elle-même :

« Notre intolérance, purement sociale, ne tue personne, n’extirpe aucune opinion, mais elle incite les hommes à déguiser les leurs et à ne rien entreprendre pour les

et les médias – ont réussi à créer une « tyrannie de la majorité » qui se fait, paradoxalement, toujours au nom des minorités, toutes les minorités, qu’elles soient quantitatives ou qualitatives (ainsi des femmes), conscientes d’elles-mêmes ou non (ce que Jean-Claude Michéa appelle les effets pervers de la « lutte contre toutes les discriminations »).

568 C’est ainsi que la période contemporaine semble avoir perdu tout sens de la nuance entre *critique* (étayée, constructive) et *insulte* (épidermique et dégradante).

569 On a vu Mill est particulièrement attaché à la déconstruction de la primauté de l’autorité chrétienne, notamment dans tout ce qu’elle a d’expiatoire : voir I.1.5.

diffuser [...]. Mais le prix de cette sorte de pacification intellectuelle est le sacrifice de tout courage moral de l'esprit humain. »⁵⁷⁰

La conséquence de cette nouvelle forme de coercition intellectuelle, plus douce mais plus puissante encore qu'une Inquisition⁵⁷¹, est l'*autocensure* de toute personne cultivant dans son for intérieur une opinion dissidente et n'osant affronter l'opposition ou l'opprobre générales. Par-là se perpétue plus discrètement que jamais un véritable « vol de l'humanité »⁵⁷², puisque celle-ci se voit privée à la racine de l'émergence et de l'expression d'idées, d'opinions et de caractères nouveaux ou originaux⁵⁷³ :

« Qui peut calculer ce que perd le monde dans cette multitude d'intelligences prometteuses doublées d'un caractère timide qui n'osent pas mener à terme un enchaînement d'idées hardi, vigoureux et indépendant de peur d'aboutir à une conclusion jugée irrégulière ou immorale ? »⁵⁷⁴

Ce vol de l'humanité prend différents visages, en fonction de l'idée qu'aurait pu exprimer le dissident qui se tait. Mill expose trois cas de figure. Dans le premier cas, l'idée tue est vraie. Dans ce cas, l'humanité aurait gagné, directement, une vérité supplémentaire, et la perte est évidente. Dans le deuxième cas, l'idée est fausse. Dans ce cas, l'humanité perd une occasion de fourbir ses armes intellectuelles contre l'erreur, et de réaffirmer ses convictions avec acuité et pertinence, réactualisant les dogmes en « vérités vivantes ». Enfin, dans le troisième cas de figure, l'idée est en partie vraie et en partie fausse. Dans ce cas, l'humanité aurait pu exercer son intelligence pour séparer le bon grain de l'ivraie, tout en profitant des bienfaits des deux cas précédents, par l'acquisition d'un élément de vérité supplémentaire, et par le renforcement dialogique de ses propres éléments de vérité contre les éléments d'erreur.

Ainsi, *dans tous les cas* pour John Stuart Mill, l'expression d'une opinion ou d'une idée est bénéfique pour la société entière, soit qu'elle augmente sa quantité de vérité, soit qu'elle

570 *Id.*, pp.108-109.

571 Car elle inhibe la pensée dissidente *avant* sa publication, ne créant donc pas de martyrs.

572 L'expression est présente dans *id.*, p.85 :

« Mais ce qu'il y a de particulièrement néfaste à imposer le silence à l'expression d'une opinion, c'est que cela revient à voler l'humanité : tant la postérité que la génération présente [...]. Si l'opinion est juste, on les prive de l'occasion d'échanger l'erreur pour la vérité ; si elle est fausse, ils perdent un bénéfice presque aussi considérable : une perception plus claire et une impression plus vive que produit la confrontation avec l'erreur. »

573 La perte est plus significative dans l'âge démocratique et moderne, dit Mill, parce qu'elle est plus irrémédiable : du temps de l'Inquisition, les hérétiques s'exprimaient avant d'être éliminés, et les siècles suivants pouvaient ressusciter la pensée regrettée des martyrs ; dans l'âge moderne, les opinions ne sont *jamais* exprimées au grand jour, la dissidence se réduit elle-même au silence.

574 *Id.*, p.110.

permette la réaffirmation d'une vérité plus ancienne et empêche la sédimentation stérilisante des « dogmes morts ». La seule pente néfaste est celle de l'inhibition de la pensée :

« Il est impossible d'être un grand penseur sans reconnaître que son premier devoir est de suivre son intelligence, quelle que soit la conclusion à laquelle elle peut mener. La vérité bénéficie encore plus des erreurs d'un homme qui, après les études et la préparation nécessaires, pense par lui-même, que des opinions vraies de ceux qui les détiennent uniquement parce qu'ils s'interdisent de penser. »⁵⁷⁵

Après ces considérations épistémologiques et méthodiques, développons à présent l'un des corollaires de l'argumentation de Mill en faveur de la liberté de publication de quelque idée que soit : le non-conformisme de principe et la défense de la liberté de choisir son « genre de vie ». Mill apparaît en effet profondément libéral dans sa défense principielle du pluralisme, des mœurs et des idées.

I.3.2.3 La défense du pluralisme au service de l'individualité

Mill reprend donc à son compte le pressentiment toquevillien selon lequel dans les temps démocratiques

« on ne rencontre guère d'hommes très savants ni de populations très ignorantes. Le génie devient plus rare et les lumières plus communes »⁵⁷⁶

et il s'emploie à montrer en quoi la culture de l'individualité, en tant que condition d'émergence de génie possible, constitue une condition du progrès humain, non seulement pour la société entière, mais encore pour chaque individu pris isolément. Tel qu'il le formule lui-même, le constat du nivellement des individus dans la société de son temps est accablant :

« La tendance générale dans le monde est d'accorder la place dominante à la médiocrité »⁵⁷⁷.

Cette médiocrité, selon lui, se décline en négatif sur deux registres : l'excellence et l'originalité. Les compétences et les connaissances s'égalisent autour d'une norme qui dépend en grande partie du caractère utilitaire de l'éducation divulguée et du matérialisme généralisé⁵⁷⁸. Par ailleurs, les caractères et les modes de vie sont rendus de plus en plus

⁵⁷⁵ *Op. cit.*, p.111.

⁵⁷⁶ **TOCQUEVILLE (1840)**, *op. cit.*, quatrième partie, chap. VIII « Vue générale du sujet », p.400.

⁵⁷⁷ **MILL (1859)**, *op. cit.*, p.162.

⁵⁷⁸ Nous y revenons en fin de Chapitre : voir I.4.3.2.

semblables sous l'influence de l'opinion. C'est ce second point qui est le plus préoccupant, car l'originalité englobe l'excellence, en ce qu'elle est le moteur du processus cognitif permettant de faire advenir des figures éminentes dans les lettres, les sciences ou les arts. Pour Mill, c'est à la faveur d'un caractère original, passionné, fougueux, « hardi », qu'un homme peut soumettre à la masse, malgré le poids de la coutume et des idées reçues, des idées novatrices et ainsi alimenter la dynamique du progrès. L'originalité est donc la marque distinctive de « l'individualité » telle qu'il l'entend, c'est-à-dire non pas neutre⁵⁷⁹, mais revêtant un sens mélioratif en soi⁵⁸⁰.

Remarquons malgré cela que Mill ne loue pas ici une attitude qui consisterait à vouloir faire abstraction des fruits de la coutume ou de la tradition. Certes, celles-ci offrent un guide à l'individu, elle est le « terreau » de connaissances, de croyances et de mœurs sur lequel il se construit :

« [...] il serait absurde de prétendre que les hommes doivent vivre comme si on ne connaissait rien dans le monde avant leur naissance, comme si jamais encore l'expérience n'avait montré que certaines façons de vivre étaient préférables à d'autres. »⁵⁸¹

Toutefois l'adhésion à la coutume ne peut être qu'un *moment* dans la vie d'un individu accompli. Mill se réfère ici à la doctrine de Wilhelm von **HUMBOLDT (1792)**, qu'il juge salubre parce qu'elle encourage l'originalité et la pleine jouissance de l'individualité, au rebours du conformisme et de l'obéissance aveugle aux coutumes⁵⁸². L'originalité ne réside pas tant dans la différence de *résultat* entre sa vie et celle d'autrui, que dans la différence de *démarche* : la coutume, de même qu'elle peut encourager la perpétuation d'une pratique universelle, peut aussi faire hériter une pratique idiosyncratique « originale », si l'on naît dans une famille d'originaux ou simplement si les mœurs présentes dans un domaine sont déjà satisfaisantes. Pour autant, celui qui naît dans une famille d'« originaux » n'est pas original. Est vraiment original l'individu qui, grâce à une grande ouverture d'esprit et à sa hardiesse, grâce à la pleine assomption de son individualité, peut « éprouver la valeur des différents genres de vie » et choisir le genre qui lui sied et lui agréé en raison, sans obéir à un déterminisme :

579 Comme le « caractère », le « tempérament » ou la « disposition » : voir aussi I.2.3.3.

580 Voir I.1.1.1. et I.1.4.1.

581 *Op. cit.*, p.149.

582 *Id.*, pp.147-148.

« Il se peut que se conformer à la coutume uniquement en tant que telle n'entretienne ni ne développe aucune des qualités qui sont l'attribut distinctif d'un être humain. »⁵⁸³

A contrario, il se peut également qu'un individu exerce « l'attribut distinctif d'un être humain », à savoir l'esprit critique, tout en suivant *in fine* l'apparence de la coutume. Ainsi, il apparaît que la coutume a chez Mill un statut original, puisqu'il n'en fait ni un « obstacle épistémologique » insurmontable⁵⁸⁴, ni une instance nécessairement despotique, non plus qu'une limite au développement de l'individualité. Elle est bien plutôt son support et sa matière première, la substance dont l'individu se nourrit et qui est appelée à être *dépassée*, selon le schéma formalisé par Hegel, pour lui permettre d'aller de l'avant. La hardiesse est donc une qualité constitutive de l'originalité, mais on soulignera qu'elle ne peut suffire et qu'elle doit être alliée à des facultés développées de discernement et de raisonnement, permettant à l'individu de se situer par rapport à la coutume et de n'en retenir que ce qu'il peut s'approprier en raison, au profit d'un genre de vie éprouvé et choisi. Peu importe que finalement, la synthèse se rapproche de la thèse, et que le genre de vie finalement adopté soit conforme ou non à la coutume : l'essentiel est que l'individu puisse expliquer son choix et conserver une distance critique à son égard. C'est donc le processus d'appropriation, ou de contestation dialectique du mode de vie qui fait la valeur de l'esprit original (et idéalement, de tout esprit humain) pour Mill.

Par ailleurs, une autre qualité comprise dans l'originalité, qui se rapproche de la hardiesse mais décrit une caractéristique plus intime et potentiellement plus universelle, est la « passion »⁵⁸⁵. Sous sa plume, cette dernière correspond à l'impétuosité naturelle qui habite tous les individus, mais que la coutume tend à museler, à alanguir. Les sociétés modernes, en particulier, tendent à étouffer ou à amoindrir les passions des hommes pour adoucir leurs mœurs. Selon John Stuart Mill, celles-ci ne sont pourtant pas à annihiler, mais – encore une fois, grâce à l'exercice de la raison et grâce à des processus éducatifs et culturels judicieux –, à mettre au service du progrès de tous :

« C'est en cultivant ces deux tendances [la passion et la maîtrise de soi] que la société fait son devoir et protège ses intérêts, et non en rejetant l'étoffe qui fait les héros, parce qu'[alors] elle n'en fabrique justement pas. »⁵⁸⁶

583 *Id.*, p.149.

584 Selon l'expression de Gaston Bachelard.

585 Celle-ci n'est pas condamnée par Mill comme elle pouvait l'être au XVIIe siècle en tant qu'antagoniste de la raison. L'auteur se place bien plutôt dans le sillage de la réhabilitation « des » passions, puis partant de « la » passion, par les empiristes du XVIIIe puis les romantiques du XIXe siècle.

586 *Op. cit.*, p.152.

À la lecture de ces propos, on reconnaît bien le lien du libéralisme de Mill avec le romantisme : il existe pour le philosophe, dans le *cœur* de chacun, une force puissante et authentique, partie intégrante de la perfection humaine, qui doit être reconnue voire exaltée :

« *Désirs et impulsions font partie de la perfection de l'être humain [...].* »⁵⁸⁷

L'individualité, en ce sens, est *la liberté en acte*, à savoir la liberté d'*être soi* (dans l'ordre intellectuel, intime et moral, selon l'idéal d'authenticité exalté par les romantiques) et d'*agir à sa guise*, dans le sens de ses impulsions (dans l'ordre pratique, les deux ordres coexistant toujours chez Mill comme chez Tocqueville, selon le principe d'autonomie individuelle maximale du libéralisme). Toutefois, la foi sincère de Mill dans la raison humaine tempère son romantisme et sert sa politique libérale. Il ne s'agit pas chez lui d'un individualisme esthétique, encore moins d'un dandysme encourageant l'exaltation du « moi » pour lui-même, sans égard à l'ordre social⁵⁸⁸. Son libéralisme, tout centré qu'il soit sur l'épanouissement de l'individu, n'est donc ni un subjectivisme ni un irrationalisme :

« *La spontanéité doit donc pouvoir s'exprimer, mais elle n'est pas l'horizon* »⁵⁸⁹

L'individualisme libéral millien est donc borné par sa conscience utilitariste de l'impact de l'individu sur le collectif, à l'inverse, par exemple, d'une position anarchiste ou libertarienne plus contemporaine qui encouragerait inconditionnellement l'individu à « faire ce qu'il veut ». Mill, à chaque instant, tient pour certain que la diversité des modes de vie n'est défendable, par le bonheur et la marge de manœuvre individuels qu'elle garantit, qu'en tant que des individus heureux forment une société plus harmonieuse et qu'une société dynamique est davantage susceptible d'améliorations qu'une société « stagnante ». ⁵⁹⁰En outre, il n'est pas non plus un passéisme ou un traditionalisme, attaché à un âge héroïque ou aristocratique que Mill (à l'instar de Tocqueville) sait perdu, puisque la place de la coutume y est principalement relativisée.

Ainsi, la défense de la liberté à laquelle se livre John Stuart Mill témoigne d'une vigilance politique ancrée dans une conception antiquisante de la raison et dans une conception utilitariste des engrenages sociaux, et qui s'appuie sur une connaissance approfondie de l'âme humaine, des observations empiriques⁵⁹¹ et des inspirations romantiques

587 *Id.*, p.151.

588 Qui n'est pas conçu chez lui comme crépusculaire, « fin de siècle » ou digne de révolte, mais comme aurore d'un nouvel ordre à perfectionner.

589 *Ibid.*

590 L'idéal de « vie bonne » assigné à l'ensemble du processus demeurant tout de même assez défini, comme en rend compte notre Partie III dévolue à l'« utopie » millienne.

591 N'oublions pas que le *Système de Logique* inscrit Mill dans la tradition des théories de l'esprit humain et parmi les précurseurs de la psychologie moderne.

afin de mettre en garde ses contemporains contre les périls pesant sur des démocraties qui ne seraient que *juridiquement* libérales. Il s'agit donc pour lui de ne pas laisser la liberté individuelle, nouvellement exaltée, être dégradée en indépendance superficielle, dans une soumission réciproque à la *doxa* qui s'avérerait aussi préjudiciable, voire plus dangereuse encore, que l'ancienne soumission aux autorités dogmatiques. Son libéralisme est donc attaché à une liberté substantielle, au sens propre de « douée de substance » : c'est une *autonomie*, ayant des conséquences comme des prérequis.

C'est dans cette perspective qu'il se fait l'avocat du gouvernement représentatif – *exercice de, et entraînement à, l'autonomie politique* – et d'une éducation qui soit avant tout une éducation à l'autonomie du jugement. C'est ce qu'il convient d'étudier dans les deux sections qui suivent.

I.3.3 Conséquence politique de la défense du pluralisme : pour le gouvernement représentatif

Reprenant la discussion du « meilleur régime » inaugurée par les penseurs antiques et poursuivie jusqu'à lui, et réfléchissant au mode de gouvernement le plus propice à favoriser le pluralisme qu'il promeut pour les raisons que nous venons d'étudier, Mill se fait l'avocat du gouvernement représentatif dans un ouvrage tardif, *Considerations on representative government* (MILL (1861A)). Nous allons voir comment son libéralisme, par son attachement même à la liberté politique des individus et de la société dans son ensemble, à la fois encourage cette forme de gouvernement comme seule barrière à la tyrannie, et pose des limites strictes à ce qui peut être trop rapidement assimilé à de la « démocratie ».

Nota : Nous ne traiterons dans la présente section que des convictions et des mesures qui affilient l'auteur, sur ce point, à la tradition libérale telle que nous en avons résumé les différentes lignes de force en introduction de ce Chapitre (I.3.1.), et plus précisément aux libéraux de son époque. Pour une étude plus précise des modalités concrètes et des significations spécifiquement attribuées par Mill au gouvernement représentatif dans le détail des institutions qu'il défend, voir le Chapitre qui y est consacré dans notre Partie III au titre des conditions structurelles de son « utopie » (III.3.).

I.3.3.1 Un credo libéral : le gouvernement représentatif comme « meilleur régime »

Rappelons la conviction de Mill citée plus haut dans cette Partie:

« Notre seule chance [d'action] est de nous affirmer comme Libéraux, porteurs de l'idée Démocratique, et non comme Conservateurs, pourfendeurs de celle-ci. »⁵⁹²

Cette conviction, ici traduite dans une injonction de stratégie politique au sujet du « plan Hare »⁵⁹³, ne relève pas seulement de la communication politique : elle dénote une affinité de fond entre le courant libéral et les institutions de la démocratie nouvelle. En 1860, date de ces propos, les Libéraux sont alors ceux qui vont dans le sens du mouvement démocratique, pas ceux qui s'illustrent comme ses principaux critiques. Cela peut sembler paradoxal au vu de la distinction précédemment établie entre libéraux et démocrates⁵⁹⁴ ; mais ce qu'il convient de bien garder à l'esprit, c'est le fait que Mill pense *sincèrement* que la démocratie porte autant de promesses d'émancipation que de menaces de conformisme, et qu'il demeure toujours persuadé de la capacité du libéralisme à dompter, et à utiliser à ses fins – et ce, en tant que véritable opportunité – ce « fait providentiel »⁵⁹⁵.

La démocratie avance : elle ne peut être contrée (et les tentatives de retour en arrière, en plus d'être voués à l'échec, sont facteurs de davantage de méfaits que de résultats bénéfiques) ; en revanche, elle peut être orientée, utilisée et finalement améliorer par le libéralisme et au service de ce dernier. C'est donc au Libéraux de défendre la démocratie, s'ils entendent l'influencer. Et toute l'entreprise de l'auteur dans les *Considérations sur le gouvernement représentatif*, en 1861, est d'asseoir l'idée que cette défense de la démocratie par le libéralisme n'est pas contre-nature, dans la mesure où la pensée libérale est *essentiellement* favorable au système représentatif et que la démocratie – au sens radical de gouvernement du peuple, par des institutions populaires et par le suffrage universel que défendent les socialistes démocrates et les Radicaux par exemple – ne constitue qu'un stade de développement ultérieur, et même potentiellement idéal, de ce dernier.

La distinction à opérer pour bien comprendre le positionnement de Mill est donc celle du gouvernement représentatif et de la démocratie proprement dite, ainsi que des modalités du développement historique de l'un en l'autre que l'auteur appelle de ses vœux.

592 Voir le début de I.1.2.

593 Projet de réforme institutionnelle dont nous traitons en détail en III.3.2., en particulier en III.3.2.3.

594 Voir *supra*, I.3.1.3., ou *infra*, II.1.3.

595 Il écrit dans le premier *Essai sur Tocqueville et la société américaine* (1835, in **MILL (1840)**, p.53) :

« [...] le but universel devrait être de préparer la voie à la démocratie de telle façon que, lorsqu'elle se présentera, ce soit sous une forme avantageuse [...] »

I.3.3.2 Un gouvernement pour l'ensemble du peuple...

Mill opère une défense libérale du gouvernement représentatif en tant qu'il postule que la représentation est le seul régime compatible avec la liberté : à individus libres, gouvernement libre. L'avantage premier du système représentatif est en effet la mise en place institutionnelle de « garde-fous » contre les abus de pouvoir. Ne serait-ce que par cette garantie contre l'arbitraire et le despotisme, il y a quasi-identité entre le gouvernement représentatif et le bon gouvernement :

« Les raisons présidant à l'instauration d'un gouvernement représentatif et les raisons présidant à l'instauration d'un gouvernement tout court sont, dans une très large mesure, identiques. »⁵⁹⁶

La première de ces raisons – et c'est là une « vérité fondamentale », écrit Mill – est donc de protéger le faible contre le fort, quel qu'il soit. Conformément à la théorie contractualiste moderne, l'État doit être un instrument d'ordre à l'encontre de l'oppression, par l'égalité soumission à l'autorité impersonnelle de la loi⁵⁹⁷. Le gouvernement représentatif, plus que tout autre, assure cette impersonnalité en même temps que la congruence de l'esprit de la loi à l'esprit de la société, par sa prise en compte d'une certaine volonté populaire dans son travail législateur et exécutif.

En effet, si l'on tient pour acquis, comme le fait Mill, que les gouvernants et les gouvernés ont, par leur position même, des intérêts divergents⁵⁹⁸, il faut donc que le système de gouvernement comporte intrinsèquement le principe de sa propre limitation. Outre la séparation des pouvoirs (dans la tradition libérale de Montesquieu) et des mécanismes de contre-pouvoirs, l'un des principaux éléments de limitation consiste dans le principe de *responsabilité* des gouvernants devant les gouvernés. Ainsi, même si les gouvernés n'exercent pas directement le pouvoir, les institutions leur garantissent un certain contrôle, un certain droit de regard *a priori* et une possibilité de sanction *a posteriori* sur le pouvoir qu'ils subissent, permettant ainsi de résorber l'hétérogénéité des intérêts :

« Toutes les institutions populaires visent à une identité des intérêts plus complète. Je dis plus complète, car (c'est important de le remarquer) elles ne

⁵⁹⁶ In le compte-rendu de l'ouvrage de Bailey paru dans *The Westminster Review, Rationale of Representation*. Voir CW:18, I, p.19 :

« The reasons for having a representative government, and the reasons for having a government at all, are, to a very considerable extent, identical. »

⁵⁹⁷ Voir I.3.1.1.

⁵⁹⁸ Mill ne croit pas à la spontanéité d'une harmonisation des intérêts dans ce domaine, et il adhère de surcroît à l'idée d'un caractère intrinsèquement corrupteur du pouvoir. Voir aussi II.2.1.4.

pourra jamais être parfaitement complète. [...] Quand la responsabilité est parfaite, les intérêts des dirigeants s'approchent toujours plus des intérêts du peuple, à mesure que celui-ci est éclairé. »⁵⁹⁹

Dans la mesure où, cependant, le processus d'éducation du peuple est (rappelons-le) asymptotique et qu'il existera toujours des inégalités de jugement et de compétence rendant impossible la participation directe de la masse des citoyens modernes au pouvoir en tant que tel – empêchant ainsi l'advenue d'une parfaite « démocratie », qui serait fondée sur un principe de « coopération organisée »⁶⁰⁰ –, les fonctions de gouvernement doivent nécessairement revenir à un corps restreint et choisi pour sa compétence⁶⁰¹ :

« La seule autre condition essentielle à un bon gouvernement est la suivante : que ce soit le gouvernement d'un corps sélectionné, non du peuple collectivement ; que les questions politiques ne soient pas décidées par un appel, direct ou indirect, au jugement ou à la volonté d'une masse inculte, qu'il s'agisse de gentilshommes ou des classes inférieures, mais par les opinions forgées par la délibération d'un relativement petit nombre, spécialement éduqué pour cette tâche. C'est là un élément de bon gouvernement qui a existé, à un degré plus ou moins élevé, dans certaines aristocraties, mais malheureusement pas dans la nôtre. »⁶⁰²

Toutefois, pour compenser le caractère aristocratique potentiellement oligarchique de cet impératif de compétence, il convient que les représentants ou les gouvernants ne se considèrent pas comme un corps distinct du reste de la société (doté des fameux « intérêts sinistres »), mais qu'ils se sentent en harmonie avec l'intérêt général qu'ils doivent poursuivre :

599 *Id.*, p.22 :

« All popular institutions are means towards rendering the identity of interest more complete. We say more complete, because (and this it is important to remark) perfectly complete it can never be. [...] When the accountability is perfect, the interest of rulers approximates more and more to identity with that of the people, in proportion as the people are more enlightened. »

600 *Ibid.* Cet idéal égalitaire, optimiste quant à l'égalité répartition des facultés dans l'humanité, est davantage celui d'un certain socialisme utopique (autogestion) comme autoritaire (égalitarisme étatique) que celui des libéraux : voir I.2.

601 Voir aussi III.3.3.

602 *Id.*, pp.22-23 :

« [...] the only other condition essential to good government—is this: That it be government by a select body, not by the people collectively: That political questions be not decided by an appeal, either direct or indirect, to the judgment or will of an uninstructed mass, whether of gentlemen or of clowns; but by the deliberately-formed opinions of a comparatively few, specially educated for the task. This is an element of good government which has existed, in a greater or less degree, in some aristocracies, though unhappily not in our own »

« En choisissant les membres de la législature souveraine par l'élection, en les renvoyant au jugement de leurs administrés à des intervalles courts, et en comptant les votes en secret, nous agissons en faveur de l'identité de leurs intérêts avec ceux des électeurs. »⁶⁰³

Un problème supplémentaire survient alors s'il s'avère que les électeurs n'ont pas, eux-mêmes, les mêmes intérêts que l'ensemble du peuple. Comment éviter cette dégénérescence, remplaçant « l'oligarchie des sénateurs » par une « oligarchie des électeurs » ? À terme – c'est-à-dire au terme du processus de « diffusion des lumières » qu'il ne cesse de théoriser⁶⁰⁴ –, Mill semble donc juger indispensable que le droit de vote soit étendu à l'ensemble de la population. C'est en effet la logique même de la représentation qui, si elle entend effectivement représenter avec justice la population dans sa généralité⁶⁰⁵ et approximer une volonté certes majoritaire et non générale, mais non biaisée par une sélection supplémentaire, dicte une telle extension du suffrage :

« Non seulement il faut faire en sorte que les intérêts des représentants soient rendus, autant que possible, congruents avec ceux des électeurs, mais il faut que les intérêts des électeurs soient rendus congruents avec ceux de l'ensemble de la population. [...] Si l'on suit ce principe jusqu'au bout, sans la limitation de quelque autre principe, nous concevons que cela mène au suffrage universel. [...] En effet, aussi longtemps que quelqu'un capable de volonté autonome est exclu du droit de vote, nous ne pouvons penser que nous sommes prémunis contre les méfaits d'un mauvais gouvernement, en tant qu'ils sont susceptibles de naître d'une divergence d'intérêts entre le corps des dirigeants et le reste de la communauté. »⁶⁰⁶

603 *Ibid.* :

« By making the members of the sovereign legislature elective, by sending them back to their constituents at short intervals, and by taking the votes in secret, we provide for the identity of their interest with that of the electors. »

604 Voir les sections dévolues à l'éducation dans les trois premiers chapitres : I.1.4., I.2.4. et 1.3.4., ainsi que III.2.

605 On verra plus loin comment elle peut aussi la représenter dans sa diversité : voir III.3.2.

606 *Id.*, p.30 :

« Not only must the interest of the representatives be made, so far as possible, coincident with that of the electors, but the interest of the electors must be made coincident with the interest of the whole people. [...] If this principle were to be followed out, without limitation from any other principle, it would, we conceive, lead to universal suffrage. [...] So long, therefore, as any person capable of an independent will is excluded from the elective franchise, we cannot think that the evils of misgovernment, in so far as liable to arise from a diversity of interest between the ruling body and the community, are entirely guarded against. »

De fait, toute limitation du vote semble limiter la diversité qui permettrait de contrebalancer les défenses unilatérales d'intérêts particuliers ou communautaires, créant de petites « oligarchies » ; la diversité maximale et sa condition, l'*extension* maximale du droit de vote, semblent donc être le moyen sinon de réduire à néant, du moins de contrecarrer les effets de choix électifs partiels.

De surcroît, on peut espérer par là limiter également le danger de l'autre écueil qui guette la démocratie représentative, à savoir la sédimentation d'une opinion majoritaire qui serait trop unanime et trop oppressante car trop homogène, dans la lignée de l'inquiétude toquevillienne quant à la « tyrannie de la majorité » que forme la *doxa* des classes moyennes. Comme le rappelle la préface de *De la liberté* :

« Fait largement reconnu comme constitutif de l'âge moderne, le « règne de l'opinion publique » est alors l'objet d'une double critique. Sur le mode mineur lorsque s'ébauche le thème du conformisme majoritaire, l'idée de l'opinion commune comme produit d'une réification des opinions en débat, et vecteur d'une oppression contre l'autonomie de pensée des individus. Mais aussi sur un mode plus dramatique, si l'on admet qu'au pire le public réduit au silence est le terreau favorable à la manipulation de la référence à la volonté du peuple par une minorité active. »⁶⁰⁷

Dans cette perspective, l'extension du droit de vote peut aussi être une mesure d'inclusion – donc de possible représentation – des minorités, même si celles-ci, dans le cadre d'un scrutin strictement majoritaire, restent inévitablement réduites au silence.⁶⁰⁸ On voit bien par là, ainsi que par la concession « sans la limitation de quelque autre principe » dans la citation précédente, que Mill ouvre la porte à une limitation temporaire du suffrage, ou à son aménagement spécial en faveur des idées les plus originales. Il n'en reste par moins que dans la théorie, le suffrage universel reste l'*horizon logique* de la représentation⁶⁰⁹.

Par cette ambivalence qui est avant tout une temporisation et une exhortation à l'éducation populaire, Mill se pose donc de plain pied en libéral non seulement puisqu'il adhère à la tradition libérale de la limitation institutionnelle de la souveraineté, mais encore puisque, tout en défendant les principes du gouvernement représentatif, il n'est pas immédiatement ou *radicalement* démocrate et impose à la démocratie l'exigence préalable de

607 *De la liberté, op. cit.*, préface, p.29.

608 D'où la défense millienne d'un mode de scrutin plus complexe qui permettrait la représentation des minorités : voir notre Partie III et sa défense du subtil « plan Hare ». Ce problème, dans les principales démocraties occidentales, conserve toute son actualité. En tout cas, le suffrage universel permet de ne pas créer *de fait* une minorité : celle des non-votants.

609 Mill a la particularité de défendre un suffrage universel... mais inégalitaire : voir III.3.2. et III.3.3.2.

la qualification⁶¹⁰. Il écrit d'ailleurs dans le chapitre « *On the probable futurity of the labouring class* » des *Principes* que

« Bien que l'accession trop précoce aux droits civiques par la classe la moins éduquée soit probablement davantage un facteur de retard plutôt que de progrès dans l'amélioration de sa condition, il ne fait aucun doute que cette dernière est grandement stimulée par ses efforts même pour les gagner. »⁶¹¹

Ainsi, non seulement tout vient à point à qui sait attendre, mais l'attente elle-même, ou plutôt l'organisation militante au service de la revendication des droits civiques, par l'effort d'information et de discipline qu'elle engendre, est en soi une éducation à la citoyenneté qui mérite d'être vécue et doit précéder son octroi.

I.3.3.3 ... mais non par l'ensemble du peuple

Insistons à présent sur le fait que Mill, comme les autres libéraux de son temps, tient pour acquise la différence fondamentale qui existe et doit perdurer entre représentants et représentés, contre tout principe d'indifférenciation ou tout populisme égalitariste. Comme l'a souligné Bernard **MANIN (1995)** quant au paradoxe de l'élection, le libéralisme s'oppose à la confusion entre gouvernés et gouvernants, délégation et représentation. Autrement dit, la représentation porte en elle un principe élitiste : ceux qui représentent le peuple ne doivent pas en être directement issus, ils doivent le surplomber (notamment par les connaissances et l'éducation) et ils doivent être reconnus et « distingués » pour ces qualités. Mill écrira à Tocqueville en 1835 :

« Je regarde avec vous la distinction entre délégation et représentation comme capitale. Ce n'est pas d'aujourd'hui que je tâche de la mettre en avant. Déjà en 1830 j'ai vivement soutenu dans l'Examiner la même opinion⁶¹² ; et en 1832, époque où l'on discutait beaucoup ici le mandat impératif, M. Fonblanque eut

610 Deux traits que nous avons identifiés comme distinctifs du libéralisme : voir I.3.1. et *infra*, II.1.3.

611 *Op. cit.*, p.764 :

« Although the too early attainment of political franchises by the least educated class might retard, instead of promoting, their improvement, there can be little doubt that it has been greatly stimulated by the attempt to acquire them. »

612 On lit en effet dans *The Examiner* du 10 octobre 1830, n°IV, pp.642-644, « *Prospects of France* », p.642 :

« L'idée exacte d'un gouvernement représentatif est sans aucun doute celle où le député doit légiférer selon l'usage optimal de son propre jugement, et non selon les instructions de ses électeurs, ni même selon l'opinion générale de la communauté ».

(« The true idea of a representative government is undoubtedly this, that the deputy is to legislate according to the best of his own judgment, and not according to the instructions of his constituents, or even to the opinion of the whole community »)

assez de patriotisme pour imprimer dans un journal deux longs articles de moi, qui offensèrent beaucoup le public radical et lui fit perdre plusieurs de ses abonnés⁶¹³. Mon père, qui au reste est beaucoup plus démocrate que moi, partage très décidément la même opinion, seulement il pense avec une certitude que je suis loin de partager au même degré, que le peuple confondra rarement cette distinction. »⁶¹⁴

Dans cette perspective, le peuple n'est souverain que dans sa faculté de choisir ses représentants, c'est-à-dire *ceux qui exerceront la souveraineté à sa place, et en son nom*, mais sans mandat impératif ni compte intellectuel à lui rendre. L'idée libérale de la représentation obéit donc fondamentalement à un principe élitiste – quoique d'un élitisme ouvert – qui correspond parfaitement à l'idée exigeante que Mill se fait du rôle d'entraînement mais aussi d'obéissance au devoir moral des individualités éminentes⁶¹⁵ :

« Le peuple doit être le maître, mais un maître qui doit employer des serviteurs plus habiles que lui : comme un ministre lorsqu'il emploie un général ou comme ce général lorsqu'il emploie un chirurgien militaire. [...] »

L'intérêt du peuple est de choisir pour ses gouvernants les êtres les plus instruits et les plus capables qu'il se puisse trouver, et, l'ayant fait, de leur permettre d'exercer leur instruction et leur capacité librement pour le bien du peuple avec le moins de contrôle possible – aussi longtemps que c'est le bien du peuple et non quelque fin privée qu'ils poursuivent. »⁶¹⁶

Le principe démocratique dans son acception libérale est donc de part et d'autre un principe de *distinction*, n'entraînant une nécessité d'éduquer le peuple que pour lui permettre

613 *The Examiner* du 1^{er} juillet 1832, pp.417-18 et du 15 juillet 1832, pp.449-451, « Pledges ». On y lit (*op. cit.* p.417 (nous soulignons)) :

« L'idée exacte de la représentation populaire n'est pas que le peuple gouverne lui-même, mais qu'il choisit ses gouvernants. Dans un bon gouvernement les questions d'intérêt général ne sont pas soumises au suffrage du peuple lui-même, mais à ceux des personnes les plus éclairées que le peuple a pu trouver. La souveraineté du peuple est essentiellement une souveraineté déléguée. »

(« The true idea of popular representation is not that the people govern in their own persons, but that they choose their governors. In a good government public questions are not referred to the suffrages of the people themselves, but to those of the most judicious person whom the people can find. The sovereignty of the people is essentially a delegated sovereignty. »)

614 Lettre de John Stuart Mill à Tocqueville du 11 décembre 1835.

615 Alan Kahan a parlé à ce propos de « libéralisme aristocratique ». L'expression est également employée par Patrick Thierry, préfacier de la version française des *Essais sur Tocqueville et la société américaine (MILL (1840))*. Toutefois nous essayons ici plutôt de montrer que le libéralisme est *en lui-même*, dans une certaine mesure, « aristocratique » : il ne s'agit donc pas véritablement à nos yeux d'un courant distinct, plutôt la radicalisation – diverse en elle-même – d'une tendance présente dans tous les courants libéraux.

616 *MILL (1840)*, *op. cit.*, p.77.

de choisir le plus judicieusement possible ses gouvernants, et d'échapper à l'écueil de la démagogie, de la malhonnêteté ou de l'incompétence⁶¹⁷. Mais de participation directe, de mandat impératif ou de contrôle immédiat sur les représentants, il n'en est pas question.

Ainsi, de manière assez paradoxale, l'autonomie du peuple passe donc prioritairement par... le libre exercice de leurs prérogatives par les représentants, qui se révèle le meilleur rempart contre la tyrannie. L'idée sous-jacente est qu'un corps varié, divers et libre d'individus aussi éminents que compétents ne saurait être corrompu ou mal conseillé de manière univoque. C'est pourquoi dans la préface à l'édition la plus récente de *De la liberté*, Pierre Bouretz écrit :

« Mill en vient [...] à défendre une conception restrictive de la représentation, selon une ligne de résistance à la démocratie de masse qui vise à préserver l'autonomie des élites. »⁶¹⁸

Cependant, la vision millienne diffère légèrement de la vision libérale « classique » telle qu'exemplifiée par Locke selon Lucien Jaume⁶¹⁹ ou encore selon Philippe Raynaud⁶²⁰. En effet, selon ces théories classiques, au-delà de son évaluation judicieuse de la valeur intrinsèque de ses représentants *ex ante* (au moment du choix électif), le peuple ne peut et ne doit ensuite que faire preuve de *confiance* (*trust*). La métaphore couramment invoquée est celle du patient et de son médecin : le patient a toute latitude dans le choix de son médecin, en fonction de ses critères de jugement et des indices qui lui permettent de lui abandonner, ou non, sa confiance ; mais une fois le médecin choisi, le patient incompetent n'a pas à contester son diagnostic ou son ordonnance : l'obéissance confiante est de mise. En cas de défiance ou de trahison, la responsabilité du médecin – ou, en l'occurrence, du gouvernant – ne saura être sanctionnée, au mieux, que par un changement aux échéances électorales suivantes.

Cette vision est opposée à la vision utilitariste qu'exprimait déjà James Mill dans son *Essay on Government* et qui sera reprise par John Stuart, pour qui la confiance ne doit pas intervenir, mais doit être remplacée par un *contrôle* constant rendu possible par les institutions elles-mêmes. On retrouve là encore le souci millien des « garde-fous » : la liberté, à chaque instant et à chaque échelle, est un apanage précieux qu'il faut protéger de toute dérive possible. Or, rien ne permet de postuler l'identité d'intérêts des gouvernants et des gouvernés, du peuple et ses représentants – bien au contraire. Et quand bien même celle-ci existerait (on

617 Voir III.3.2. et surtout III.3.3.

618 *Op. cit.*, p.26.

619 Voir notamment [JAUME \(2009\)](#), *op. cit.*, chap. IV et chap. VI.

620 In CHÂTELET François, DUHAMEL Olivier et PISIER Évelyne (dir.) (2001), *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, PUF, Quadrige, article « Locke », pp.637-649.

verra qu'il peut être envisageable de la faire advenir, ou de l'encourager, mais en aucun cas de la garantir à l'origine), rien ne prouve non plus qu'elle perdurerait sans des incitations et des empêchements. Tocqueville, tel qu'il l'écrit à Mill, partage cet avis nuancé :

« *Il s'agit moins pour les amis de la Démocratie de trouver les moyens de faire gouverner le peuple, que de faire choisir au peuple les plus capables de gouverner et de lui donner sur ceux-là un empire assez grand pour qu'il puisse diriger l'ensemble de leur conduite et non le détail des actes ni les moyens d'exécution.* » ⁶²¹

Nous verrons en détail, en Partie III, quels sont les mécanismes institutionnels envisagés par Mill pour permettre l'accession au pouvoir de personnes qui représentent véritablement le peuple dans sa diversité sans lui être pour autant confondues, et pour les prémunir de tout abus de pouvoir sans pour autant lier les mains des représentants et les asservir à une opinion populaire susceptible d'errer ou de changer continuellement⁶²². Pour l'instant, il convient de souligner à quel point cette théorie de la représentation rend indispensable, en même temps qu'elle la complète, une théorie de l'éducation posant les fondements de ce qui rend le peuple conscient de ses intérêts et à même de choisir les « bons » représentants.

Liberté de pensée, d'expression et d'initiative, voilà donc ce que doit garantir le *régime* ou le *gouvernement* libéral ; originalité du caractère et de la « tournure d'esprit », attachement sincère à la puissance de la raison et quête de la vérité au rebours de tout penchant spontané pour les « dogmes morts », voilà ce que doit encourager *l'éducation* libérale, destinée à contrer les effets sociaux « naturels » de la démocratie que sont le nivellement et le conformisme. En ce sens, nous allons voir que la théorie de Mill se montre extrêmement soucieuse de prouver qu'à l'inverse de ce que la démocratie semble spontanément mettre en œuvre (comme le suggère l'exemple américain rapporté par Tocqueville), l'autonomie et la liberté des individus *ne peuvent être garanties une fois pour toutes* par des acquis purement politiques ou juridiques : la liberté demeure une tâche constante, illimitée qui requiert une mobilisation de toutes les forces dont les temps modernes sont capables, au sein de la société (avec la lutte pour les droits) comme au sein de chaque individu (par l'émancipation de sa volonté et la maîtrise de son existence sur la base de l'enseignement d'autrui).

621 Lettre de Tocqueville à Mill du 3 octobre 1835 (in *Correspondance Anglaise, op. cit.*, pp.303-304), citée par Bouretz, préface de *De la liberté, op. cit.*, p.27 (nous soulignons).

622 Voir III.3.

I.3.4 Aspects libéraux de la doctrine millienne de l'éducation : l'éducation à l'autonomie entre « éducation libérale » et libéralisme de l'éducation

Dans un système démocratisé où le peuple se gouverne par ses représentants, où les citoyens font les lois par le truchement de personnes certes distinguées *de* la masse, mais distinguées *par* elle, où les mœurs majoritaires tendent à orienter la société, où l'égalisation des conditions instaure une société de travailleurs dans laquelle une classe oisive ne peut plus se consacrer entièrement à l'étude et à la culture de ses « lumières » et où les nouvelles activités jouent contre l'idéal d'instruction désintéressée, dans un tel contexte l'éducation a un rôle prioritaire à jouer pour asseoir le libéralisme contre les excès de l'uniformisation et de l'économicisation sociales. Aux fins de l'éveil d'individus « éclairés », capables d'originalité, d'esprit critique mais également de participation judicieuse au pouvoir politique, l'éducation que prône Mill se veut donc intrinsèquement *émancipatrice* puisqu'elle doit prioritairement apprendre à *penser par soi-même*. Dans la ligne de la tradition socratique, elle se donne comme fin l'autonomie du jugement, d'où découle l'autonomie plus politique de la personne, tout en reconnaissant le passage nécessaire par une phase d'hétéronomie considérée comme « les études et la préparation nécessaires ».

Sous ce double aspect, la conception millienne des conditions de possibilité de la réflexion se situe donc dans la grande tradition de « l'éducation libérale » et semble opérer à l'avance une synthèse entre ce que seront plus tard les positions des pédagogues et des républicains, entre instruction et éducation, inculcation et émancipation, aux fins d'une *autonomie* véritable, gage de « capacité » généraliste et d'action judicieuse dans la Cité.

I.3.4.1 L'éducation pratique à, et par, la citoyenneté : prérequis et tâche prioritaire d'un système démocratisé

Avant même de considérer en quoi l'éducation des individus en tant que telle permet de renforcer l'excellence dans la démocratie, il convient de considérer en quoi il existe chez Mill une part de l'éducation des citoyens qui ne réside pas dans une institution déterminée mais consiste dans leurs mœurs, leurs habitudes et leurs activités privées, et que les diverses institutions permettent de favoriser.

Le point le plus important selon lui est que l'extension de la citoyenneté requiert une familiarisation avec l'aspect *pratique* de la liberté qui passe au préalable par la fréquentation des questions politiques à travers, notamment, l'investissement local et économique, comme le syndicalisme ou la participation à des associations diverses, et la fréquentation de la presse

comme premier outil d'information populaire. C'est ce que Mill retient prioritairement de ce que Tocqueville a décrit du civisme américain : la presse est ce qui fait « descendre la démocratie dans les masses »⁶²³ et c'est elle qui diffuse les connaissances minimales du fonctionnement politique et de la culture nationale en général. Tocqueville affirme :

« Lorsque les hommes ne sont plus liés entre eux d'une manière solide et permanente, on ne saurait obtenir d'un grand nombre d'agir en commun, à moins de persuader à chacun de ceux dont le concours est nécessaire que son intérêt particulier l'oblige à unir volontairement ses efforts aux efforts de tous les autres.

Cela ne peut se faire habituellement et commodément qu'à l'aide d'un journal ; il n'y a qu'un journal qui puisse venir déposer au même moment dans mille esprits la même pensée. [...]

Les journaux deviennent donc plus nécessaires à mesure que les hommes sont plus égaux et l'individualisme plus à craindre. Ce serait diminuer leur importance que de croire qu'ils ne servent qu'à garantir la liberté ; ils maintiennent la civilisation. »⁶²⁴

Dans « *On the probable futurity of the labouring classes* », Mill fait directement écho à ces propos : il vante la presse comme instrument majeur de perfectionnement social en tant qu'elle met les acteurs en relation, les informe sur les « bonnes pratiques » possibles et ainsi stimule « l'esprit public ». Avec la prise de conscience politique par les classes laborieuses de leur enclassement dans un tout complexe, ainsi que leur meilleure perception des mécanismes économiques et sociaux, on gagne l'espoir d'une action politique plus organisée et plus constructive de leur part, notamment pour améliorer leur sort dans la non-violence :

« Il y a une éducation spontanée qui se répand dans les esprits de la multitude, qui pourrait être grandement accélérée et améliorée par des aides extérieures. L'instruction obtenue par la fréquentation des journaux et des tracts politiques n'est peut-être pas la forme la plus solide d'instruction, mais c'est un immense progrès par rapport à aucune éducation du tout. Ses effets sur une population ont été admirablement exemplifiés pendant la crise cotonnière, quand les tisseurs et les fileurs du Lancashire se sont comportés avec un bon sens et une retenue applaudies à raison, simplement parce qu'ils avaient lu les journaux et avaient

623 Selon l'expression de Maurice Agulhon dans un autre contexte, in *La République au village*, 1979.

624 *Op. cit.*, chap. VI « Du rapport des associations et des journaux », p.144.

ainsi compris les causes de la calamité qui les accablait et savaient qu'elle n'était en rien imputable à leurs employeurs ni au gouvernement. »⁶²⁵

Dans la presse et dans tous les organes diffusant des informations de bonne foi en profitant de – et, réciproquement, en valorisant et en encourageant – l'alphabétisation croissante de la population, réside donc une véritable « école de l'esprit public »⁶²⁶. C'est par eux que les masses font désormais partie intégrante de l'*opinion publique*, couple de mots à prendre en son sens le plus strict. Comprenons que ce partage de l'information et de la lecture les inclut désormais pleinement dans une société à laquelle ils peuvent désormais prendre part en conscience :

« Les institutions promouvant les conférences et la discussion, les délibérations collectives sur les questions d'intérêt collectif, les syndicats, l'agitation politique, tout cela participe à éveiller l'esprit public, à diffuser une kyrielle d'idées parmi les masses et à stimuler la pensée et la réflexion des plus intelligents. [...] les classes laborieuses font désormais partie de l'esprit public ; dans toutes les discussions portant sur l'intérêt général, elles (ou du moins une partie d'entre elles) sont désormais parties prenantes ; tous ceux qui utilisent la presse comme outil de communication sont, le cas échéant, susceptibles de les compter dans leur audience [...]. Avec ces ressources, il ne fait aucun doute qu'elles vont gagner en intelligence, ne serait-ce que spontanément »⁶²⁷

625 CW:3, p.763 :

« [...] there is a spontaneous education going on in the minds of the multitude, which may be greatly accelerated and improved by artificial aids. The instruction obtained from newspapers and political tracts may not be the most solid kind of instruction, but it is an immense improvement upon none at all. What it does for a people, has been admirably exemplified during the cotton crisis, in the case of the Lancashire spinners and weavers, who have acted with the consistent good sense and forbearance so justly applauded, simply because, being readers of newspapers, they understood the causes of the calamity which had befallen them, and knew that it was in no way imputable either to their employers or to the Government. »

626 On retrouve plusieurs fois dans ses écrits l'expression significative « *school of public spirit* ». Mill écrit par ailleurs (*id.*, p.944) que

« [...] cette discussion et cette gestion des intérêts collectifs est la grande école de l'esprit public, et cette noble source de compréhension des affaires publiques, qui sont toujours considérés comme les traits distinctifs des sociétés de pays libres. »

(« [...] this discussion and management of collective interests is the great school of that public spirit, and the great source of that intelligence of public affairs, which are always regarded as the distinctive character of the public of free countries »)

627 *Id.*, pp.764-765 (nous soulignons) :

« The institutions for lectures and discussion, the collective deliberations on questions of common interest, the trades unions, the political agitation, all serve to awaken public spirit, to diffuse variety of ideas among the mass, and to excite thought and reflection in the more intelligent. [...] the working classes are now part of the public ; in all discussions on matters of general interest they, or a portion of them, are now partakers ; all who use the press as an instrument may, if it so happens, have them for an audience [...]. With these resources, it cannot be doubted that they will increase in intelligence, even by their own unaided efforts ; [...] »

Réciproquement, l'extension graduelle de la marge d'action des citoyens, leur responsabilisation diverse est en soi une éducation qui ne peut qu'entretenir le processus global d'amélioration⁶²⁸. Les institutions démocratiques, participatives, décentralisées, une fois rendues possibles par les lumières élémentaires des citoyens modernes, ne peuvent qu'encourager leur développement : il faut à tout prix éviter l'apathie des citoyens, qui les mettrait à la merci des abus de pouvoir, des populismes ou de nouvelles formes d'autoritarisme. Selon Mill, l'élitisme fermé, autrement dit l'accapement des moyens de la connaissance par les seules catégories favorisées ou dirigeantes, condamnant le restant de la population à l'ignorance et à la passivité, s'apparenterait à du « despotisme ». Rappelons ce point important déjà mentionné, qui anticipe la vigilance d'un Orwell, par exemple, quant à l'ignorance comme terreau de la servitude et de l'embrigadement :

*« Nulle conjoncture ne saurait être plus préjudiciable au bien-être humain que celle où l'intelligence et le talent sont maintenus à un niveau élevé dans le corps dirigeant, mais atrophiés et dissuadés au-delà. »*⁶²⁹

Cette éducation spontanée par l'investissement politique et associatif ne demande qu'à être complétée par des mécanismes plus institutionnels, mais elle constitue un socle minimal de savoir qui correspond tout à fait au mécanisme ambigu de la confiance dans l'opinion identifié par Tocqueville⁶³⁰. À mesure que les individus doutent des compétences de chaque individu isolé, ils se reportent vers l'opinion du nombre et, à ce titre, ce que relaient les journaux gagne fortement en crédit. Mill et Tocqueville anticipent donc ce que sera plus tard le pouvoir médiatique, « quatrième pouvoir ». Dès lors, on peut parier que l'augmentation de « l'intelligence » moyenne en même temps que du « sentiment du semblable » s'accompagnera finalement d'un recours accru à de nouvelles autorités, notamment intellectuelles, en tant qu'elles émaneront d'un *collectif*, mais aussi juridiques, en tant qu'elle apparaîtront à la fois populaires et impersonnelles⁶³¹.

628 On remarquera que c'est là un argument actuel en faveur du droit de vote des étrangers sur le sol français, aux élections locales tout du moins. Pour ses défenseurs, ce droit de vote constitue un « entraînement » à la citoyenneté française qui ne peut qu'accroître l'attachement des immigrés à la France et favoriser leur intégration dans les autres domaines, tout en les encourageant à améliorer leur connaissance des enjeux.

629 *Ibid.* (citation déjà faite en I.2.4.3.) :

« There cannot be a combination of circumstances more dangerous to human welfare, than that in which intelligence and talent are maintained at a high standard within a governing corporation, but starved and discouraged outside the pale »

630 Voir les ambiguïtés du nouvel individualisme, qui se défie du jugement de personnes autrefois respectées pour leur « autorité » mais accorde sa confiance à la masse, en I.3.2.1.

631 Voir *ibid.* Mill présente comme Tocqueville que le nouvel individualisme est destiné à accoucher parallèlement du règne de l'opinion et du règne des droits individuels, avec de nouvelles demandes vis-à-vis des instances juridiques supposées émaner de la volonté populaire mais étrangères à tout conflit personnel. Le peuple verra alors dans les règles une émanation juste de son pouvoir et acceptera ce type de protection, même s'il ne sollicitera pas toujours l'intervention de l'autorité publique à bon escient et pourra contribuer à

Ainsi, pour éviter de se fourvoyer, il faut que le peuple soit également doté d'une sagesse minimale qui le rende capable de reconnaître, d'une part, les fausses informations, et d'autre part, les bons *leaders*⁶³². L'acquisition de connaissances générales et de compétences minimales doit permettre d'identifier qui détient les compétences les plus remarquables ou les plus adaptées à une situation politique donnée :

« Il n'est pas nécessaire que la Foule soit elle-même parfaitement avisée ; il est suffisant qu'elle soit sensible comme il se doit à la sagesse supérieure. Il est suffisant qu'elle soit consciente que la majorité des questions politiques reposent sur des considérations quant auxquelles, comme toutes les personnes non formées ad hoc, elle ne saurait être qu'un juge imparfait, et que son jugement doit en général être exercé pour discerner les caractères et les talents des personnes qu'elle doit charger de trancher ces questions pour elle, plutôt que pour trancher ces questions elle-même. Cela n'implique qu'une sagesse assez ordinaire, celle consistant à savoir pour quelles sujets on est compétent ou non. Si la majorité de la population de la nation possède dans une large mesure cette sagesse, les arguments en faveur du suffrage universel [...] sont irrésistibles [...] »⁶³³

Instiller cette « sagesse ordinaire » : c'est là l'une des finalités de l'éducation libérale.

I.3.4.2 L'éducation théorique de, et à, l'individualité : éducation libérale et libéralisme

Il est convenu d'appeler « éducation libérale » l'éducation qui, par l'alliance d'une instruction théorique et d'exercices pratiques (arts, savoir-faire ou activités civiques), ne vise pas à l'inculcation directe et spécialisée de connaissances ou de compétences orientées vers leur *utilité*, leur efficacité fonctionnelle dans un cadre professionnel ou socio-politique spécifique, mais à construire l'individualité dans son ensemble, tant sur le plan des

limiter lui-même sa propre liberté en réclamant une sorte de paternalisme.

632 On trouve un exemple *a contrario* de ce réquisit dans la situation occidentale actuelle, où la confiance dans les « complots » et les *fake news* surpasse désormais la confiance dans les informations avérées. L'éducation des « masses » est en cause, mais également l'intégrité vérifiable des *leaders* ainsi que l'indépendance de leurs relais médiatiques.

633 CW:18, *Rationale of Representation*, p.24 :

« It is not necessary that the Many should themselves be perfectly wise; it is sufficient, if they be duly sensible of the value of superior wisdom. It is sufficient if they be aware, that the majority of political questions turn upon considerations of which they, and all persons not trained for the purpose, must necessarily be very imperfect judges; and that their judgment must in general be exercised rather upon the characters and talents of the persons whom they appoint to decide these questions for them, than upon the questions themselves. [...] This implies no greater wisdom in the people than the very ordinary wisdom, of knowing what things they are and are not sufficient judges of. If the bulk of any nation possess a fair share of this wisdom, the argument for universal suffrage [...] is irresistible »

« lumières » que sur celui des goûts, de la sensibilité ou du caractère. Elle trouve ses racines dans la conception antique de l'éducation du citoyen, et on sait combien cette tradition antique irrigue la pensée de Mill.

C'est chez Platon, à qui Mill rend hommage à plusieurs reprises⁶³⁴, que l'on peut situer la naissance d'une conception libérale de l'éducation, c'est-à-dire d'une vision de l'éducation comme *fondement la liberté de l'esprit*. Celle-ci est directement dirigée contre la conception sophistique de l'éducation, voyant prioritairement celle-ci comme sociabilisation et comme capacité de communication. Comme le remarque Norman Baillargeon quant à l'héritage platonicien, cette éducation libérale ne se résout donc pas à épouser les contingences de la société et à fournir aux jeunes gens des capacités d'adaptation⁶³⁵ : elle exprime au contraire un *idéal intemporel* de ce qu'est l'excellence ou la dignité de l'homme en tant qu'être doué d'une âme. Chez Platon, l'âme est triple : impulsive (douée de désirs, mais encline à la déraison), courageuse (douée de volonté, mais irascible), rationnelle (capable de jugement et de sagesse)⁶³⁶ et la volonté d'harmonisation de ces différents penchants « s'est très vite centrée sur la nature même de l'*arété* », c'est-à-dire la vertu⁶³⁷. Celle-ci, sujette à débats, a vu ses contours changer à travers les âges. On retrouve néanmoins chez Kant, autre inspirateur de Mill, une reprise du thème de la construction de la personnalité et de l'autonomie du jugement – « *Sapere aude !* » : ose te servir de ton propre entendement ! – qui repose sur

« l'idée que l'éducation est émancipation, moralisation et humanisation par l'appropriation de savoirs »⁶³⁸

et vise à faire passer l'individu du statut de « mineur »⁶³⁹ à celui de « majeur », c'est-à-dire jouissant d'une majorité rationnelle et raisonnable qui seule mérite le nom d'humanité. En somme, l'éducation libérale vise par là, en épanouissant l'individu *à et pour* lui-même, à servir le progrès de l'Humanité entière⁶⁴⁰.

634 Et notamment dans sa principale prise de position sur l'éducation institutionnelle : *Allocution inaugurale à l'Université de St Andrews* (1867). Voir CW:21, p.215 et suiv.

635 Voir BAILLARGEON Norman (2011), préface à l'anthologie *L'Éducation*, Paris, GF Flammarion, Corpus, 286 p., pp.11-15.

636 La tripartition platonicienne de l'âme peut également être exprimée ainsi : *epithumia*, convoitise, ou encore chair, siège de l'appétit et de la vigueur ; *thumos*, souffle, ou encore cœur, siège du courage ; *logistikon*, logique, ou encore esprit, siège de la raison. Voir Platon, *La République*, livre IV.

637 Baillargeon, *op. cit.*, p.11. Sur la vision millienne de la vertu, condition de possibilité du bonheur individuel et du progrès social, voir III.2.1., notamment III.2.1.1.

638 *Id.*, p.15.

639 Voir Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*

640 Étant entendu que chez Kant, l'identité des intérêts entre personne et communauté est assurée par le principe d'« insociable sociabilité » des hommes, ce qui se traduit chez Mill par l'idée fondamentale d'émulation et de rôle moteur de l'originalité et de la diversité. Le fait que ne serait-ce qu'une minorité ait des exigences cognitives élevées et puisse faire entendre une voix dissonante, fût-ce au prix de l'opprobre de la majorité, est censé entretenir le dynamisme à l'échelle individuelle comme à l'échelle collective, en fortifiant l'esprit critique

Ainsi, elle s'oppose à une vision instrumentale ou « instrumentaliste » qui viserait à construire le corpus de représentations et de techniques minimale du jeune individu uniquement en vue d'une fin donnée – par exemple, l'obéissance disciplinée au pouvoir en place, ou une profession particulière (ce que l'on appellerait aujourd'hui la « socialisation » et « l'employabilité », à des fins élémentaires de paix sociale et d'efficacité économique). C'est justement ce en quoi elle est appelée « libérale », dans la même acception que ce terme dans l'expression classique d'« arts libéraux », en particulier en tant qu'ils sont opposés aux « arts mercantiles » ou « utilitaires »⁶⁴¹.

En quoi donc cette éducation libérale sera-t-elle l'éducation prônée par les libéraux ? Les avatars contemporains du libéralisme laisseraient plutôt croire que ce courant serait davantage attaché à une éducation instrumentale, vouée à la formation d'individus productifs ou tout simplement *actifs*, trouvant leur « place » (comprendre : leur place *économique*) dans la société. Cependant cette propension n'est pas dominante au XIXe siècle, et ce pour plusieurs raisons.

Tout d'abord, si une telle conception utilitaire peut prévaloir en ce qui concerne ceux que les dirigeants nomment les « pauvres », ceux qui animent la « question sociale »⁶⁴², elle n'est pas appliquée aux bourgeois ni aux « couches intermédiaires ». Pour ceux-ci, on envisage toujours l'éducation comme une formation de l'individu lui-même, à même de lui ouvrir un *choix*, certes le choix de sa profession (on ne dit pas encore « emploi ») mais bien plus largement encore celui de son *mode de vie*. Il n'y a que pour les classes sociales les plus défavorisées que l'éducation – sous l'angle prioritaire de la scolarisation primaire et de l'accès aux rudiments de l'alphabétisation, du calcul, de la morale et de l'hygiène (notamment aux fins de la continence sexuelle et alcoolique !) – porte un enjeu d'endiguement de la misère et de sa reproduction aveugle.

Ensuite, en pleine découverte des potentialités de la révolution industrielle et scientifique, l'*intelligentsia* du XIXe siècle ne conçoit pas encore les sciences et les techniques comme des champs « de pointe » séparés dans leur valorisation des autres éléments de la culture classique, à savoir les « humanités » (lettres et philosophie, fondées sur la connaissance de l'histoire et des langues anciennes et des auteurs antiques). Dans ce contexte, l'éducation n'est pas encore prioritairement conçue comme formation spécialisée à une future occupation « concrète », nécessitant un apprentissage de plusieurs années à l'exclusion de tout autre savoir, mais comme construction pluridisciplinaire et généraliste de la culture et du

de chacun et en préservant la société du risque, pernicieux dans quelque domaine que ce soit, du conformisme.
641 Cette distinction traverse toute la culture européenne depuis la Renaissance et trouve encore un relais chez Kant (dans la *Critique de la faculté de juger*), et jusqu'à la naissance de l'industrie. Voir aussi III.2.2.4.

642 Voir I.2.4.

caractère de l'individu, étant posé qu'un individu épanoui et instruit – ou, dans le lexique millien, « capable », sans autre complément⁶⁴³ – sera *par la suite* apte à se former spécifiquement et rapidement à *toute ou n'importe quelle* profession au champ d'expertise plus restreint. Comme l'exprimera Mill dans son *Allocution à l'Université de St Andrews* dans un passage crucial qui mérite d'être cité longuement :

« Les universités n'ont pas pour but d'enseigner le savoir qui est requis pour pourvoir les hommes des moyens spécifiques de gagner leur subsistance. Leur objet n'est pas d'en faire des juristes, ou des physiciens, ou des ingénieurs talentueux, mais des êtres humains capables et cultivés. [...] Il est bon qu'il y ait des écoles de droit ou de médecine, il est ou serait bon qu'il y ait des écoles d'ingénieurs et d'arts industriels. [...] Mais ces choses ne font pas partie de celles qu'une génération doit transmettre à la suivante comme celles dont dépendent son état de civilisation et sa dignité. Elles ne sont requises que par une relative minorité qui trouvera en elle-même les plus puissants aiguillons privés⁶⁴⁴ pour les acquérir, et même par certaines personnes qui n'en auraient pas vraiment besoin après l'achèvement de leur éducation proprement dite. Quelle que soit leur spécialité, et qu'ils l'apprennent comme une branche de la connaissance ou comme simple savoir-faire à des fins mercantiles, puis, une fois qu'ils l'auront apprise, qu'ils en fasse un usage sensé ou non, tout cela dépend moins de la manière dont leur profession leur aura été enseignée que de la tournure d'esprit qu'ils auront déployée pour ce faire – en d'autres termes, de quel type d'intelligence, et de conscience, le système général d'éducation les aura préalablement pourvus.

Les hommes sont des hommes avant d'être des juristes, des physiciens, des marchands ou des industriels ; et si vous en faites des hommes capables et sensés, ils deviendront des juristes ou des physiciens capables et sensés. »⁶⁴⁵

Contre toute réduction fonctionnaliste des individus à leurs compétences, et conformément à sa philosophie de l'individualité, Mill prône donc que le rôle de l'éducation est de forger la « conscience » même des jeunes gens jusqu'à l'âge adulte. Produire des « hommes capables et sensés », former leur « tournure d'esprit », voici donc la mission assignée à l'éducation par la vision libérale qui, en ce sens et chez Mill, se rapproche aussi de

643 « Capable » ou « *able men* ». Comme on dirait, inversement, qu'un individu est un « incapable ».

644 Relevant de motivations distinctes voire opposées, donc, à ce que requiert « l'esprit public ».

645 Incipit de *l'Allocution à l'Université de St Andrews*, CW:21, p.218 (nous soulignons).

la vision romantique de la *Bildung*, construction de la personnalité, du « moi ». La recherche et l'augmentation du savoir – instruction – et l'apprentissage de la pensée, de l'autonomie et de la culture civique – éducation – ne sont pas tant subordonnés aux visées de la société telle qu'elle est que les *garants* de sa validité dans une perspective libérale, étant entendu que le gouvernement d'une masse d'ignorants (avec un génitif aussi bien subjectif qu'objectif), même parfaitement régulé et équilibré, constituerait une dégradation de la condition humaine⁶⁴⁶.

Cette vision est d'autant plus conforme aux valeurs et aux principes spécifiquement politiques du libéralisme que la liberté individuelle en est non seulement la fin, mais également le moyen. En effet, il s'agit aussi d'une éducation politiquement libérale en tant qu'elle est principalement personnalisée et repose sur le libre choix des individus et de leur famille : c'est ainsi que les libéraux, comme Mill, sont opposés à une éducation étatique, identique pour tous les élèves, comme nous l'avons vu au nombre des limites au socialisme millien⁶⁴⁷. Il s'agit de réduire à sa portion congrue la part de l'État dans les institutions éducatives, et surtout d'éviter tout monopole de l'État dans l'éducation :

« Il n'est pas tolérable qu'un gouvernement, de jure ou de facto, ait un contrôle total sur l'éducation du peuple. Avoir un tel contrôle, et l'exercer effectivement, c'est être despotique. »⁶⁴⁸

Ainsi, la liberté individuelle doit être l'alpha et l'oméga du processus éducatif.

646 Ainsi, à ceux qui se demanderaient « à quoi servent » les Humanités, à savoir l'histoire, la philosophie, la logique ou les lettres, John Stuart Mill répondrait : conformément à leur étymologie, à construire un être *humain*, et non une bête de somme ou une machine réduite à son « employabilité » dans un marché des « emplois » qui ne sont même plus des métiers, mais des « activités » plus ou moins rentables. Intellect (raison) et sensibilité (passion) : telles sont les deux mamelles irréductibles de la dignité humaine pour le philosophe.

647 Voir I.2.4.2. et I.2.5.2.

648 CW:3, V, vi, p.950 :

« It is not endurable that a government should, either de jure or de facto, have a complete control over the education of the people. To possess such a control, and actually exert it, is to be despotic. »

On remarque ici la substitution par Mill de « gouvernement » à « État », insistant ainsi sur la personnalisation du pouvoir et le biais idéologique nécessairement induit par une éducation nationale émanant d'une entité unique et centrale.

I.3.5 Quelles limites au libéralisme millien ?

Au terme de cette recension des éléments libéraux de la pensée de John Stuart Mill, il paraît indéniable que le libéralisme domine et oriente sa sensibilité comme sa doctrine politique : la liberté s'avère en effet l'objet de toutes ses inquiétudes et la fin ultime de toutes les mesures qu'il appelle de ses vœux. Celle-ci, conçue comme *autonomie*, c'est-à-dire non pas comme licence de n'obéir qu'à son propre désir (ce dernier étant par nature irrationnel et manipulable, et pouvant donc se révéler trompeur ou changeant), mais comme *capacité de former des jugements rigoureux en son âme et conscience et d'y conformer sa conduite dans l'espace public selon un minimum de contraintes étatiques*⁶⁴⁹, est donc assimilée à une sorte d'essence de l'Humanité, en tout cas au siège de sa dignité.

En ce sens, il apparaît que bien peu de choses, sinon l'ignorance, pourraient limiter la défense millienne de la liberté. S'affirme ainsi cet impératif, hautement exigeant : produire des individus doués d'une véritable liberté, c'est-à-dire d'une liberté « éclairée », et non d'une indépendance illusoire au sein d'un système aliénant ou d'une masse conformiste. Cette exigence suppose de travailler tout autant sur l'individu lui-même que sur la conjoncture socio-politique dans laquelle il se meut.

Dans cette perspective, toutes les autres inspirations de l'auteur – aspiration conservatrice à une époque « organique » soudée autour de la recherche de l'excellence, aspiration socialiste à plus de justice dans les rapports de production et dans la répartition des richesses... – semblent fédérées au service de la mise au jour des *conditions de possibilité* d'une telle liberté. C'est pourquoi nous parlerons finalement de « libéralisme transcendantal » pour subsumer le syncrétisme millien sous son allégeance à la promotion de l'autonomie : c'est l'objet de la Partie qui suit.

649 Réconciliant ainsi ce qu'il est commun d'appeler *liberté psychologique* (le libre-arbitre n'étant pas seulement donné comme *potentiel* humain universel, mais se *cultivant* effectivement de manière différenciée par l'entraînement individuel des facultés) et *liberté politique* (celle-ci n'ayant de sens que si l'on a une liberté psychologique à faire valoir et à même de fournir un guide interne, intellectuel et moral à ses actions : ce qu'on pourrait appeler vulgairement « de la suite dans les idées ») au sein d'une même définition.

Mill fait en effet valoir que séparer ces deux aspects est artificiel et n'a fondamentalement pas de sens, une « liberté politique » non « éclairée » par le jugement individuel revenant à une attitude licencieuse et errante sans légitimité, tandis qu'une « liberté de penser » qui serait privée de marges d'expression et d'action serait stérile et proche d'une sorte d'esclavage.

PARTIE II. UNE PENSÉE POLITIQUE UNIFIÉE : LE LIBÉRALISME TRANSCENDANTAL DE J. S. MILL

« En matière d'amélioration humaine, la nature et le degré de l'autorité exercée sur les individus, la répartition du pouvoir et les conditions du commandement et de l'obéissance contribuent le plus fortement – si on laisse de côté les croyances religieuses – à faire des individus ce qu'ils sont et à les mettre en position de devenir ce qu'ils peuvent être. »

– Considérations sur le gouvernement représentatif

Sommaire de la Partie II

| | |
|--|------------|
| PARTIE II. UNE PENSÉE POLITIQUE UNIFIÉE : LE LIBÉRALISME TRANSCENDANTAL DE J. S. MILL | 275 |
| <hr/> | |
| Introduction. À la recherche du fil rouge : unifier et caractériser le libéralisme millien..... | 278 |
| II.0.1 Primauté du libéralisme : une pensée de l'homme en mouvement..... | 278 |
| II.0.2 Objectifs et plan de la Partie II..... | 281 |
| II.1 John Stuart Mill, libéral « transcendantal »..... | 282 |
| II.1.1 Un libéralisme de la non-intervention ? La lecture d'Isaiah Berlin et des libertariens..... | 282 |
| II.1.1.1 Deux facettes de la liberté..... | 282 |
| II.1.1.2 Imbrication des sphères intime, privée et publique..... | 284 |
| II.1.1.3 Trois facettes de la liberté ? Ou une seule liberté aux manifestations multiples ?..... | 288 |
| II.1.1.4 L'autonomie et ses conditions..... | 289 |
| II.1.2 Un libéralisme de la non-sujétion ? La lecture de Nadia Urbinati..... | 291 |
| II.1.2.1 La hantise du despotisme..... | 292 |
| II.1.2.2 Despotisme et liberté au cœur de la psyché..... | 293 |
| II.1.2.3 De la protection à la reconquête..... | 296 |
| II.1.2.4 « Non-sujétion » réactionnelle, ou « autonomie » idéale ?..... | 298 |
| II.1.3 Un libéralisme aristocratique ? La lecture d'Alan S. Kahan..... | 302 |
| II.1.3.1 Diversité et unité du libéralisme : le « discours de la capacité »..... | 303 |
| II.1.3.2 Une « capacité » objectivable ?..... | 305 |
| II.1.3.3 Une idéologie en tension(s)..... | 306 |
| II.1.3.4 Limites de l'« aristocratie » millien..... | 307 |
| II.1.4 Un libéralisme à part entière, le « libéralisme transcendantal »..... | 310 |
| II.1.4.1 Le libéralisme transcendantal de Tocqueville et Mill..... | 314 |
| II.1.4.2 L'avenir du libéralisme ?..... | 317 |
| II.2 Une illustration et application paradigmatique du libéralisme transcendantal chez John Stuart Mill : la question du féminisme..... | 321 |
| II.2.1 Constat critique : le patriarcat au XIXe siècle, un système complexe de despotisme total..... | 322 |
| II.2.1.1 Minorité juridique, contrat de mariage et promiscuité : un despotisme patriarcal..... | 323 |
| II.2.1.2 Vocation protectrice de la loi..... | 328 |
| II.2.1.3 Despotisme et paternalisme : une soumission construite, conditionnée, orientée..... | 331 |
| II.2.1.4 Domination et séduction : implications morales des rapports inégalitaires entre les sexes..... | 336 |
| II.2.1.5 Despotisme total et rébellion..... | 346 |
| II.2.2 ...justifié par la nature ? Récusation de la légitimité de la hiérarchie des sexes au nom de la « naturalité », que la nature soit cause (scientifique) ou norme (éthique)..... | 349 |
| II.2.2.1 Origine de tout pouvoir dans un rapport de forces..... | 349 |
| II.2.2.2 Inachèvement et incertitude des sciences de la nature et des proto-sciences sociales..... | 355 |
| II.2.2.3 L'inégalité par les mœurs..... | 359 |
| II.2.2.4 Inexistence d'un « génie » féminin ? Sociogénèse..... | 363 |
| II.2.2.5 Éthique agnostique et appel libéral à l'expérience réelle..... | 368 |
| II.2.3 ...justifié par l'intérêt général ? Récusation de l'utilité sociale de l'asservissement des femmes, et plaidoyer pour une société libre et égalitaire..... | 371 |
| II.2.3.1 L'égalité comme école de la moralité – pour la sphère privée..... | 372 |
| II.2.3.2 L'égalité comme école de la moralité – aussi pour la sphère publique..... | 374 |
| II.2.3.3 L'égalité comme vecteur d'efficacité économique..... | 378 |
| II.2.3.4 L'égalité comme vecteur d'efficacité et de justice civique..... | 381 |

| | |
|---|------------|
| II.2.3.5 Une révolution ? L'égalité dans le sens de l'Histoire..... | 383 |
| II.2.4 Un féminisme « libéral transcendantal »..... | 389 |
| II.2.4.1 Féminisme libéral et féminisme radical..... | 389 |
| II.2.4.2 La postérité millienne dans le féminisme radical..... | 391 |
| II.2.4.3 Radicalité, radicalisme et attachement aux conditions de possibilité..... | 392 |
| II.3 Un « libéral transcendantal » héritier de John Stuart Mill : Bertrand de Jouvenel..... | 395 |
| II.3.1 La dystopie de la « Cité productiviste »..... | 397 |
| II.3.1.1 Limites de l'analyse économique, prégnance de l'idéologie économique et totalitarisme de l'efficacité..... | 397 |
| II.3.1.2 Mutations du travail et du loisir : vers une « prolétarisation psychologique »..... | 403 |
| II.3.1.3 Redéfinition de la valeur et renversement des valeurs : de l'homo oeconomicus à l'homme opportuniste..... | 410 |
| II.3.1.4 La massification contre le bien-être : le problème de « l'encombrement »..... | 416 |
| II.3.2 Pour la recherche de l'« aménité » : renouer avec la pensée utopique par l'écologie politique..... | 418 |
| II.3.2.1 Renouer avec l'idéal..... | 419 |
| II.3.2.2 L'apprentissage de la responsabilité : renouveler les paradigmes économiques et éducatifs..... | 422 |

INTRODUCTION. À LA RECHERCHE DU FIL ROUGE : UNIFIER ET CARACTÉRISER LE LIBÉRALISME MILLIEN

À la suite de l'examen de ses différentes inspirations idéologiques, John Stuart Mill apparaît avant tout libéral, d'un libéralisme à la fois progressiste et exigeant qui permet de justifier ses emprunts aux idéologies rivales. Mill est en effet irréductiblement libéral – et ainsi séparé, par exemple, de la sagesse antique à laquelle il est souvent affilié – non seulement parce qu'il est délibérément moderne mais aussi parce qu'il n'assigne pas de terme au développement humain et pense que celui-ci passe par le déploiement complet de la liberté. Il pense fondamentalement l'homme comme un être en construction dynamique : dynamique de l'individualité, sans cesse à construire, et dynamique de la société, toujours en tension mais potentiellement orientée vers le mieux-être.

La « vie bonne » selon lui n'est donc pas un terme ou une fin au sens statique : elle est non seulement asymptotique, mais encore elle s'identifie au chemin qui nous en sépare. De même que l'on peut penser qu'être heureux, c'est chercher le bonheur ou cheminer vers lui, de même accomplir sa dignité d'homme, c'est se perfectionner, sans avoir besoin de connaître le terme de ce perfectionnement. Il déploie ainsi une pensée de l'homme en mouvement, et de l'homme *comme* mouvement, en synergie avec son environnement social, qui le rend particulièrement sensible à l'enjeu des prérequis de la construction de l'individualité, toujours dynamique et sujette à une « éducation » indéfinie.

II.0.1 Primauté du libéralisme : une pensée de l'homme en mouvement

Cette conception dynamique de la nature humaine – même si l'on a pu discuter la justesse de cette dernière expression en ce qui concerne l'ontologie et l'anthropologie de Mill⁶⁵⁰ – est profondément moderne et en particulier profondément libérale. On retrouve cette vision d'un homme en construction dans les pensées fondatrices du libéralisme, en particulier les pensées des droits de l'homme, comme le rappelle Pierre *MANENT (2009)* :

« Pour Hobbes, il [l'homme] est mû par un désir de pouvoir qui ne cesse qu'à la mort. Pour Locke, il fuit l'uneasiness, l'inconfort ou l'inquiétude d'une vie assaillie

650 Voir I.1.1.4. et I.1.3.3.

par les besoins. En tout cas, le mouvement qui emporte les hommes – les individus – n'a pas de fin ni de terme, il est incessant. Ainsi l'individu vient au monde comme quantité de mouvement. « Conserver ses droits » veut dire : ne pas entraver son mouvement ou écarter les obstacles qui l'entravent. La révolution des droits de l'homme, ou le libéralisme, libère le mouvement des choses humaines : libre circulation des hommes, des marchandises, des idées, des capitaux, des affects, etc. Le libéralisme, c'est le parti du mouvement. »

Penser l'homme en mouvement, *comme* mouvement – avec le sens large qu'Aristote assignait à ce terme, presque synonyme de changement ou de devenir – : tel est le trait profond de l'anthropologie libérale, et qui justifie que l'homme soit toujours d'une certaine manière conçu comme devant être « libéré » de ce qui l'entrave⁶⁵¹ :

« Être libre, pour le libéralisme, c'est ne pas être entravé par des obstacles extérieurs à l'individu ou au sujet »⁶⁵².

Mais le XIXe siècle commence à comprendre, et c'est là toute la puissance interprétative du concept d'aliénation qui voit alors le jour, que les obstacles extérieurs peuvent aussi se cristalliser dans des inhibitions qui deviennent intérieures, et réciproquement, qu'on ne peut parfois pas lever les obstacles extérieurs quand on n'a pas levé des obstacles intérieurs (tels que la prégnance des préjugés, l'inconscience d'être aliéné, l'inculture, etc.)⁶⁵³. Chez Mill, le libéralisme est alors teinté d'une inquiétude quant aux conditions de préservation ou de construction, intérieures comme extérieures, de la liberté véritable, cette inquiétude le menant à s'approprier les grilles explicatives ou les revendications d'autres idéologies. C'est le sens de la synthèse en termes de « libéralisme transcendantal » que nous exposerons dans le premier Chapitre de cette Partie.

En effet, Pierre Manent remarque bien dans la conférence susmentionnée que

« la liberté est peut-être la meilleure condition pour l'action humaine ; [mais qu']elle ne peut à elle seule donner sa finalité à cette action. »⁶⁵⁴

651 On peut aussi voir dans cette tendance la filiation du mouvement d'émancipation des Lumières, et en particulier de Rousseau, qui écrit : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers ». Il est intéressant de noter d'ailleurs que Rousseau, qui n'avait rien d'un « libéral » en politique, est devenu à plusieurs égards le père spirituel de l'anthropologie et de l'onto-sociologie libérale ultérieure.

652 *Ibid.*

653 On notera que Mill n'emploie pas le concept d'aliénation tel que l'entendent, par exemple, les marxistes. Les rares occurrences de ce terme dans son œuvre revêtent un sens traditionnel et personnel, celui de s'aliéner une partie de la population ou d'un parti, de se faire des ennemis. Pourtant, une réflexion similaire est à l'œuvre chez lui chaque fois qu'il théorise la « dégradation » des facultés humaines par leur inaction ou leur endormissement à la faveur des circonstances extérieures.

654 *Ibid.*

Il y a donc une « indétermination anthropologique » dans la doctrine libérale : celle de ne pas vraiment assigner de nature, de finalité ou de vocation à l'homme, en dehors d'un mouvement qui ne dit rien de son contenu ou de sa teneur. L'individu doit être libre, c'est certain : mais pour quoi faire ? Au XIXe siècle, la question n'est pas brûlante comme elle le deviendra à la fin du XXe siècle car la priorité est encore, d'abord, de s'émanciper. D'où l'adéquation durable, dont témoigne entre autres la pensée millienne, entre doctrine libérale et croyance dans le progrès : on attend de l'avenir, espéré plus libre, qu'il fasse advenir quelque chose comme un perfectionnement ou un bonheur accrus⁶⁵⁵. La priorité pour le libéralisme est au combat contre les entraves multiformes à la liberté. Mill a en sus la particularité, « utilitariste » ou « utopique », d'assigner le « bonheur » comme fin au progrès de cette liberté, et d'en expliciter le contenu substantiel⁶⁵⁶.

Manent insiste enfin sur le conflit qui oppose la liberté et ce qui prétend toucher à la vérité, soit l'autorité (morale ou intellectuelle). Le libéralisme se bat alors contre les *dogmes*. Mais au XIXe siècle, et Mill en est une illustration, cette lutte contre ce qui est perçu comme obscurantisme, les sources traditionnelles de l'autorité en matière de savoirs et de croyances, n'a pas encore pleinement appréhendé les risques dont est porteuse une victoire presque totale du geste sceptique d'émancipation : le relativisme et la faillite de toute autorité intellectuelle, morale et spirituelle⁶⁵⁷. On croit que la liberté, par sa dynamique heuristique – et on a bien vu chez Mill l'importance cruciale du pluralisme dans ce but – va déboucher sur la vérité, que ce soit dans les sciences, qui cristallisent les espoirs parfois les plus maximalistes, ou quant aux questions existentielles de l'homme.⁶⁵⁸

Le libéralisme peut donc encore s'accorder partiellement avec le socialisme sur le point de la construction de l'avenir et de la foi dans les sciences, tout en s'accordant avec un certain conservatisme sur la prégnance transcendante de l'idée de vérité et le recours aux savoirs et à la sagesse accumulée jusqu'ici par les plus grands esprits de l'Humanité à des fins non dogmatiques, mais humanistes, respectueuses et constructivistes – ce qui ne sera peut-être

655 Cette dimension est passée au second plan dans le néolibéralisme, qui a radicalisé le libéralisme et a poussé à l'extrême son attention au présent ; d'où la stérilité dénoncée dans celui-ci en termes de repères existentiels ; il semble ne fournir désormais qu'une vague infrastructure minimale, régulant la part matérielle des sociétés et imposant ses contraintes – de nature plus économique que politique – au nom même de la liberté, mais on n'y trouve plus d'orientation spirituelle ni même proprement politique à même de mobiliser les individus dans une *construction* commune.

656 C'est l'objet de notre Partie III.

657 À la même époque, ce risque semble davantage entrevu par Tocqueville que par Mill : voir I.3.2.1.

658 Aujourd'hui que cette illusion positiviste ou scientiste a également été passée au crible de la critique sceptique, les observateurs contemporains de la société déplorent une impression d'éparpillement, tandis que la société craint que réintroduire un critère de vérité où que ce soit, en éthique comme en sciences, consiste à revenir au dogmatisme, sinon à un autoritarisme arbitraire et dangereux.

plus possible dans une phase ultérieure du développement d'un pluralisme paradoxalement relativiste, mais peut néanmoins fournir des pistes de remèdes⁶⁵⁹.

II.0.2 Objectifs et plan de la Partie II

Selon nous, il existe donc bien une interprétation plausible qui, tout en réaffirmant la primauté du libéralisme dans la pensée de Mill, en congruence avec son engagement « officiel » aux côtés des utilitaristes et des économistes libéraux classiques, reconnaît la solidarité intrinsèque de celui-ci avec les idéologies concurrentes sur plusieurs points qui se révèlent *subordonnés* aux buts du libéralisme lui-même. Aussi pensons-nous fermement que le syncrétisme millien ne relève pas de tensions fortuites ou de concessions partielles, mais que sa pensée est cohérente et que son libéralisme fédère des éléments exogènes au service de sa propre consistance.

Afin de mieux comprendre celle-ci, nous allons d'abord examiner plusieurs hypothèses académiques parmi celles qui dominent la philologie millienne et qui nous semblent éclairantes quant à la primauté du libéralisme chez notre auteur, afin d'en montrer à la fois les apports et les limites : tour à tour, l'interprétation libertarienne centrée sur la non-interférence, l'interprétation de Nadia Urbinati centrée sur la non-sujétion et l'interprétation d'Alan S. Kahan centrée sur l'aristocratie⁶⁶⁰. Par leur confrontation et leur discussion, ces différentes interprétations nous aideront à proposer une interprétation personnelle dont nous espérons qu'elle les concilie et les subsume : la catégorie de « libéralisme transcendantal », dont Mill et Tocqueville seraient deux représentants paradigmatiques⁶⁶¹.

Afin d'explicitier et d'illustrer davantage la démarche « transcendantale » que nous voyons à l'œuvre dans toute la pensée de Mill, nous montrerons les ressorts de son féminisme et les mettrons en relation avec sa conception cruciale de la liberté comme autonomie⁶⁶².

Enfin, nous montrerons en quoi cette démarche libérale particulière, ainsi définie, est visionnaire et n'est pas exclusive à Mill : elle peut trouver d'autres représentants dans sa postérité, et nous en voudrions pour preuve l'exemple de Bertrand de Jouvenel au XXe siècle.

659 Voir nos Perspectives en Partie IV.

660 Voir II.1.1, II.1.2. et II.1.3.

661 Voir II.1.4. et II.1.5.

662 Voir II.2.

II.1 JOHN STUART MILL, LIBÉRAL « TRANSCENDANTAL »

II.1.1 Un libéralisme de la non-intervention ? La lecture d'Isaiah Berlin et des libertariens

Précédé par les travaux des néo-idéalistes anglais que sont Thomas Hill Green et Leonard Trelawny Hobhouse, et prolongé par le courant que l'on appelle habituellement « libertarien », Isaiah Berlin a proposé parmi les plus célèbres études de la pensée millienne. Celle-ci, à la faveur de laquelle Berlin a opéré un rapprochement entre la pensée de Mill et la sienne propre, place le principe ultime du libéralisme millien dans son attachement à la liberté comme non-interférence, soit une liberté « négative ».

II.1.1.1 Deux facettes de la liberté

En effet, comme il l'exprime dans son essai « *Two Concepts of Liberty* »⁶⁶³, il existerait selon lui une liberté « négative », proprement libérale et dans la filiation de la pensée de Locke, qui consisterait en une protection de l'initiative individuelle contre les entraves extérieures ; et à l'inverse, une liberté « positive », plus romantique et plus républicaine, qui serait inspirée des théories de Rousseau et représenterait la construction de l'initiative au sein même de l'individu. La première mènerait à limiter l'interférence de la puissance publique dans l'existence privée, tandis que la seconde tendrait à la justifier dans une perspective de construction du citoyen ou de l'homme nouveau.

Cette distinction qu'il a popularisée rejoint la différence faite avant lui par Green entre « la simple liberté vis-à-vis de la contrainte » et « l'égale libération de la puissance de chaque homme »⁶⁶⁴. Berlin se fait surtout l'avocat du premier type de liberté et voit en Mill l'un de ses précurseurs. Il souligne à juste titre l'importance que le philosophe accorde au pluralisme et à l'individualité :

« Berlin a fait de la scission intime de chaque homme [...] le fondement d'une politique libérale. Une société libre est pour lui une bonne société parce qu'elle

663 BERLIN (1958).

664 Cité par Nadia URBINATI (2002), p.158 :

« *merely freedom from restraint* » vs. « *liberation of the power of all men equally* »

accepte le conflit au sein des biens humains et perpétue, à travers ses institutions démocratiques, le forum sur lequel ce conflit peut s'exprimer sans mettre en danger la société. »⁶⁶⁵

En revanche, et ce sera l'essentiel de notre critique, Berlin minimise celle de la construction « positive » de cette individualité et ses corollaires politiques. En particulier, il insiste sur la rupture entre la pensée de Bentham et celle de son disciple et il dénie à l'utilitarisme millien la justification d'une intervention étatique ou sociale au nom du bien-être des individus, ce que nous avons pu contester en relevant à la fois les occurrences de projets de politique sociale chez Mill, à caractère socialisant, et son attachement à l'éducation, qui poursuit l'objectif à première vue oxymorique de former à l'autonomie⁶⁶⁶.

Mais nous essaierons surtout de montrer ici que la séparation entre les deux types de liberté n'est ni nette, ni véritablement adéquate, et que l'ordre social et politique tient chez Mill un rôle dans la construction d'une Humanité véritablement autonome que Berlin sous-estime, négligeant ce faisant les aspects progressistes que nous avons pu mettre en évidence. En effet, la faille principale de l'interprétation de Berlin est de faire de la seule « liberté négative », conçue comme une « absence » – absence de contrainte ou d'entrave (« *impediment* »), absence de restriction de l'exercice individuel de la volonté – la seule véritable liberté. Ce faisant, comme le dit Nadia Urbinati, il manque tout l'aspect *social* de celle-ci, et tout ce qui est relatif également à son contenu, c'est-à-dire à la formation de la volonté et de ses objets :

« Puisqu'il définit la liberté en termes d'absence, il la conçoit comme une action qui a lieu sans rencontrer d'obstacles substantiels (tels que la loi ou l'action d'autrui). [...] Cela implique une perspective isolationniste et mécanique, davantage que relationnelle. [...] Parce que la liberté est l'antithèse de la contrainte, elle ne peut être identifiée avec une action bonne ou rationnelle, non plus qu'elle ne peut être atteinte à travers la loi ou l'autorité. »⁶⁶⁷

665 In IGNATIEFF Michael (1998), *Isaiah Berlin. A Life*, 1999, Henry Holt and Co, 356 p., p.203 :

« Berlin made human dividedness [...] the very rationale for a liberal policy. A free society was a good society because it accepted the conflict among human goods and maintained, through its democratic institutions, the forum in which this conflict could be managed safely. »

666 Voir notre Partie I, notamment chaque quatrième Section de chaque Chapitre, dévolu à l'éducation : I.1.4., I.2.4. et I.3.4. Voir aussi une confirmation *infra*, Partie III.

667 **URBINATI (2002)**, p.161 :

« Since he defined liberty in terms of an absence, he conceived it as action that occurs without encountering substantive obstacles (such as the law or somebody's action). [...] It implied an isolationist and mechanistic, rather than a relational perspective. [...] Because freedom is antithetical to restraint, it cannot be identified with acting rationally or well, nor can it be attained through law or authority. »

Elle cite alors Berlin à l'appui de cette dissociation entre liberté et valeurs morales (*Ibid.*) :

« La liberté de faire le mal n'est-elle pas une liberté ? »

Cependant nous avons vu que Mill traite assurément de nombreuses façons de réduire la propension à agir mal, tout champion de la tolérance et de l'individualisme qu'il puisse sembler être, et nous verrons même que l'ensemble de son entreprise philosophique consiste à réactualiser une vision de la « vie bonne » qui n'est pas compatible avec une vision purement négative et procédurale (ou formelle) de la liberté⁶⁶⁸.

La distinction des deux types de libertés, bien qu'elle fût inspirée à Berlin par Mill, nous paraît donc plus confondante qu'éclairante pour analyser le libéralisme de ce dernier, chez qui la distinction peut être récusée à la faveur de trop nombreuses interactions et interpénétrations entre les différentes facettes de « la » liberté. Certes, on peut trouver une légitimité à la dichotomie de Berlin si l'on sépare strictement la liberté que John Stuart Mill défend dans l'ordre purement politique, notamment dans le début de *De la liberté*, c'est-à-dire la *liberté comme non-interférence* ou protection contre l'État⁶⁶⁹, et la liberté qu'il promeut dans le reste de son œuvre, à savoir la *liberté comme autonomie*, reposant sur la construction d'un esprit critique, d'une culture vaste et d'une morale exigeante au sein même de la psyché de l'individu. Cependant c'est cette dernière qui nous semble le plus déterminante chez Mill et elle semble absorber la première au titre de ses moyens. Aussi la distinction opérée par Berlin peut-elle être éventuellement justifiable, mais à quoi sert-elle ?

II.1.1.2 Imbrication des sphères intime, privée et publique

Tout d'abord, en corollaire de la récusation d'une discontinuité entre liberté négative (soit la non-intervention, en particulier de l'État ou de la société, sur l'individu) et liberté positive (soit l'autonomie comme libre-choix et expression centrifuge de la volonté individuelle), il semble également incorrect de séparer la sphère publique et la sphère privée chez Mill, tant les deux sont imbriquées.

Certes, au premier abord, on peut les séparer analytiquement au titre de l'exégèse d'écrits pris indépendamment les uns des autres ; et certes, toujours au premier abord, une

(« Is not liberty to do evil, liberty ? »)

Ce type de liberté est à rapprocher de la liberté selon Friedrich Hayek, cité par Urbinati (*op. cit.*, p.163), qui la définit essentiellement comme non-coercition. Cependant chez Hayek la coercition n'est pas seulement nuisible en soi, mais aussi parce qu'elle inhibe l'individu dans ce qu'il peut faire de meilleur. *Op. cit.*, pp.89-90 :

« La coercition est mauvaise parce qu'elle empêche une personne de se servir pleinement de ses facultés mentales et conséquemment de fournir la meilleure contribution dont il soit capable à la communauté ».

(« [Coercion] is bad because it prevents a person from using his mental powers to the full and consequently from making the greatest contribution that he is capable to the community. »)

Cette dernière réflexion est plus proche de la pensée de Mill, même si elle ne la résume pas entièrement.

668 C'est le propos de toute notre Partie III et le fondement de notre choix de la qualifier d'« utopique ».

669 Notamment dans le chapitre « Des limites de l'intervention de l'État ».

assertion aussi catégorique que « sur lui-même, [...] l'individu est souverain » peut induire en erreur⁶⁷⁰. Mais à la lumière du reste de son œuvre, on est au contraire amené à penser que cette « souveraineté » est toute relative puisque on envisage qu'elle a des « limites »⁶⁷¹. De plus, toute l'œuvre de Mill insiste sur les nombreux facteurs, aussi bien matériels que spirituels, qui influent sur la construction de l'individu en tant que tel, c'est-à-dire en tant que détenteur d'une « individualité » au sens descriptif comme normatif, comme nous le verrons de manière paroxystique à travers le cas des femmes dans la société patriarcale⁶⁷².

La dimension « idéale » de l'individualité chez Mill force le lecteur à entendre, malgré la réticence de l'auteur à employer ces termes (réticence au demeurant paradoxale au vu de son affinité de jeunesse avec la pensée de Comte), un caractère psychologique et sociologique, bien plus que seulement formel et juridique, à sa conception de l'individu. La psyché de ce dernier, souvent appelée de manière plus romantique « caractère », et ses facultés d'autonomie, se construisent *avec, face à, grâce à* et parfois *contre* des paramètres sociaux et notamment éducationnels⁶⁷³. D'ailleurs, dans le même chapitre de *De la liberté* où il est question des limites à la « souveraineté » individuelle, il est justement rappelé que l'éducation vise d'abord et dans un premier temps à éduquer à la sociabilité et à une sorte d'éthique minimale, c'est-à-dire à cultiver les « vertus publiques », avant de fortifier les « vertus privées », c'est-à-dire de former un caractère qui soit original mais aussi authentiquement *moral* :

*« Je suis le dernier à sous-estimer les vertus privées ; mais elles ne viennent qu'après les vertus sociales. C'est le rôle de l'éducation que de les cultiver également toutes deux. Mais l'éducation elle-même agit par la conviction et la persuasion, aussi bien que par la contrainte, et ce n'est que par le premier moyen qu'une fois l'éducation achevée, les vertus privées devraient être inculquées. Les hommes doivent s'aider les uns les autres à distinguer le meilleur du pire, et s'encourager à préférer l'un et à éviter l'autre. »*⁶⁷⁴

Nadia Urbinati écrit d'ailleurs :

670 Cette phrase apparaît dans le début de *De la liberté* (MILL (1859)), p.75.

671 Poser la question des limites de la souveraineté revient en effet à la remettre en cause comme absolu. Voir notamment *id.*, p.176 :

« Quelle est donc la juste limite de la souveraineté de l'individu sur lui-même ? Où commence l'autorité de la société ? Quelle part de la vie humaine revient-elle à l'individualité, quelle part à la société ? »

672 Voir notamment I.3.1.2. et I.3.2.1.

673 Voir le Chapitre suivant : II.2.

674 *Op. cit.*, p.178.

« En fait, la théorie de la liberté négative chez Mill ne repose pas sur une démarcation nette entre la sphère du pouvoir et la sphère de la liberté et ne signifie pas, par principe, que maximiser celle-ci requière de minimiser celle-là. »⁶⁷⁵

En d'autres termes, il n'existerait pas d'une part une liberté qui serait un rempart contre le pouvoir d'autrui – qu'il s'agisse du *hard power* de la contrainte de l'État ou des lois, ou d'un *soft power* qui relèverait de l'influence de la société, de l'opinion et de la coutume⁶⁷⁶ – et d'autre part une liberté qui représenterait le contenu délimité par ce rempart. Contenant et contenu sont inséparables. Comme Mill s'attache à le montrer y compris dans *De la liberté*, la liberté ou l'autonomie comme expression de « l'individualité » est ce qui s'épanouit non seulement au creux des contraintes, mais à la faveur de ou en incorporant celles-ci, et finalement ce qui s'exprime comme actualisation d'un potentiel, autrement dit comme *puissance (ou pouvoir) d'être ou d'action*.

Ainsi, dans les termes de Berlin, la liberté négative garantit l'exercice de la liberté positive tout autant que la liberté positive est ce qui justifie la liberté négative, et qui plus est inversement, la liberté négative n'est justifiable au-delà du minimum que lorsque une certaine liberté positive a été préalablement assurée. Cette relation correspond bien plutôt à ce que Nadia Urbinati a appelé la lecture des « libéraux post-rawlsiens », pour qui il existe quelque chose comme un devoir de l'État d'assurer les préconditions de l'autonomie des citoyens dans la sphère publique dès lors que ceux-ci adhèrent à ses principes de liberté-contre-responsabilité dans le domaine privé⁶⁷⁷ :

« Finalement, l'innovation de Mill vis-à-vis du libéralisme traditionnel réside dans le lien qu'il a posé entre la notion libérale de liberté et une autre notion : la capacité effective à poursuivre ses différents choix de vie et d'action (la « liberté positive »). »⁶⁷⁸

675 **URBINATI (2002)**, *op. cit.*, p.162 :

« In fact, Mill's theory of negative liberty did not rely on a sharp demarcation between the sphere of power and the sphere of freedom, and did not, in principle, mean that maximizing the latter implied minimizing the former. »

676 Voir notamment *id.*, pp.209-212.

677 Elle cite RAWLS John (1995), *Libéralisme politique*, Paris, Quadrige, p.109 et suiv., et HELD David (1987), *Models of Democracy*, p.98.

678 **URBINATI (2002)**, *op. cit.*, p.160 (nous soulignons) :

« All in all [in the eyes of Post-Rawlsian liberals], Mill's innovation vis-à-vis traditional liberalism lies in the link he posited between the liberal notion of liberty and another notion - « the actual capacity to pursue different choices and courses of action ('positive freedom') ».

Cette intuition de l'attachement primordial de Mill aux conditions de possibilité de la liberté autant qu'à la liberté elle-même se trouve à la fois dans les commentaires dont Urbinati se fait le relais pour les nuancer et dans le commentaire qu'elle propose en personne, comme nous le verrons en II.1.2.1.

Aussi cela signifie-t-il que s'il fallait vraiment choisir une liberté dominante chez Mill, ce serait la liberté « positive », comme *pouvoir sur soi-même* (sens propre du terme « souveraineté » au-delà de la mise à distance des entraves), la liberté « négative » n'en étant que le préalable. Ce préalable prendrait prioritairement son sens dans une situation elle-même négative, quand il s'agirait de lutter contre une tyrannie ou un despotisme en place⁶⁷⁹, par exemple dans le cas de la lutte féministe contre les abus effectifs du pouvoir masculin⁶⁸⁰.

À moins que l'on ne remarque qu'en dehors du cas des femmes, ce n'est pas le mécanisme qui semble le plus communément envisagé par John Stuart Mill, et que souvent pour lui, c'est la liberté comme perfectionnement et épanouissement de soi qui doit être première : c'est elle qui crée, dans un second temps, le terreau de compétence et de responsabilité qui justifie l'extension formelle des droits, notamment des droits à la participation, qui constituent l'aboutissement (civique) du libre-choix. Si cette autonomie requiert certes une « marge de manœuvre » suffisante garantie par les lois, c'est de manière minimale et cela montre le caractère circulaire de la dialectique entre les deux types de liberté lorsque l'on cherche à les séparer.

On voit donc que selon les cas, le mouvement peut aller dans les deux sens mais demeure toujours complexe et incompatible avec la dissociation stricte de libertés « positives » et « négatives » : la négativité est le support de la positivité, laquelle justifie la négativité. Certes, la liberté comme *autonomie*, comme formation de soi, apparaît possible si et seulement si l'individu est d'abord protégé d'un contrôle social et d'une puissance étatique que nous pourrions appeler tyrannie ; il est donc évident que chez Mill, une non-interférence minimale de l'État et de la société sont nécessaires à l'épanouissement de l'individualité. Mais au-delà de la reconnaissance des premières libertés politiques (exprimées par exemple dans *l'habeas corpus*), il semble que toutes les autres libertés, revendiquées en termes de *droits-libertés*, y compris les plus élémentaires – liberté de conscience, d'expression, de réunion... –, requièrent au préalable la formation de *l'individualité* en tant que telle. En effet, de quelle conscience ou de quelle expression parlerait-on, sans une individualité préalablement constituée ? Nous y revenons ci-après après avoir étudié l'idée que s'en fait Nadia Urbinati.

679 Comme le soulignera Urbinati dans la section suivante : II.1.2.

680 On peut alors attendre que la reconnaissance (ou la « déclaration ») *a priori* puis la garantie des droits de la femme dans la sphère publique pourra contribuer à créer *a posteriori* les conditions d'un progressif changement d'appréhension des femmes par les hommes et des femmes par elles-mêmes, menant ensuite à une expression plus substantielle de leur autonomie. En quelque sorte, l'expérience d'une égalité d'abord juridique, devrait permettre de favoriser l'essor de ce que Tocqueville aurait appelé « égalité imaginaire » entre les sexes, menant à une égalité plus effective.

II.1.1.3 Trois facettes de la liberté ? Ou une seule liberté aux manifestations multiples ?

En effet, la lecture que fait Urbinati de Mill nous semble plus juste que celle d'Isaiah Berlin et de ses successeurs et commentateurs, puisqu'au lieu d'isoler deux libertés dont nous avons vu qu'elles sont inséparables et difficilement délimitables (surtout compte tenu de la vision millienne de l'individualité), elle prend acte de la complexité intrinsèque de la vision millienne de la liberté. Dans cette perspective, elle recense *trois* dimensions plus subtiles :

« *la liberté comme non-interférence, comme non-sujétion et comme autodéveloppement* »⁶⁸¹.

Néanmoins, cette tripartition nous semble toujours discutable dans son étanchéité. En premier lieu, les deux premières libertés nous semblent n'en faire qu'une : c'est l'équivalent de la « liberté négative » de Berlin, à savoir la marge de manœuvre, la « sécurité » qui soustrait l'individu à l'emprise directe (pour la non-interférence) ou indirecte (dans le cas de la non-sujétion) d'une contrainte exercée par autrui, une institution, le pouvoir, etc. C'est la « *liberty from* »⁶⁸².

La troisième, quant à elle, est assez imprécise en tant que cet « autodéveloppement » est certes une liberté, qu'Urbinati appelle aussi « formation de la volonté » (« *will formation* ») – et elle même d'une certaine manière le *comble de la liberté* selon Mill : celle de cultiver et d'exprimer son individualité –... mais elle n'est pas non plus une liberté *absolue* à l'échelle de l'individu, puisqu'elle est toujours conditionnée par de nombreux facteurs⁶⁸³.

Enfin, si l'on devait vraiment faire des catégories, il en manquerait une quatrième, qui relèverait, comme la troisième dans une certaine mesure, de la « liberté positive », à savoir la « *liberty to* » : ce serait la liberté comme *participation* à la chose commune, allant au-delà du « développement de soi » (qui, comme l'admet Urbinati, ressortit principalement au domaine moral et non au domaine pratique). Ne négligeons jamais chez John Stuart Mill la dimension politique de l'individualité, qui est cruciale. Il existe une boucle de rétroaction permanente entre la société et l'individu : non seulement la société doit laisser l'individu s'exprimer comme tel, mais encore, l'individu « fort », épanoui, doué de « caractère », agit sur la société et se révèle d'ailleurs le moteur principal du progrès⁶⁸⁴.

681 *Op. cit.*, pp.159-160.

682 L'auteur elle-même le concède, *ibid.* :

« *Les deux premières équivalent, respectivement, à la liberté civile et politique, en cela qu'elles ont trait à la relation de l'individu à la structure légale et sociopolitique de la société.* »

(« the first two are equivalent, respectively, to civil and political liberty, in that they pertain to the relation of the individual to the legal and sociopolitical structure of society »)

683 Nous avons vu la place de l'éducation et de quelque chose comme la prise en compte et l'adaptation perpétuelles à des circonstances extérieures, dans la pensée de Mill.

684 Voir en particulier *De la liberté (MILL (1859))*, *op. cit.*, p.66 et p.78.

Aussi l'individualité doit-elle être, autant que faire se peut, éclairée. Et c'est pourquoi cette liberté paroxystique qui est par nature attachée à l'individu en tant qu'être social (quoiqu'à des degrés divers), cette liberté qui est en même temps un *pouvoir* puisqu'elle consiste à influencer sur la société selon sa volonté, à rendre son individualité effective à travers ses actes et à travers des choix qui concernent toujours quelque peu autrui⁶⁸⁵ – ce en quoi les frontières entre libertés « négative » et « positive », « privée » et « publique », sont toujours poreuses et donc caduques –, appelle nécessairement l'encadrement de « l'autodéveloppement » afin que ce dernier se cristallise dans une *autonomie véritable* (et, sous-entendu, bénéfique pour la société) et non dans une déliaison individualiste illusoire et dangereuse.

II.1.1.4 L'autonomie et ses conditions

Chez Mill, la question est donc à la fois bien plus simple et bien plus complexe que l'articulation d'une « liberté négative » et d'une « liberté positive », ou de libertés « privées » distinctes de libertés « publiques ». Plus simple, puisque sa vision de la liberté n'appelle aucune dichotomie (ou trichotomie !), non plus donc qu'une position de surplomb de l'une ou l'autre définition dans son édifice.

Plus complexe, parce que la liberté dans son aspect que Berlin appelle « négatif » n'est donc jamais purement « négative » chez Mill, puisqu'il existe un *continuum* entre le pouvoir à proprement parler (politique, vertical) et le pouvoir que chaque individu exerce potentiellement sur ses semblables sous la forme de *l'influence* ou de la contribution aux circonstances sociales. La « protection contre » le pouvoir n'est donc jamais pure, puisque les individus ont également du pouvoir sur les autres dans leurs relations horizontales et dans l'exercice de leur liberté, qui est tout autant une responsabilité.

Par ailleurs, dans son caractère que Berlin appelle « positif », la liberté doit être à nouveau subdivisée, par exemple en distinguant ce qui relève de l'épanouissement de

Partout, Mill défend en filigrane la théorie selon laquelle les individus cultivés font la société dynamique et progressive, les individus heureux la société heureuse, et au contraire, les individus muselés ou nivelés une société stagnante et malheureuse. En vertu de la conscience, omniprésente chez Mill, que l'individu n'est par nature pas « monadique » et qu'il agit toujours sur la société, délibérément ou non, par son opinion, son action politique, son rôle économique, en un mot sa « participation », il est donc du rôle social de l'éducation que de faire advenir des individus cultivés et heureux... pour le bien-être même de la société dans son ensemble.

685 Et c'est là la principale objection que l'on peut faire à *De la liberté* (et que Mill semble avoir intégrée par ailleurs) : sur lui-même, l'individu est certes souverain ; mais il n'est jamais souverain uniquement sur lui-même, son action le dépasse toujours ; d'où la nécessité de l'orienter et d'où, chez Mill, l'importance de la « réprobation » sociale dans *De la liberté*, et de l'éducation en général dans ses autres ouvrages. Ces objections possibles, soulevées par exemple par les propos des pp.210-211 de l'ouvrage (*op. cit.*), sont relativisées en partie par les pp.212-215.

l'individualité « comme élément du bien-être » dans sa sphère privée ou intime (et où Mill la suppose pratiquement illimitée, du moment qu'elle demeure sciemment ouverte au jugement d'autrui, à l'éducation ou à la réprobation), et ce qui relève de l'expression de cette individualité dans la « cité », où elle prend alors la forme d'une participation qui met en jeu des droits mais aussi de fortes responsabilités (à fortifier mais aussi potentiellement à restreindre, d'où l'idée de « garde-fous » que nous avons déjà croisée plusieurs fois⁶⁸⁶).

Ainsi, en quelque sorte, le mouvement chez Mill serait le suivant : il faudrait, *primo*, assurer les libertés fondamentales (que l'on pourrait éventuellement appeler avec Berlin « libertés négatives »), à tout individu, à la fois comme préalable nécessaire à la formation de l'individualité et comme « avance » faite à celle-ci de manière inconditionnelle, mais appelée à ne prendre tout son sens qu'au terme d'un mouvement plus complexe voire dialectique⁶⁸⁷. Pas de liberté sous la tyrannie.

Cela fait, *secundo*, il faudrait former activement l'individu pour lui donner les moyens de construire son propre caractère, sa propre individualité, afin qu'il affermisse et exprime ses propres choix (ce que Berlin appelle une « liberté positive », mais qui exige toujours chez Mill une éducation l'exaltant tout en la conditionnant : mouvement hautement paradoxal mais sensé de « l'éducation à l'autonomie »⁶⁸⁸). Jusque-là, donc, on suit à peu près le schéma « post-rawlsien » reconstitué par Urbinati ainsi que son idée de l'« auto-développement », même si le préfixe « auto- » est très discutable dans ce contexte.

Mais *tertio*, et c'est là que Mill s'illustre comme profondément libéral et non comme démocrate ou comme tenant du discours des droits de l'homme comme « droits naturels », ce n'est qu'au terme de ces deux étapes que quelque chose comme un corollaire juridique ou institutionnel de la liberté positive peut être créé sous la forme de *droits-créances* ou d'un droit de participation⁶⁸⁹ : tout ce qui relève d'autre chose que la simple protection juridique minimale contre les abus de pouvoir et l'arbitraire *requiert comme précondition l'avènement de l'individu autonome*⁶⁹⁰. Ainsi de la participation civique, qui n'est pas chez Mill un « droit naturel » ou un droit individuel donné sans conditions, mais qui ressortit à ce que Kahan a appelé le « discours de la capacité », capacité elle-même dépendante de ce que nous

686 Et sur lesquels nous revenons principalement, en ce qui concerne la théorie du pouvoir politique et des institutions, en III.3.2. et III.3.3.

687 On notera que c'est à peu près ce que Nadia Urbinati théorise lorsqu'elle parle de l'« infantilisation » et, a contrario, de l'autonomie comme une caractéristique humaine devant à la fois être prédisposée et tenue pour universelle et, ce qui semble paradoxal, activement *actualisée* (voir [URBINATI \(2002\)](#), pp.174-177).

688 Voir I.3.4.

689 Voir II.1.1.2.

690 Dont le principal problème est que l'on se demande comment le mesurer ! Voir III.3.3. et III.3.4.

appellerons les conditions transcendantales de l'individualité, et requérant efforts et réflexivité⁶⁹¹.

On peut donc aller plus loin encore qu'Urbinati dans la récusation de l'hypothèse issue de Berlin, et récuser purement et simplement la pertinence de toute appréhension séparatiste de la liberté chez John Stuart Mill. Le dynamisme étant intrinsèque à sa pensée⁶⁹², il conçoit les relations de l'individu et de la société non seulement en termes d'interactions, mais aussi en termes de *rétroactions* : les individus font la société mais la société influe sur les individus, et les individus influent les uns sur les autres, et ce sans fin, chaque évolution chez l'un des membres du processus étant susceptible d'affecter l'équilibre et le devenir de l'ensemble. C'est cette vision complexe qui autorise l'auteur à combiner des positions aussi diverses – mais toutes également *libérales* – que la défense d'une liberté d'expression absolue au titre des bienfaits du pluralisme⁶⁹³ et la restriction provisoire du droit de vote avant une certaine « maturité » des individus⁶⁹⁴, ou encore l'encouragement de mesures institutionnelles, telles que la diffusion de l'éducation ou l'accès des femmes à toutes les professions, en vue d'une évolution globale et décisive des mœurs et des représentations.

Il semble ainsi plus adéquat à la compréhension de la spécificité de la pensée millienne, et en particulier à la définition de son libéralisme, d'abandonner définitivement toute séparation stricte entre des types de liberté hétérogènes et des domaines distincts d'exercice de celle-ci. Reste alors à déterminer précisément comment s'articulent liberté de l'individu et bien-être de la société, lutte contre les ferments de tyrannie et construction de l'idéal de liberté qui la sous-tend. Nous allons à présent considérer la grille interprétative personnelle de Nadia Urbinati en termes de *non-sujétion*.

II.1.2 Un libéralisme de la non-sujétion ? La lecture de Nadia Urbinati

Au rebours de la promotion par Isaiah Berlin, puis par les libertariens, de la liberté prioritairement conçue comme non-interférence, Nadia Urbinati, comme nous l'avons vu, récuse la pertinence de l'opposition de « deux » libertés et propose de caractériser le libéralisme de John Stuart Mill par ce qu'elle appelle la recherche fondamentale de la « non-sujétion » (*nonsubjection*).

691 Voir II.1.3. et III.3.3.5.

692 Comme nous l'avons suggéré en II.0.1.

693 Avec les bénéfiques que l'on peut tirer de la confrontation, même d'idées erronées, comme nous l'avons vu en I.3.2.2.

694 Voir I.3.3.3. et III.3.2.

Nous verrons d'abord comment elle unifie la pensée de Mill sous l'égide de la mise en garde contre toute forme de despotisme, puis comment ces considérations l'amènent à envisager la liberté sous un angle finalement plus psychologique qu'institutionnel ou formel. Nous étudierons les apports de cette analyse éclairante tout en relativisant l'importance peut-être excessive qu'elle semble accorder à ce qu'elle identifie chez Mill comme une forme de « pensée critique » avant la lettre, proche des philosophies de l'aliénation. Enfin, nous pourrions regretter qu'Urbinati ait posé les bases d'une interprétation de l'inquiétude millienne au titre de l'*interconnexion* des dimensions de l'existence humaine et des *conditions de possibilité* de l'autonomie, sans pour autant isoler et théoriser précisément cette caractéristique.

II.1.2.1 La hantise du despotisme

Selon Nadia Urbinati, c'est en se représentant la lutte pour la liberté comme un combat contre le despotisme sous toutes ses formes que Mill développe un libéralisme « égalitaire » et « démocratique », promoteur de l'autonomie comme absence d'assujettissement⁶⁹⁵ :

*« Estimant qu'un pouvoir despotique est le plus grand des maux, Mill analyse les innombrables têtes de cette hydre au fil de ses manifestations historiques. [...] Comme les auteurs classiques, il étudie le despotisme de l'intérieur, via la chimie des émotions, des idées et des comportements qui façonne le caractère du maître comme celui du sujet. »*⁶⁹⁶

Tout l'objet de son essai *Mill on Democracy* est ainsi de démontrer

*« la dimension normative et égalitaire de son critère de liberté comme non-sujétion. »*⁶⁹⁷.

Pour elle, la pensée de Mill est cohérente en tant que dans toutes les causes qu'elle épouse, elle ressuscite l'idéal fraternel et démocratique d'Athènes dans un monde moderne en mutation, où il s'agit de combattre toutes les formes de despotisme (dans la sphère publique comme dans la sphère économique ou dans la sphère privée) afin de construire tous les

695 « *self-government* ». En particulier, voir **URBINATI (2002)**, *op. cit.*, p.164.

696 *Id.*, p.179 :

« Judging despotic power to be the greatest evil, Mill analyzed the « Hydra-headedness » of its manifestations throughout history. [...] Like the classical writers, he studied despotism from within, via the chemistry of emotions, ideas and behaviors that shape the character of master and subject alike. »

697 *Id.*, p.170 :

« the normative and egalitarian criterion of liberty as nonsubjection »

rappports sociaux sur le modèle de la *polis*, soit une coopération égalitaire et fondée sur la délibération d'individus libres :

*« Tandis que le despotisme génère et réciproquement requiert des sujets atomisés et homogènes dépourvus d'individualité, la polis est basée sur la spécificité individuelle et l'engagement volontaire, et elle exalte l'amitié civique. Ici, l'égalité a le sens d'une condition de réciprocité dans les rapports de pouvoir, d'un pluralisme des rôles et des façons de contribuer au bien commun. »*⁶⁹⁸

Si nous pouvons suivre son étude dans la plupart de ses développements, et notamment comme nous l'avons vu dans sa récusation d'interprétations adverses⁶⁹⁹, nous pourrions néanmoins contester sa focalisation sur la rhétorique de l'émancipation chez Mill et sur son versant féministe aux dépens d'autres dimensions. Pour Urbinati en effet, le féminisme apparaît à la fois comme pierre de touche, comme *épitomé* de la lutte contre le despotisme, comme acmé du libéralisme et même comme clé d'unification de la pensée millienne⁷⁰⁰, ce qui nous semble réducteur. Elle insiste cependant avec justesse, notamment à travers cet exemple, sur un facteur psychologique qui est bel et bien présent chez Mill⁷⁰¹ et qui éclaire la spécificité et la subtilité de son approche.

II.1.2.2 Despotisme et liberté au cœur de la psyché

À plusieurs reprises, Urbinati insiste sur la différence entre l'objet de lutte qu'elle identifie chez Mill, le « despotisme », et la « tyrannie » qui fait l'objet des théories classiques : là où la tyrannie opprime de manière explicite, s'imposant par la crainte, le despotisme s'impose par l'habitude voire l'affect et l'amour et prend une forme familière pour véritablement *déformer* l'individu⁷⁰². Il sait se faire accepter par une sorte de « douceur » et se pérennise *via* des institutions qui contribuent à le rendre tolérable sur la durée⁷⁰³ :

698 *Id.*, p.185 :

« Whereas despotism generates and requires atomistic homogeneous subjects devoid of individuality, the polis is based on individual specificity and voluntary commitment and fosters civic friendship. Here, equality refers to a condition of reciprocity in power relations, to a plurality of roles and ways to contribute to the communal good ».

699 Voir la section précédente, II.1.1.

700 Voir *op. cit.*, pp.180-183.

701 Comme nous l'avons déjà suggéré. Voir II.1.1.2. mais aussi supra, ce qui relève de la vigilance de Mill et Tocqueville face aux mutations de l'opinion et de « l'esprit » dans les siècles démocratiques en I.1.2. et I.3.2.

702 Nous y reviendrons en détail au sujet du « despotisme patriarcal » en II.2.1.1.

703 Ainsi du régime matrimonial et de l'éducation dispensée aux femmes, visant à les maintenir dans un état de servitude qui devient consenti, implicitement, comme une « seconde nature ». On peut éventuellement rapprocher ces éléments de la théorie foucauldienne du « biopouvoir ».

« Le despotisme [...] est une forme de pouvoir total et absolu parce qu'il s'exerce sur les émotions, et pas seulement sur les actions. Le despote, contrairement au tyran, excite la peur et l'amour simultanément. [...] En annihilant la liberté comme autonomie, le despotisme annihile toute liberté. Alors que la tyrannie peut être expliquée clairement en termes de violation de la liberté négative, le despotisme ne le peut pas. Nous avons besoin d'une notion de liberté comme non-sujétion et d'une vision de l'individualité comme processus de self-dependence. [...] Le despotisme triomphe quand le sens de la résistance comme la conscience d'avoir droit à la sécurité ont été vaincus, que ses sujets sont spontanément obéissants et domestiqués. »⁷⁰⁴

Ce faisant, elle semble faire de Mill un penseur à mi-chemin entre les Grecs antiques et notamment les Stoïciens, théoriciens de ce qui fait un « homme libre » au plus profond de son être, quelles que soient les conditions, et les socialistes critiques tenants de l'émancipation, incapables de se cantonner à la seule revendication de l'égalité juridique ou de la liberté formelle et mettant toujours en valeur l'importance des *représentations* et des *habitus* :

« En ce qu'il considère aussi la sphère privée comme un lieu de sujétion en un sens politique (comme despotisme), la liberté comme non-interférence ne peut être un remède adéquat. [...] Ni l'approche par la liberté négative ni la théorie de l'État-providence ne peuvent rendre compte de [ses idées dans] l'Asservissement des femmes ou les Chapters on Socialism. »⁷⁰⁵

De fait, il semble intenable de tracer une authentique filiation entre Mill et Hayek, les tenants de la « liberté négative » de Berlin ou d'autres libéraux ou libertariens partisans de

704 *Op. cit.*, p.175 :

« Despotism [...] is a form of total and absolute power because it operates on the emotions, not just on actions. The despot, unlike the tyrant, strikes with fear and love simultaneously. [...] By annihilating liberty as autonomy, despotism annihilates all liberty. Whereas tyranny can clearly be explained in terms of violation of negative liberty, despotism cannot. We need a notion of liberty as nonsubjection and a view of individuality as a process of self-dependence. [...] Despotism triumphs when both the sense of resistance and the consciousness of having a right to security are tamed, when its subjects are naturally obedient and domesticated. »

En ce sens, les totalitarismes du XXe siècle ressortiront davantage au despotisme qu'à la tyrannie. Inversement, on peut penser que ce qu'Urbainati théorise comme despotisme, lorsqu'il s'exerce sur une société voire sur une aire culturelle entière, pourrait être appelé « totalitarisme », en un sens « doux » ou « mou » dans la lignée de la théorie de Tocqueville et aujourd'hui repris, par exemple, par les membres du Comité Orwell lorsqu'ils parlent d'un « totalitarisme soft » alliant le capitalisme financier, la société de consommation et de croissance, la « connexion » perpétuelle par les technologies informatiques et les médias, l'illusion pacifique du *care* et du *politiquement correct* et l'apathie politique et intellectuelle au service des élites économiques mondialisées.

705 *Op. cit.*, pp.160-161 :

« In that he also considered the private realm a site of subjection in a political sense (as despotic), liberty as non-interference was an inadequate remedy. [...] neither the negative nor the welfarist approach can explain The Subjection of Women or Chapters on Socialism ».

l'État minimal et pour qui tout État (ou toute loi) est en soi une contrainte, donc un manque de liberté néfaste – et même, la seule forme de contrainte néfaste, celle de l'opinion ou des rapports « égalitaires » ou « horizontaux » étant souvent passée sous silence⁷⁰⁶. Mill a le mérite d'attirer l'attention sur les *multiples* formes que peut revêtir la contrainte, et même ses formes les plus acceptées, bien au-delà de la verticalité évidente de la loi.

La supposée « liberté négative », quand même elle existerait comme telle, ne serait jamais « neutre » chez lui : comme tout rapport à l'action, elle implique un contenu, un contenant et une certaine configuration effective. Dans cette perspective, il infléchit la définition traditionnelle du « principe de non-agression » (*harm principle*) pour y incorporer tous les éléments sociaux *implicites* susceptibles d'avoir des répercussions préjudiciables à autrui :

« Cette interprétation englobante explique la notion complexe de la non-agression chez Mill. La non-agression se réfère aussi bien aux actions individuelles qui blessent directement les autres (« les agressions nuisibles ») qu'aux formes de relations humaines qui inhibent les chances de prendre des décisions et de former des projets indépendants (« l'exercice nuisible de son pouvoir sur quelqu'un »). Les premières justifient la structure légale et constitutionnelle de la vie commune, tandis que les secondes appellent une définition plus large de la justice qui concerne les conditions à la fois politiques et sociales du développement individuel. »⁷⁰⁷

706 Conformément à l'idée hobbesienne selon laquelle vivre à Lucques ou à Constantinople serait de peu d'importance à l'aune de la liberté purement individuelle.

707 *Id.*, p.165 :

« This comprehensive interpretation explains Mill's composite notion of harm. Harm refers both to individual actions that directly injure others (« wrongful agressions ») and to forms of human relations that inhibit people's chances to make independent decisions and plans (« wrongful exercice of power over some one »). The former grounds the constitutional and legal structure of communal life, while the latter allows for a broader definition of justice that concerns the political and the social conditions of individual improvement »

La liberté n'est donc jamais solitaire pour Mill, et l'égalité de tous doit également se cristalliser dans les représentations. Elle le cite au sujet de l'émancipation des femmes (CW:18, p.288 et CW:21, p.336, cités *id.*, p.170), mais ce principe est également sollicité au sujet de l'esclavage :

« La régénération morale de l'Humanité commencera seulement réellement quand la plus fondamentale des relations sociales sera placée sous la règle d'une égale justice et quand les êtres humains apprendront à cultiver les plus grandes sympathies avec des égaux [ici, les deux sexes] en termes de droits et de culture. »

(« The moral regeneration of mankind will only really commence, when the most fundamental of the social relations is placed under the rule of equal justice, and when human beings learn to cultivate their stringest sympathy with an equal in rights and in cultivation. »)

Elle écrit également (*id.*, pp.178-179) :

« Le concept de liberté inclut celui de limite. [...] Cela signifie deux choses : premièrement, que la liberté – ou les droits – ont besoin d'être conçus dans un cadre historique et progressif, comme un processus de changement graduel (et parfois révolutionnaire) au sein d'un système de relations sociales et politiques ; et deuxièmement, que la liberté présume non pas des êtres isolés, mais des formes

Le terme d'« inhibition », emprunté à la biologie, semble très judicieusement choisi ici pour décrire le processus à l'œuvre dans la société : il est indéniablement question d'un phénomène d'*atrophie* progressive et discrète des facultés personnelles qu'une configuration sociale ou matérielle peut induire à l'intérieur même de l'individu. Nadia Urbinati n'emploie pas plus que Mill le terme d'« aliénation », et ce choix est remarquable. Nous pouvons néanmoins utiliser cette notion telle que son sens se cristallise au XIXe siècle, tout en la dégageant de sa connotation marxiste, pour décrire la perversité de l'accoutumance à des formes de dépendance ou de « despotisme ».⁷⁰⁸

II.1.2.3 De la protection à la reconquête

C'est précisément parce que le despotisme, ainsi entendu dans un sens proche de l'aliénation, peut se parer des attributs de la liberté formelle ou s'en passer sans que les « victimes » ne songent à se sentir spoliées et à se soulever, que la construction de la liberté – qu'on l'appelle *non-sujétion* avec Urbinati, ou simplement *autonomie* substantielle – nécessite des *actions positives* et une *éducation* bien au-delà de la protection contre les formes extérieures et explicitement abusives du pouvoir politique ou d'autrui :

*« Cela signifie que la liberté [...] demande davantage qu'une restriction du pouvoir politique. Elle demande aussi une action effective – de la part des sujets eux-mêmes, et de la loi – pour supprimer les causes d'asservissement. Ainsi, bien que la liberté comme non-sujétion soit logiquement négative, elle requiert une intervention positive. »*⁷⁰⁹

d'interaction entre individus. »

(« The concept of liberty includes that of limit [...]. This means two things : first, that liberty – or rights – needs to be conceived historically and progressively, as a process of gradual (and sometimes revolutionary) change within a system of social and political relations ; and second, that liberty presumed not isolated beings, but a form of interaction among individuals. »)

708 C'est ce qui autorise à penser que « tout est politique » et que toutes les relations impliquent ou mobilisent des représentations proprement politiques ou ontologiques faisant partie d'un « système » dont il faut appréhender toutes les ramifications (l'auteur parle d'hydre) si on veut le combattre. Urbinati fait ainsi le lien, par exemple, entre les abus du patriarcat, ceux de l'esclavage et ceux du capitalisme (*id.*, p.187) :

« Le système marital, comme l'esclavage aux États-Unis et comme le système de production capitaliste, constituait un système de relations objectif qui opérait indépendamment de la volonté et de l'intention des acteurs. »

(« The marital system, like slavery in America and the capitalist system of production, constituted an objective system of relations that operated independently of the will and the intention of the actors. »)

709 *Op. cit.*, p.178 :

« This means that liberty [...] demands more than a politics of restriction on power. It demands also an actual doing – on the part of the subjects themselves, and the law – to remove the causes of subjection. Although liberty as non-subjection is logically negative, it requires positive intervention. »

Ce processus peut même justifier que l'expérience et l'habitude de la liberté soient parfois *imposées* comme devoir au nom même de l'*enracinement* de la liberté dans la psyché des individus (retournant ainsi les armes du despotisme, au premier chef desquelles l'habitude et la coutume, contre ce dernier). L'auteur fait alors référence à ce que nous avons déjà étudié chez Mill comme « appel à l'expérience réelle »⁷¹⁰ :

*« En effet, non seulement Mill n'exclue pas catégoriquement l'intervention de l'État, mais il ne pense pas que les contraintes imposées par des lois non arbitraires soient en elles-mêmes une offense à la liberté. Il autorise l'État à interférer d'une manière à la fois négative et positive pour répondre aux facteurs d'agression, qui englobent l'offense morale aussi bien que physique. »*⁷¹¹

Les abus possibles de cette théorie, qui sont aussi ceux de la théorie de l'aliénation aujourd'hui, ne sont pas loin : ainsi, par exemple, de libérer des « victimes » alléguées malgré elles, qu'il s'agisse d'une fraction de la population de son propre pays ou d'une population étrangère. Cela peut également mener à cet abus que représente la « discrimination positive », réintroduisant des mesures inéquitables et pratiquant une injustice au présent au nom même de la réduction constructiviste (on pourrait même dire, de la « rééducation ») d'une injustice passée.

Cependant, le raisonnement d'Urbinati ne va pas jusqu'à ces extrêmes et se contente d'identifier comment, chez Mill, s'opère une défense d'une certaine forme de gouvernement au nom de sa défense de la liberté ainsi entendue comme *self-government*. Le gouvernement de soi fonde une théorie du gouvernement tout court, et c'est aux fins de la liberté substantielle comme autonomie, s'acquérant à la fois par la liberté formelle et par l'habitude de l'exercice de son jugement individuel, que Mill fonde son attachement à la démocratie :

« Mill affirme sans équivoque que sans les « habitudes et pouvoirs » nourris par des [...] « actes positifs », « une constitution libre ne peut pas être mise en place ni préservée », non plus que la liberté individuelle. [...] Mill pense que pour être

710 Voir *supra*, I.2.3. et I.2.4. en ce qui concerne l'expérimentation de nouvelles formes de coopération économique. Voir *infra*, II.2.2.2., II.2.2.3. et III.3.2.1. en ce qui concerne l'expérimentation de nouveaux rapports sociaux, que ce soit l'égal accès des femmes et des hommes à toutes les carrières ou la mise en place du suffrage universel.

711 *Id.*, p.169 :

« Indeed, not only did Mill not categorically exclude state interference, he did not think that constraints imposed by nonarbitrary laws were in themselves an offense against liberty. He allowed for the state to interfere both in a negative and in a positive way in response to harm, which encompassed physical as well as moral offense. »

*et pour rester libre vis-à-vis des interférences dans nos vies personnelles, nous devons faire notre devoir en tant que citoyens. »*⁷¹²

Ce qui est en jeu chez Mill, et Nadia Urbinati l'a bien perçu, c'est donc à la fois la sauvegarde et la construction (et par suite, de nouveau la sauvegarde), des conditions de l'autonomie. Elle écrit par exemple que

*« le gouvernement représentatif est le cadre institutionnel de la liberté ».*⁷¹³

II.1.2.4 « Non-sujétion » réactionnelle, ou « autonomie » idéale ?

Toutes les analyses de Nadia Urbinati sont convaincantes, au titre de sa sensibilité à cette complexité qui fait la spécificité de la pensée millienne, tant dans sa dimension « inquiète » que dans ses aspirations plus « utopiques », liant toutes ses prises de position à un principe nodal : la liberté comme autonomie vis-à-vis de toutes les sources d'asservissement pratique et psychologique. Cependant, un critère plus synthétique que la « non-sujétion » semble lui manquer pour subsumer sa pensée. La non-sujétion apparaît en effet comme un concept peu satisfaisant à plusieurs égards.

D'abord, définir la liberté comme *non-sujétion*, c'est la définir essentiellement *contre* une idée préalable de sujétion (ou de despotisme) et comme en réaction à elle, en excluant donc ce que Mill a pensé de véritablement positif, et d'essentiel (c'est-à-dire d'ontologique et d'anhistorique), dans la liberté. En guise de conclusion, Urbinati écrit elle-même dans les dernières pages de son ouvrage :

*« La liberté comme non-sujétion fournit la base sur laquelle Mill s'appuie pour appeler à « réexaminer » les institutions sociales d'une société capitaliste. Les travailleurs sont encouragés à critiquer le système économique existant au nom des mêmes principes qui légitiment les membres d'un pays à revendiquer la citoyenneté, ou les femmes à revendiquer leur droit à être traitées comme des adultes et des êtres responsables. »*⁷¹⁴

712 *Id.*, pp.167-168 :

« Mill stated unequivocally that without the « habits and powers » nurtured by the [...] « positive acts », « a free constitution can neither be worked nor preserved », nor indeed can individual liberty. [...] Mill thought that to be and remain free from interference in our personal lives, we have to perform our duties as citizens. »

713 *Id.*, p.171 (nous soulignons) :

« Representative Government is the institutional framework of Liberty. »

714 *Id.*, p.193 :

Mais pour faire cela, il faut savoir ce que l'on attend de l'émancipation. Contrairement à ce que véhiculent certaines rhétoriques, celle-ci n'est pas une *fin en soi* : les « principes » évoqués ci-dessus sont donc des idéaux qui transcendent le fait même de lutter. Il faut donc connaître la « vocation », ou les « intérêts éternels » de l'Humanité (ce que le XVIII^e siècle appelait le « droit naturel », juge du « droit positif ») pour justifier que la conjoncture ponctuelle n'est pas satisfaisante et constitue une oppression – d'autant plus lorsque celle-ci est doucement acceptée, depuis des siècles, et fortifiée par l'habitude⁷¹⁵. Au nom de quoi, par exemple, défendre l'émancipation des femmes si le patriarcat est accepté par nombre de victimes elles-mêmes, et non vécu comme une tyrannie ? On voit bien que l'idée même qu'Urbinati se fait du despotisme fait appel, de manière sous-jacente, à une idée exigeante de la liberté qui est davantage – par définition – qu'une absence de despotisme ; il est donc dommage qu'elle ne l'explique pas.

Pourtant, elle se montre elle-même bien consciente de la difficulté des classifications, difficulté qu'elle cherche à résoudre, bien qu'à l'aide d'un fil conducteur encore mal défini, comme en témoignent ses nuances quant à la catégorie de non-sujétion :

« La connotation de non-sujétion que Mill donne à la liberté individuelle nous autorise à repenser la relation entre les notions de liberté comme sécurité et celle de liberté comme autonomie. [...] Mill a été dépeint comme le théoricien qui a tenu ensemble ces différentes notions – la première faisant écho à un libéralisme pragmatique et modéré, et la deuxième fondant un libéralisme téléologique, au point que celui-ci trahit celui-là. »⁷¹⁶

Nous nous accordons donc à penser que Mill mobilise un concept à la fois large ou surtout *positif* de la liberté – que ce propos lui-même semble appeler lorsque l'auteur parle, et c'est extrêmement intéressant, d'un libéralisme « téléologique ». Urbinati pense donc implicitement la spécificité du libéralisme millien comme une tension vers un idéal, un *telos*, qui est la liberté elle-même (avec toutes les caractéristiques que nous avons retracées). Il est ainsi amusant de constater que pour exprimer une idée similaire, que nous choisissons de

« Liberty as nonsubjection provided the normative basis for Mill's appeal to « reexamine » the social institutions of capitalist society. Workers were entitled to challenge the existing economic system under the same principles entitling the members of a country to ask for citizenship, or women to vindicate their right to be treated as adults and responsible beings. »

715 Selon les critères du despotisme précédemment rappelés, voir II.1.2.2.

716 *Id.*, p.172 (nous soulignons) :

« The connotation of antisubjection Mill gave to individual freedom allows us to reconfigure the relation between the notions of liberty as security and liberty as autonomy [...]. Mill has been portrayed as a theorist who held these two different notions – the first echoing a moderate and realist liberalism, and the second being responsible for a teleological liberalism – such that the latter betrays the former. »

radicaliser tant elle nous semble centrale, nous nous focaliserons sur le mouvement inverse en parlant de libéralisme non pas « téléologique », mais « transcendantal ».

Pour le dire autrement, Nadia Urbinati semble sans cesse tourner autour du concept de *conditions de possibilité* sans jamais vraiment le thématiser, ce qui demeure paradoxal au vu de sa théorie très complète du despotisme. Dans la citation précédente, elle fait même état d'un *idéal régulateur* de la pensée politique millienne, mais sans lui assigner de pouvoir réellement déterminant dans l'organisation et dans la mise en cohérence de toutes ses prises de position. Il nous semble néanmoins évident que Mill a, depuis toujours, une vision très substantielle et très exigeante de la liberté, conçue positivement comme autonomie et prioritairement comme *construction autonome et éclairée de ses choix de vie*, et que c'est d'elle qu'il part pour en déduire les mesures qui s'imposent en faveur (comme nous l'avons suggéré) tantôt de sa *construction*, tantôt de sa *sauvegarde*.

Par ailleurs, on lit chez la philosophe :

« *L'agression mène à grever ou à gravement compromettre la formation d'êtres autonomes. [...] Ici la sécurité est liée à l'équité et en tant que telle est une précondition de la liberté comme autonomie, non un intérêt d'un autre genre.* »

« *Comme la vie est un processus de raffinement et d'apprentissage graduels, l'autonomie est une manière de vivre et non un statut. Une société est « progressive » – ce par quoi Mill entend « juste » – quand, en plus de la sécurité, elle offre à tous et à chaque individu les prérequis et les stimuli de « l'exercice » de leurs facultés.* »⁷¹⁷

« Préconditions », « conditions et stimuli » comme critères de la société juste⁷¹⁸, « limites » inhérentes à l'autonomie : Urbinati décrit parfaitement les ressorts de la pensée de Mill dans sa dimension régressive vers les conditions de possibilité de la liberté et dans sa dimension totalisante soucieuse de l'interconnexion de tous les paramètres de l'existence sociale ; mais, en choisissant de subsumer ces caractéristiques sous la bannière de la *non-sujétion* et de la *lutte* contre l'hydre du despotisme, qui plus est dans une perspective d'émancipation démocratique et égalitaire, elle éclipse ce trait fondamental qui assoit les

717 *Id.*, p.174 :

« *Harm entails depriving or gravely compromising the formation of self-dependent beings.[...] Here security is linked to equality and as such is a precondition of liberty as self-dependence, not a different kind of interest.* »

Et *id.*, p.173 :

« *Since life is a process of gradual refinement and learning, though, autonomy is a way of life, not a status. A society is progressive – which to Mill meant « just »- when, along with security, it offers each and every individual the necessary conditions and stimuli « to exercise » their faculties.* »

718 Et ajoutons, comme *fins* sans cesse renouvelées, car asymptotiques, de celle-ci.

ressorts authentiquement *progressistes* de la pensée de Mill, devenue sous sa plume reviviscence de l'idéal athénien et de la fraternité égalitaire *face* et donc *en fonction* des imperfections du monde moderne.

Pourquoi choisir le concept négatif de « non-sujétion » et non ceux, positifs, d'autonomie substantielle, ou d'égalité des chances ? Faire le choix de la lecture de Mill comme penseur majoritairement *critique*, de la reconstitution des arguments *a contrario* (ou de la saisie de ceux-ci dans leur dimension subversive face à un fait social déterminé) – en un mot, faire du versant négatif l'entrée analytique de toute thèse et de tout argument, ce que semble assumer l'auteur⁷¹⁹ –, c'est donc condamner implicitement John Stuart Mill au confinement dans un libéralisme de « réaction », se déterminant intrinsèquement selon les imperfections de son temps (dérives « despotiques » de la démocratie, pesanteurs du patriarcat...).

C'est alors, même si l'intention de Mme Urbinati semble contraire⁷²⁰, renoncer en grande partie à voir dans sa pensée le terreau d'un programme ou d'un projet potentiellement *utopique* plus que simplement *critique*, c'est-à-dire porteur en lui-même d'une cohérence, d'une rationalité et d'une plasticité susceptibles d'ouvrir des perspectives dans des contextes différents de son contexte d'éclosion. En un mot, la clé interprétative de la non-sujétion semble à la fois limiter la portée du propos de l'auteur, le réduire de façon excessive à une pensée réactionnelle ou subversive et l'enfermer ce faisant dans le cadre philologique de l'histoire de la philosophie et de l'Histoire tout court.

Nous essaierons donc plutôt de montrer que toutes les positions théoriques et politiques de Mill sont comme *analytiquement pré-contenues* dans la définition même qu'il se donne de la liberté comme autonomie, et que celle-ci est un idéal qui, loin d'être seulement le lointain « héritage » des Grecs, est à même de donner un *telos* à la pensée politique de tout temps, en

719 Elle écrit par exemple (*id.*, p.174 (nous soulignons)) :

« Le lien entre sécurité et autonomie apparaît plus clairement dans la perspective de la privation d'autonomie. »

(« the link between security and autonomy appears more clearly from the perspective of *autonomy deprivation*. »)

720 Urbinati elle-même reconnaît que la pensée politique millienne, y compris dans un pamphlet comme *l'Asservissement des femmes*, n'est pas purement réactionnelle mais contient toujours un versant positif et pragmatique d'ampleur. Voir par exemple *id.*, pp.195-197 :

« Mill envisage deux stratégies d'émancipation : l'une, négative ou défensive, et l'autre, positive et constructive. [...] Les deux niveaux stratégiques [...] témoignent de l'intuition politique clé chez Mill selon laquelle une politique qui vise à contrer l'interférence de l'arbitraire ne saurait se limiter à une stratégie négative, puisque l'émancipation requiert bien plus que la protection basique de la « liberté négative ». »

(« Mill envisioned two strategies of emancipation : a negative or defensive and a positive and reconstructive one. [...] The two strategic levels [...] testified to Mill's key political intuition : a politics seeking to oppose arbitrary interference could not limit itself to a negative strategy since freedom from subjection requires more than just the protection of basic negative liberty. »)

tant qu'entreprise humaine par excellence. Mais avant de résumer cette reconstitution, attardons-nous sur l'un des aspects de ce *telos* : l'exigence de « compétence » ou de « capacité », permettant d'avancer l'hypothèse d'un libéralisme « aristocratique ».

II.1.3 Un libéralisme aristocratique ? La lecture d'Alan S. Kahan

Loin de la focalisation sur les aspects libertaires soulignés par les libertariens, ou sur les aspects égalitaires et socialisants retracés par Nadia Urbinati⁷²¹, la catégorie de « libéralisme aristocratique » proposée et délimitée par Alan **KAHAN (2001)** permet de comprendre une autre facette de la spécificité de Mill : la cohabitation, au sein de son œuvre, de caractéristiques élitistes ou « aristocratiques » – telles que son attachement à l'amélioration perpétuelle de soi inspirée de la *Bildung* romantique et sa conception ontologique « discriminante » de la hiérarchie des plaisirs⁷²² – avec les caractéristiques libérales plus habituelles que sont, entre autres, la promotion de la liberté individuelle dans le domaine politique comme dans le domaine économique, l'attachement au gouvernement représentatif sinon à la démocratie, et une anthropologie latente justifiant chez chaque individu la libre poursuite de ses intérêts dans la diversité. La proposition de Kahan permet donc de mieux comprendre les caractéristiques « exigeantes » ou « conservatrices » de la pensée millienne tout en rendant compte de la légitimité de son positionnement dans la nébuleuse du libéralisme et dans son contexte d'éclosion.

Nous commencerons par exposer la thèse d'Alan S. Kahan, sa clé d'unification du libéralisme et sa définition plus précise du « libéralisme aristocratique », pour voir en quoi cette dénomination est opératoire pour rendre compte de l'exigence et de la vigilance dont témoigne toujours Mill face aux évolutions de son époque, mais aussi en quoi elle peut être nuancée. En effet, d'une part, à l'échelle de Mill, nous verrons que l'interprétation « aristocratique » se focalise sur ses emprunts au conservatisme ou au romantisme, pouvant ainsi éclairer des spécificités de son utilitarisme, mais sous-estime la part socialisante de son œuvre. D'autre part, à l'échelle de l'histoire de la pensée, le libéralisme « aristocratique » tel que Kahan le définit apparaît comme une catégorie pertinente essentiellement pour analyser des pensées ancrées dans le contexte post-révolutionnaire et gros de changements du XIXe siècle, mais cette spécificité peut empêcher de voir la portée contemporaine de ces intuitions.

721 En ce qui concerne le versant « égalitariste » de la pensée millienne, ses interprétations sont majoritairement reprises et radicalisées par GIRARD-LEMAY Julie (2009), « J.S. Mill et le potentiel égalitariste de l'éducation pour la liberté », Montréal, *Revue Ithaque* 2009/1 (n°5), Université de Montréal, pp.125-145.

722 Voir notamment I.1.4.1.

Nous essaierons donc de proposer une autre catégorie à même de résoudre ces deux difficultés, diachronique et synchronique.

II.1.3.1 Diversité et unité du libéralisme : le « discours de la capacité »

Selon Alan Kahan, si le libéralisme est protéiforme, ses différents courants se regroupent, au moins dans la période « classique », autour d'une représentation et d'une rhétorique commune⁷²³ : le « discours de la capacité », par essence opposé à toute doctrine purement démocrate (et, plus largement, égalitariste) qui tendrait à faire de la participation à la chose publique un « droit » inné, « naturel » ou attaché à la personne en tant que telle. Les libéraux qu'il qualifie d'« aristocratiques » se distinguent d'autres représentants du libéralisme (tels que les libéraux « minimalistes » concentrés sur la critique de l'État, par exemple) par l'exacerbation assumée de ce discours et la construction de leur identité en réaction spécifique à l'expansion des idées et des mœurs démocratiques en tant que dangers pour l'autonomie. En résumé, là où les libéraux dans leur ensemble sont spontanément critiques de la démocratie, les libéraux « aristocratiques » voient particulièrement en celle-ci une cause de limitation inédite et extrêmement pernicieuse de la liberté individuelle du fait de l'apparition des « masses », de l'égalisation croissante des conditions et des effets pervers de l'expansion purement formelle des droits.⁷²⁴ Et puisqu'ils assignent à cette liberté un contenu particulièrement exigeant notamment sur le plan intellectuel et moral, c'est contre les dommages intellectuels et moraux de la démocratisation qu'ils luttent expressément.

De fait, le « discours de la capacité » fonde, de même qu'il justifie *a posteriori*, la réticence partagée par tous les libéraux face à l'expansion démocratique, et en particulier face à la perspective du suffrage universel :

« Les libéraux ne sont pas des démocrates, et ils s'opposent à la démocratie sous la forme du suffrage universel ou du suffrage universel masculin. Les libéraux sont suffisamment anti-démocrates pour que l'on puisse même affirmer... que

723 Il remarque en effet que la diversité des libéraux revendiqués donne davantage lieu à des typologies séparatrices qu'à des unifications, mais à ses yeux, beaucoup d'essais de classification des courants idéologiques qui traversent le XIXe siècle posent plus de problèmes qu'ils n'en résolvent, ainsi de la bipartition droite/gauche, de la polarité Mouvement/Réaction ou des clivages de posture idéologiques et psychologiques entre confiance et anxiété.

724 En ce sens, les « libéraux aristocratiques » endossent la posture que Kahan attribue par ailleurs aux « intellectuels » en général (KAHAN (2010)), à savoir la critique du matérialisme, de l'immanentisme et de la cupidité induits par l'essor du capitalisme « bourgeois ».

quiconque souhaite l'instauration immédiate du suffrage universel n'est PAS un libéral. »⁷²⁵

« *Immédiatement* », car les libéraux demeurent plutôt favorables au suffrage universel à long terme, à l'issue d'une transition et de la mise en place de garde-fous suffisants, comme nous l'avons vu chez Mill⁷²⁶. Néanmoins l'instauration de la démocratie trop hâtive ou simplement systématique (c'est-à-dire sans critères de mérite ni de compétence) leur semble porteuse de davantage de dangers que de promesses d'émancipation.⁷²⁷ Le discours de la capacité subsume cette résistance au suffrage universel promu comme un « droit » inconditionnel⁷²⁸ et se veut le garant de la légitimation d'une hiérarchie, dans les domaines socioculturels et tout particulièrement dans le domaine politique, puisqu'il ne saurait y avoir universalité de la *capacité à gouverner*.

Cette idéologie est cependant, et doit nécessairement rester, ambiguë, car il s'agit pour les libéraux de dénier un droit universel ou inné à la participation politique *sans pour autant* légitimer les classes et les privilèges jusque-là prévalents, jugés arbitraires et donc illégitimes car non fondés sur une « capacité ». Bien que réduire les détenteurs du droit de vote (ou plutôt du « permis de voter ») à une fraction de la population revienne à les rassembler en une « classe », ils redoutent par-dessus tout que le vote n'échoie qu'à une classe instituée, pré-existante. Autrement dit, que le vote détermine une classe, *ex post*, ne légitime en aucun cas l'idée d'un vote « de classe », *ex ante*.

Le courant – et d'autant plus dans son versant « aristocratique » – est donc tiraillé entre sa réticence à voir les masses accéder à la participation politique sans une formation préalable, et ses idéaux pluralistes, fondés sur une grande foi dans les vertus de la diversité davantage que dans une aspiration à la justice sociale. Dans cette optique, le vote doit idéalement représenter la diversité de la population en termes de caractères et d'idées, sans pour autant être dévoyé en tombant entre les mains d'une foule inculte qui en ferait le relais du conformisme ou de la médiocrité, ou se soumettrait à la démagogie : on a pu voir chez Mill de

725 KAHAN (2001), *op. cit.*, p.169 :

« *Liberals are not democrats, and they oppose democracy in the form of universal or manhood suffrage. Liberals are sufficiently anti-democratic... that whoever wants universal suffrage to be instituted immediately is NOT a liberal.* »

726 Voir I.3.3. et III.3.

727 Voir la remarque de Mill dans le chapitre « *On the probable futurity of the labouring classes* » des *Principes* (CW:3, IV, vii, p.764), citée en I.3.3.3.

728 Pour les libéraux, le terme même de « droit » est trompeur. La participation à la chose commune n'est pas, à proprement parler, un « droit » ou un dû, autrement dit une dette ou un apanage que la société devrait à ses membres : c'est une charge et un privilège qu'il faut avoir les moyens d'honorer, dans les deux sens du terme. Nous revenons à la conception du vote comme pouvoir et comme « charge » en III.3.2.2.

quelle manière, en sus de sa valeur intrinsèque, le pluralisme doit servir la quête de la vérité et (donc) de l'utilité qui seules légitiment les hiérarchies sociales⁷²⁹.

II.1.3.2 Une « capacité » objectivable ?

Se pose donc la question épineuse des *critères* de la capacité : si la participation politique doit être fonction d'une aptitude, et si celle-ci n'est pas l'apanage d'une classe, c'est-à-dire ni héréditaire, ni censitaire, comment l'évaluer ? Et même si l'on s'accorde sur l'idée du savoir, ou de la réflexivité, sur quels critères objectifs juger « l'aptitude à l'autonomie » ou « l'élévation intellectuelle et morale » d'un individu, et *a fortiori* d'un groupe social ou d'une nation ? Il est symptomatique que les critères discriminants adoptés jusque-là aient été tantôt la richesse (attestant à la fois, du point de vue de la conséquence, le succès des affaires, et du point de vue de la cause, un meilleur accès à l'éducation), tantôt la propriété (héréditaire, donc apanage des classes dirigeantes déjà installées), caractéristiques facilement mesurables.

Pour leur part, les libéraux « aristocratiques » souhaiteraient ne prendre en compte que l'*éducation*, qui a l'avantage d'être une échelle de valeur applicable à l'échelle individuelle (et non collective ou communautaire) et non-matérialiste (à la différence de tout cens). John Stuart Mill, en particulier, veut explicitement conditionner l'accès au suffrage au niveau d'éducation attesté, serait-ce au moyen de « tests »⁷³⁰. Toutefois, la mise en pratique d'une telle évaluation ne laisse pas de poser des problèmes tout à fait concrets, qui expliquent sûrement pourquoi elle ne fut jamais mise en place et pourquoi Mill lui-même, dans son engagement, préféra renoncer à défendre la spécificité de ce projet, et acquiescer à l'élargissement pur et simple de l'assiette électorale. Comme le remarque Kahan,

*« Mill pensait qu'un permis [de voter] reposant sur l'éducation aurait pour effet d'inclure progressivement les classes inférieures dans le système politique et d'introduire de la diversité sans créer les conditions d'une domination politique des masses ; mais en pratique il soutint la réforme de 1867, qui n'incluait pas ce suffrage lié à l'éducation. »*⁷³¹

729 Voir I.3.2.2.

730 Voir notamment III.3.3.2.

731 *Id.*, p.172 :

« Mill thought an education-based franchise would have the effect of gradually including the lower classes in the political system and introducing diversity without creating the conditions for political domination by the masses, but in practice he supported the Reform of 1867, which did not include the education-based suffrage. »

Même sur le plan théorique, concilier l'idéal de liberté et de pluralisme *per se* avec la nécessité d'une restriction « qualitative » des voix tenues pour légitimes (car plus « utiles », ou moins « dangereuses »), ou avec la valorisation supplémentaire des voix les plus « éduquées »⁷³², n'est pas chose aisée. Le libéralisme aristocratique se caractériserait ainsi par son exercice d'équilibrisme entre le déni *ontologique* d'une capacité universelle à participer à la chose publique et son ouverture *asymptotique* des horizons de la participation à toutes les classes, à condition que celle-ci ait une base conditionnelle et soit individuelle et non collective, à la faveur d'une démarche personnelle de construction et de distinction (dont on peut penser que les sanctions relèveraient alors du système éducatif en lui-même) :

*« [...] tout le monde n'a pas la capacité requise aujourd'hui, mais pourra l'avoir un jour. La capacité ne s'hérite pas, et les individus peuvent la gagner ou la perdre. [...] Le libéralisme est à mi-chemin entre la démocratie et l'aristocratie. »*⁷³³

II.1.3.3 Une idéologie en tension(s)

Le libéralisme, « parti du mouvement », cherche par définition à composer avec une réalité mouvante, au nom des potentiels de la plasticité indéfinie de la condition humaine. Les « libéraux aristocratiques », tels que les voit Alan Kahan, ont la tâche supplémentaire de traiter avec une réalité sociale qui est elle-même en porte-à-faux entre deux modèles civilisationnels, l'un sur le déclin, l'autre non-encore achevé. Tenir ensemble le meilleur de l'aristocratie avec et dans ce qui doit devenir le meilleur de la démocratie : la tension entre les contraires et l'oscillation entre espoirs et inquiétude sont donc caractéristiques de leur pensée.

Si l'on pèse les maux, il leur faut ainsi choisir entre les reliquats autoritaires ou liberticides de l'Ancien Régime ou d'une société d'ordres (impliquant la défense des autorités installées, donc une certaine censure, aux dépens de la liberté et du dynamisme moral de la société) et la montée de la menace de « tyrannie de la majorité » et de nivellement des intelligences par le conformisme (aux dépens de l'influence intellectuelle et des exigences des élites).

Il leur faut aussi choisir entre s'opposer à l'entrée dans la « société de masse » ou « société de consommation » qui point sous leurs yeux, en cultivant leur mépris pour

732 Comme le proposera Mill à travers le vote « plural » : voir III.3.3.2.

733 *Id.*, p.175 :

« [...] not everyone has the necessary capacity now, but they will one day. Capacity is not inherited, and individuals can gain or lose it [...]. Liberalism stood midway between democracy and aristocracy. »

l'hégémonie de la quête du bien-être matériel et ses corollaires (tels que la sur-spécialisation dans la division du travail, elle-même requérant une éducation spécialisée et parcellaire, majoritairement technique à des fins strictement professionnelles et matérielles, au détriment de la culture humaniste et du développement multiforme de l'intelligence des individus), et limiter la liberté d'entreprendre et de commercer à des fins de profit, ou encore contrôler les *curriculums* scolaires et universitaires, ce qui reviendrait à limiter les initiatives privées et à recourir à la puissance de l'État.

Ils doivent enfin concilier leur opposition à l'État centralisé et à la professionnalisation de la conquête du pouvoir qu'il induit (avec des politiques « de métier », rémunérés pour leurs charges et donc moins soucieux du « bon gouvernement ») et leur opposition aux tendances anarchistes de tout bord, facteurs de « désordre » ou de démagogie, que pourrait justifier l'appel aux « citoyens ordinaires » dans l'arène politique.⁷³⁴

En d'autres termes, Kahan dresse le portrait de théoriciens et hommes d'action pris en tenaille entre des aspirations parfois contradictoires, mais refusant toujours de transiger avec leur vision exigeante de l'homme qui identifie sa valeur à sa faculté d'exploiter ses « capacités les plus élevées » (c'est-à-dire abstraites, spéculatives, politiques et esthétiques) et qui doit fleurir à la faveur de l'éducation. Aussi les « libéraux aristocratiques » déploient-ils une idéologie marquée par

*« le dégoût pour les masses et la classe moyenne, l'opposition à l'esprit mercantile, la peur et le mépris de la médiocrité et la suspicion envers l'État centralisé. Leurs craintes se combinent avec un idéal élevé de l'individualité humaine. »*⁷³⁵

II.1.3.4 Limites de l'« aristocratie » millien

On peut d'ores et déjà nuancer la présence d'un véritable « dégoût [ou mépris] pour les masses et des classes moyennes » chez John Stuart Mill : voici ce qui semble être le principal

734 En ce sens, il convient de remarquer que l'État centralisé effraie les « libéraux aristocratiques » à deux titres : parce qu'il peut être porteur de tyrannie en lui-même ; parce qu'il peut permettre l'advenue d'une autre tyrannie implicite, sous sa « tutelle », de type bureaucratique ou socialiste, ainsi que Tocqueville l'a fameusement « prophétisé » ; ou enfin, parce qu'il peut uniformiser toutes les individualités par le biais d'une éducation d'État comme le redoute Mill (voir 1.2.5.2.).

735 KAHAN (2001), *op. cit.*, quatrième de couverture :

« [...] distaste for the masses and the middle class, opposition to the commercial spirit, fear and contempt of mediocrity, and suspicion of the centralized state. Their fears are combined with an elevated ideal of human personality [...] »

défaut de la catégorie de « libéralisme aristocratique » à son sujet, en sus des connotations historiques ambiguës attachées à cet adjectif.

Tout d'abord, remarquons qu'on trouve très peu d'occurrences du mot « masse » en tant que tel sous sa plume. Nulle mention de ce terme, par exemple, dans les *Political speeches*, où le substantif « *mass* » est toujours suivi d'un génitif explicitant de quel tout c'en est la composante :

« *la plus grande masse [ou : le gros] de la population* », « *la masse [ou : la foule] des politiciens* » (« *the great mass of the population* », « *the mass of politicians* »)...

S'il est employé seul dans le chapitre « *On the probable futurity of the labouring classes* » des *Principes d'économie politique*, c'est seulement lorsqu'il est question de la fusion de « la masse » avec « le public »⁷³⁶ : le terme revêt alors une signification principalement quantitative mais aussi sociologique qui vise à désigner « les foules » ou « le plus grand nombre » par opposition à ce qui faisait traditionnellement l'opinion, à savoir la petite minorité des lettrés et des « éminences » du gouvernement, des sciences ou des arts. Le passage n'en soulève pas moins une remarque intéressante : Mill ne tient pas pour acquis ce que nous, nous croirions évident, à savoir que le « public » est l'ensemble de la population. Il invite ainsi à nous rappeler le sens étymologique du « public » au XIXe siècle, soit à proprement parler, non pas la population en tant que telle, objectivement ou extérieurement présente, mais bien ce qui fait « l'esprit public », à savoir avant tout la ou les parties de la population qui lisent, discutent et écrivent.

« Le public » conçu comme l'ensemble des personnes concernées par la chose commune est donc par définition distinct de « la masse », que l'on peut présupposer obnubilée par ses propres intérêts (matériels) et trop peu éduquée pour prendre part à une réflexion dépassant ses préoccupations immédiates. Il désigne donc le public éclairé, ou encore l'opinion, c'est-à-dire principalement les « lettrés » (politisés) par opposition aux illettrés. Toutefois on voit bien chez Mill que même si « la masse » était tenue jusque-là pour une entité qui ne méritait guère d'être incluse dans la délibération politique puisqu'elle ne lisait pas et, pourrait-on extrapoler, ne « pensait » donc pas, cette époque semble tirer à sa fin : il voit dans la convergence progressive de « la masse » avec « le public » un réel progrès qu'il

736 CW:3, IV, vii, pp.763-764, déjà cité et traduit en I.3.4.1. (nous soulignons) :

« *The institutions for lectures and discussion, the collective deliberations on questions of common interest, the trades unions, the political agitation, all serve to awaken public spirit, to diffuse variety of ideas among the mass, and to excite thought and reflection in the more intelligent. [...] In the meantime, the working classes are now part of the public ; in all discussions on matters of general interest they, or a portion of them, are now partakers [...]* »

impute principalement à la diffusion des journaux, qui apportent à ses yeux une éducation élémentaire permettant d'ouvrir chaque individu à l'extérieur de sa sphère privée par le truchement de l'actualité. Celle-ci, par la diffusion de l'information et la discussion permise autour de celle-ci, amène alors les individus à se sentir à proprement parler *contemporains* les uns des autres, parties prenantes d'un même destin, et développe graduellement quelque chose comme un « bon sens » ou une « sagesse » populaires. Nul « mépris » de principe pour « la masse » donc, chez John Stuart Mill, mais bien prioritairement l'intention de l'éduquer et d'élargir ses horizons.

On trouve également chez notre auteur, dans le *Gouvernement représentatif* par exemple, la distinction entre « *numbers* » et « *property* » pour scinder la population d'une nation entre oligarchie des propriétaires et masse des non-propriétaires. Dans ce cas comme dans le précédent, on voit bien que, quoique Mill soit foncièrement « élitiste » au sens où il place la dignité de l'être humain dans sa faculté de perfectionnement et en particulier dans son aptitude à accroître ses connaissances et sa compréhension du monde par l'étude, et en particulier l'étude livresque, rien n'indique un « dégoût » de sa part pour les « masses », non plus qu'une quelconque admiration pour les détenteurs effectifs, héréditaires ou peu s'en faut, de l'éducation ou de la fortune. À l'inverse, on peut discerner chez lui une sorte « d'*élitisme de masse* » dans la mesure où son élitisme a un potentiel égalitariste à travers l'éducation, qui est à même d'élever toute personne de bonne volonté si les conditions sont favorables, comme le laisse entendre sa remarque sur la diffusion des lumières par les organes de presse dans la société en cours de démocratisation.

Ainsi, si le terme « aristocratique » désigne étymologiquement un aspect réel de la pensée de Mill – viser l'*amélioration* de tous et l'octroi du pouvoir aux *meilleurs*, selon le discours libéral de la capacité et selon des idéaux moraux et culturels exigeants –, et s'il traduit bien la tension qui imprègne les écrits de Mill, Burckhardt et Tocqueville quant à l'entrée nécessaire mais imparfaite dans la démocratie et l'ère des masses, on peut néanmoins objecter qu'il revêt une connotation d'Ancien Régime ou du moins de prérogatives héréditaires et « essentialistes » qui ne correspondent pas à la pensée millienne.

Comme Alan Kahan l'a lui-même remarqué plus haut, les « meilleurs » ne naissent pas tels chez Mill : ils le deviennent, et l'excellence est à la portée de tous pourvu que la configuration sociale soit adéquate et que l'éducation pourvoie à des exigences de formation personnelle élevées, et pas seulement utilitaires. Les « *aristoi* » ne le sont donc pas « par nature », et plus encore, il semble bien que la société ait une *responsabilité* dans leur formation, ce qui ouvre la voie à des considérations sociales voire socialisantes sur la

responsabilité collective dans la formation individuelle de la culture, du caractère ou de la vertu⁷³⁷. Sur ce point, en effet, Mill est bien plus ouvert aux idées socialistes que ses deux homologues français et allemand considérés par Kahan : l'autonomie n'est pas une donnée, c'est une aptitude à révéler, une situation à créer, fût-ce au prix de l'intervention publique contre une liberté individuelle galvaudée qui se retournerait contre l'utilité de tous et de chacun.

Enfin, les « classes » sociales ont des contours mouvants, susceptibles de changer dans le temps, et même à l'échelle d'une existence individuelle. En vertu de la vision profondément dynamique qu'il a de l'humanité, comme en vertu de sa sensibilité progressiste, il y a bel et bien chez Mill un refus de diviser l'humanité en catégories statiques, que seraient par exemple les autonomes (ou les aptes-à-l'autonomie par nature) d'une part, et les dépendants (ou inaptes-à-l'autonomie) d'autre part. Nadia **URBINATI (2002)** a remarqué la dimension potentiellement égalitaire, du moins en termes d'égalité des chances, de sa promotion de l'autonomie comme révélation volontariste d'un potentiel universel, même quand celui-ci a été caché ou atrophié pendant des siècles :

« Si Mill avait envisagé l'autonomie comme une liberté n'appartenant qu'à quelques-uns, s'il l'avait assimilée à un statut dont ne bénéficieraient que les individus autonomes par nature, il n'aurait pas critiqué le mariage comme une institution despotique. »⁷³⁸

Cet élément prégnant de la doctrine millienne qu'est la foi dans la *perfectibilité* de tous à la faveur d'une conjoncture délibérée et favorable achève de nous dissuader d'utiliser le terme « aristocratique » pour décrire son libéralisme : nous lui préférons encore le terme d'*élitisme*, dans la mesure où une « élite » demeure plus mutable, plus labile, plus dynamique et non-anthropologiquement voire ontologiquement fixée qu'une aristocratie.

II.1.4 Un libéralisme à part entière, le « libéralisme transcendantal »

Ainsi, la doctrine millienne combine bel et bien trois impératifs, correspondant aux priorités respectives des trois branches canoniques du spectre idéologique explorées dans

737 Voir notre chapitre I.2., mais aussi les remarques qui précèdent, notamment sous la plume de Nadia Urbinati concernant les limites de la non-intervention chez Mill, en II.1.2.3.

738 *Op.cit.*, p.176 :

« Had Mill envisaged autonomy as liberty belonging only to the few – had he identified it with a status enjoyed only by actually autonomous individuals – he would not be able to criticize marriage as a despotic institution. »

notre Partie I : liberté (libéralisme), justice (socialisme) et excellence (conservatisme), ce en quoi on peut comprendre que Mill est d'une part, et majoritairement, un « libéral » (sur le plan individuel surtout), mais aussi, d'autre part, un « social-conservateur » (sur le plan collectif surtout), son « social-conservatisme » s'apparentant aux conséquences de son utilitarisme et se rapportant aux modalités pratiques de la mise en place effective des conditions de maintien et d'augmentation de la liberté individuelle et collective.

Puisque c'est au nom de la liberté que s'imposent toutes ses mises en garde et toutes ses propositions de réforme, Mill est donc bien prioritairement un tenant du libéralisme. Mais sa conception de la liberté dépasse les frontières idéologiques de nombre de ses prédécesseurs et successeurs et se refuse à se concevoir seulement comme une liberté « négative », ne prenant sens que contre des entraves ou des menaces de « sujétion », ou comme une liberté « aristocratique », attachée à l'individu et dépendant d'aptitudes personnelles inégalement distribuées. Son idéal de liberté est véritablement un idéal d'*autonomie* au sens le plus exigeant du terme, idéal qui subordonne, en même temps qu'il justifie, requiert et coordonne, les deux autres idéaux que sont la justice et l'excellence. C'est dans cette perspective de cohérence et d'interdépendance des idéaux et de leurs conditions d'advenue que nous proposons la catégorie de « libéralisme transcendantal ».

« Libéralisme », car la liberté est bien l'« essence » (ou ce qui s'en rapproche le plus) attribuée à l'humain, en même temps que l'*idéal régulateur de la condition humaine* qui est promu. D'une part, l'homme naît libre, au plan du libre-arbitre, et divers, au plan de ses aspirations puisque l'humanité se décline en une myriade d'individus tous singuliers. D'autre part, l'homme *doit* être libre, le plus libre possible, vis-à-vis de ses semblables comme des instances qui le gouvernent ou l'influencent plus implicitement, et cette liberté s'entend comme capacité de prendre connaissance de ses déterminations, d'émettre un jugement réflexif et rationnel et finalement d'œuvrer à *se donner sa propre loi*, que ce soit au niveau individuel (choix de vie, indépendance du jugement et des goûts) ou au niveau collectif (capacité de délibération normative et de participation éclairée à la chose publique).

« Transcendantal », avec un terme inspiré de Kant, mais néanmoins distinct du sens très restreint que le philosophe allemand lui donne et plus proche de la reprise ultérieure de cet adjectif au sens de « relatif à la recherche, à la déduction et à la défense des conditions de possibilité », par exemple sous la plume de Marcel Gauchet et de ses proches (qui définissent leur entreprise comme une « anthroposociologie transcendantale ») : car il s'agit à chaque instant, chez Mill, d'étudier et de déduire de façon étiologique, mais également de défendre ou d'appeler réciproquement à construire, les *conditions de possibilité* de cette autonomie idéale

et régulatrice, et donc de s'intéresser aux moyens de mise en place de la liberté autant qu'à la promotion de son avènement final ou de sa défense lorsqu'elle existe déjà⁷³⁹.

Cet adjectif, en tant qu'il porte sur l'entreprise globale de John Stuart Mill d'un point de vue plus méthodologique que purement politique⁷⁴⁰, permet ainsi de subsumer tous les aspects sa démarche en les reliant à leur dénominateur commun : la liberté, avec le contenu particulier que lui assigne l'auteur en termes d'individualité et de recherche du bonheur, en lien avec la conscience fondamentale de l'intrication et de l'interdépendance intrinsèque de tous les paramètres de l'existence humaine et sociale. Rappelons combien ce point conditionne la démarche de Mill et s'avère décisif pour saisir la cohérence de sa *pensée* avec sa *méthode*, en citant à nouveau cette remarque cruciale des *Principes d'économie politique*⁷⁴¹ :

« [...] les différents domaines principaux de l'existence humaine ne se développent pas séparément les uns des autres, mais dépendent chacun de tous les autres, ou sont profondément affectés par eux. »

Toutes les influences idéologiques qui traversent et ont pu paraître écarteler la pensée de John Stuart Mill se voient alors mises au service du libéralisme, mises en *cohérence* avec lui, mais sans lui être tout à fait « soumises », au sens où chez l'auteur, il semble bien que la construction des préconditions de la liberté authentique ait autant d'importance que l'exaltation de celle-ci, et que les moyens doivent mobiliser notre énergie tout autant que la fin.

On peut alors insister en résumant sa démarche de la manière suivante : une aspiration sans concession à la liberté, comprise dans un sens large et exigeant à la fois comme épanouissement libre et éclairé de l'individu et comme autonomie de l'humanité dans son ensemble ; autonomie qui ne peut se passer d'une investigation réfléchie sur sa teneur et sur

739 Là où pour la démarche « transcendantale » classique, telle qu'on la trouve chez Kant, mais également chez Descartes puis chez Husserl (avec l'idée d'un moi ou ego transcendantal), il s'agit schématiquement de déduire (ou d'induire) théoriquement (voire théorétiquement) l'existence des conditions de possibilité ontologique de ce que l'on observe sur le plan des phénomènes, il va s'agir ici de désigner le mouvement, certes toujours théorique mais à des fins pratiques, consistant à remonter des observations aux causes possibles, puis de choisir parmi celles-ci celles qui peuvent être amendées ou modifier, en tenant compte de celles qui ne peuvent pas l'être, selon les fins visées.

Pour le dire encore plus familièrement, là où Kant ou Descartes pouvaient dire « pour qu'il y ait ceci, il faut (bien) qu'il y ait cela » au sens *épistémologique et ontologique* de la nécessité (par exemple avec le *cogito* cartésien : si je constate de la pensée, il faut donc bien qu'il y ait quelque chose qui pense, et c'est cette chose pensante qui doit être ce que je suis : « je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense », il ne peut en être autrement), Mill dirait la même phrase en prenant le « il faut », autrement dit la nécessité, au sens *normatif* du souhaitable à faire advenir.

740 À la différence, par exemple, du qualificatif « aristocratique ».

741 CW:3, IV, vii, chap. « *On the probable futurity of the labouring class* », p.759, déjà cité en I.2.1.2. quant aux traces de « holisme » chez Mill :

« ...the various leading departments of human life do not develop themselves separately, but each depends on all, or is profoundly modified by them ; »

ses conditions de possibilité, puis d'un combat pour la sauvegarde ou la mise en place de celles-ci, justifiant des allégeances politiques mixtes. Si l'idéologie qui domine la pensée de Mill est donc bien le libéralisme, c'est la conscience aiguë des prérequis de la liberté et de l'autonomie véritables, contre tout *excès* de l'individualisme comme de l'emprise des institutions ou de l'État (les deux pouvant paradoxalement se rejoindre), qui l'amène à des emprunts nécessaires et délibérés. Ceux-ci ne sont donc pas des concessions ponctuelles ou relevant du caprice de sa sensibilité personnelle aux idéologies à tort perçues comme « concurrentes », mais bien des points de convergence conscients et parfois revendiqués, comme dans le cas du socialisme, avec des prises de position conçues comme complémentaires. Par le terme « transcendantal », on entend donc les nécessaires emprunts que le libéralisme doit faire en dehors de lui-même pour assurer sa propre force et sa propre cohérence, s'il ne veut pas réduire la « liberté » à un simple mot, un slogan creux⁷⁴².

John Stuart Mill n'est sans nul doute pas le seul représentant de ce type de libéralisme. Contemporain de Mill, Alexis de Tocqueville peut aussi être parfaitement apparenté à ce courant : il identifie les menaces psychologiques et sociologiques qui pèsent sur la liberté à l'heure même où celle-ci semble triompher dans l'État de droit, sous les traits de la démocratie. S'il n'est pas illégitime de voir chez lui, plus encore que chez Mill, une composante « aristocratique » comme le fait Alan **KAHAN (2001)**, celle-ci n'est pas la seule explication de ses mises en garde et de sa célèbre « inquiétude »⁷⁴³. Les lignes qui suivent proposent un bref rappel du parallèle décelable entre la pensée de Mill et celle de Tocqueville, interlocuteurs critiques qu'il est possible d'affilier à une même démarche libérale transcendantale.

742 Le « libéralisme transcendantal » apparaît à ce titre comme une réponse anticipée aux critiques ultérieures du libéralisme, qui peuvent être lues à plusieurs égards comme des critiques elles-mêmes « transcendantales » de ses dérives ou des combats qui se sont retournés contre lui, du type : « le libéralisme a oblitéré les conditions de sa propre existence » ; « la radicalisation du libéralisme a aboli la possibilité du vivre-ensemble qui le sous-tendait jusque-là... » ; « l'exaltation excessive de la liberté a mené à la soumission des individus à leurs désirs immédiats et aux instances qui influencent ou gouvernent ceux-ci », ou « l'exaltation excessive de la liberté et des droits individuels et les politiques de reconnaissance ont paradoxalement cristallisé dans des logiques communautaristes qui étouffent les individualités », etc. C'est pourquoi on verra qu'une telle démarche, commune en particulier à Tocqueville, semble salutaire pour renouveler ou « réparer » le libéralisme menacé par ses propres mutations dans la période contemporaine, en y incluant des éléments qui peuvent lui paraître *a priori* extrinsèques voire exogènes, mais dont on peut penser avec Mill qu'ils permettent d'asseoir sa pertinence jusqu'à lui devenir comme consubstantiels, à l'instar de la pensée écologique ou d'une véritable philosophie et politique de l'éducation. Ce sera l'objet de notre Partie III.

743 L'expression est en particulier utilisée par Pierre **MANENT (2006)**, pour désigner l'intranquillité ou la vigilance qui imprègne les écrits de Tocqueville.

II.1.4.1 Le libéralisme transcendantal de Tocqueville et Mill

Tocqueville est certainement le penseur le plus proche de John Stuart Mill, tant en termes de diagnostic sur l'époque qu'ils connaissent qu'en termes de méthode, initiant la sociologie par une approche multifactorielle, conjointement économique, sociale, psychologique et politique des phénomènes étudiés, et toujours soucieuse de l'interconnexion de facteurs qui pourraient sembler éloignés ou hétérogènes. Proche de Mill de son vivant, et rapproché de lui à de nombreux égards interprétatifs, à l'instar de l'étude des libéraux « aristocratiques » par Alan S. Kahan abordée dans les lignes qui précèdent⁷⁴⁴, Tocqueville n'était pas tant un nostalgique de l'aristocratie (puisqu'il la savait condamnée) ou un pourfendeur de la démocratie (puisqu'il la tenait pour inéluctable) qu'un fervent défenseur, lui aussi, de la *substance* et de l'*effectivité* de l'autonomie, et non seulement de la liberté formelle, au sein d'une configuration sociale nouvelle qu'il sentait capable de bouleverser en profondeurs les rapports interpersonnels comme la psyché de chacun.

Il est significatif que malgré les spécificités de son parcours personnel comme de son style, qui diffèrent fortement de celles de son interlocuteur anglais, l'orientation libérale exigeante de Tocqueville semble trouver son fondement, tout comme chez Mill, dans une conception de l'homme comme être essentiellement : *politique*, c'est-à-dire voué à s'épanouir aux sein de communautés organisées et délibérées dont il est partie prenante, consciemment et inconsciemment ; *spirituel*, c'est-à-dire capable d'apprécier les joies de la spéculation abstraite et de la prospective, les plaisirs de l'esprit et même, voué à la recherche d'une certaine transcendance ; et, même si le mot n'est guère présent chez Tocqueville, *empathique*, le rendant sensible au plus profond de lui-même aux changements qui peuvent affecter l'ordre collectif et les pratiques et représentations partagées. Ces trois dimensions sont indissociables et justifient que doivent être toujours défendues de front la *liberté politique* et ses *préconditions économiques, psychologiques et sociales* ainsi que la référence à un *horizon commun à caractère plus ou moins transcendant*, que celui-ci soit la nation ou la République, la « civilisation » ou le « Progrès », la religion chrétienne ou la religion de l'humanité, permettant non pas de tempérer, mais plutôt de légitimer et de donner du sens à l'individualisme par ailleurs élevé de nos deux auteurs.

Ainsi, sur le plan anthropologique, Tocqueville et Mill s'accordent pour mettre en garde leurs contemporains contre les risques portés à la fois par *l'individualisme exacerbé en égoïsme*, à travers le repli sur soi des individus et leur obnubilation par leur intérêt privé, et

744 Kahan n'est pas le seul à voir dans Tocqueville un penseur profondément inspiré par une vision aristocratique, voir par exemple aussi JAUME Lucien (2008), *Tocqueville. Les sources aristocratiques de la liberté*, Paris, Fayard, 473 p.

par *l'égalisation des conditions*, entraînant la libération des ambitions (par la mobilité sociale) et la perte des repères liés à l'autorité intellectuelle traditionnelle. Ils esquissent la perspective d'une société d'individus grouillants et dirions-nous aujourd'hui « connectés », « semblables et égaux » et facilement émus, mais profondément désintéressés du sort d'autrui⁷⁴⁵. Ce faisant, ils pointent les deux périls majeurs qu'apporte la modernité démocratique : le dévoiement de la liberté individuelle en indépendance illusoire, absorbant l'homme dans la quête des jouissances matérielles et dans la culture de sa sphère privée en retrait, voire en opposition, avec ses semblables ; et en retour, l'affaiblissement croissant des forces propres de l'individu, de plus en plus soumis, à son insu, à la puissance de l'opinion et aux mouvements fluctuants du corps social. C'est pour contrer cet affaiblissement que les deux auteurs, et Mill tout particulièrement, insistent sur l'importance d'une éducation exigeante formant la raison et l'esprit critique – au nom même de la défense d'une *individualité* forte, digne et propice au bonheur.

Sur le plan économique et socio-politique, ces deux libéraux « transcendants » montrent les conséquences de l'individualisme et de l'égalité précédemment cités dans les rapports de l'individu au collectif, tout en pointant quelles mesures économiques peuvent servir à limiter, ou à contrer, les tendances qu'ils déplorent (en favorisant la redistribution des richesses, par exemple, sans jamais sacrifier l'idéal de responsabilité individuelle sur l'autel d'un État-providence). Ils théorisent les risques d'*apathie politique* dont la nouvelle configuration anthropologique est porteuse avec, chez Tocqueville, une insistance particulière sur l'hypertrophie induite de l'État central qu'elle entraîne. L'un et l'autre soulignent aussi les failles d'un système construit uniquement sur des individus toujours plus proches du modèle des *homines æconomici* matérialistes, absorbés par leurs « affaires » et incapables d'un engagement désintéressé pour l'intérêt général, à savoir l'essor de vices moraux proches de l'égoïsme précédemment mentionné, l'affaiblissement de la cohésion sociale, ou encore l'émergence d'une couche entière de laissés-pour-compte dénués de moyens d'agir dans le corps social : les prolétaires. Remarquons cependant que partant d'un même diagnostic, Tocqueville et Mill expriment sur ce point des craintes légèrement divergentes et proposent des remèdes radicalement différents : Mill, comme nous l'avons vu, s'avère ouvert aux options d'inspiration socialiste moyennant l'intervention de l'État contre le paupérisme et pour l'éducation populaire, tandis que Tocqueville, inquiet de la vulnérabilité croissante des individus vis-à-vis de l'assistance de l'État, invite à l'entraînement pratique à la citoyenneté, à une échelle décentralisée, et au développement de mécanismes purement économiques pour endiguer la pauvreté. Par ailleurs, Mill développe un argumentaire féministe et défend la

745 C'est une mise en garde que reprendra, de manière actualisée, Bertrand de Jouvenel.

participation de plein droit des femmes à l'entreprise politique⁷⁴⁶, ce que Tocqueville, malgré une certaine sensibilité à la cause des femmes, ne fait pas.

Enfin, sur le plan théologico-politique, autrement dit en ce qui concerne le problème de la fédération de la société autour de croyances partagés et celui de la relation de l'État avec les différentes instances de culte, leurs positions semblent de prime abord s'opposer tout à fait mais recèlent des convictions communes sur la condition et la destination humaines et sur les moyens de faire face à l'un des enjeux majeurs du XIXe siècle. Face au constat commun du déclin des instances spirituelles traditionnelles et de l'emprise croissante du doute que Tocqueville dénonce comme une caricature du scepticisme cartésien (inhibant l'action individuelle comme la coordination collective) ou de l'immanentisme (tournant tout un chacun vers la seule quête des jouissances matérielles ici-bas), Tocqueville se fait l'avocat du maintien du *statu quo* maintenant les Églises chrétiennes en position d'autorité, source d'élévation spirituelle. Nous avons aperçu comment il souligne, au niveau social, le caractère fédérateur des dogmes, et au niveau individuel, leur caractère émancipatoire, puisque les croyances dogmatiques selon lui libèrent tout un chacun de ses doutes sur les questions premières et lui permettent ce faisant de s'investir pleinement dans l'activité de la cité⁷⁴⁷. Mill, au contraire, pourfend la dimension obscurantiste de toute Église en tant qu'instance dogmatique liée à des croyances au surnaturel, mais au nom d'idéaux similaires : il s'agit pour lui de promouvoir la rationalité en vue de l'exercice d'une liberté politique maximale et de la fédération des hommes autour d'un principe suscitant l'adhésion de la seule raison – seule faculté commune à tous –, celui de l'intérêt général⁷⁴⁸. La rationalité et l'émancipation vis-à-vis des dogmes doit donc, à ses yeux, permettre une totale liberté d'esprit pour œuvrer au progrès de la chose commune : c'est son projet de « religion de l'humanité », qui contrebalance son scepticisme vis-à-vis de « l'utilité de la religion »⁷⁴⁹. Ainsi, chez l'un comme chez l'autre – et ce trait commun par-delà leur opposition suggère bien qu'il s'agit d'une caractéristique de leur démarche, ancrée de plain-pied dans un contexte de transition explicite mais aussi dans une commune recherche de solutions qui ne soient pas seulement *symptomatiques* aux maux qu'ils constatent –, l'essentiel est bien de garantir aux individus la liberté la plus authentique possible en vue de l'élévation de leur conscience à ce qui est commun, garantie de l'humanité de l'homme⁷⁵⁰.

746 Voir le Chapitre suivant : II.2.

747 Voir I.1.2.

748 Voir I.1.5.

749 Nous y reviendrons en III.2.3.

750 Les psychanalystes parlent de « processus d'humanisation » pour décrire la façon dont un être humain en vient à maîtriser, *via* ses différentes étapes d'éducation et d'apprentissage, les apanages humains ou revendiqués tels que sont la raison, le langage, l'empathie ou la pensée de la loi : ce terme nous paraît pouvoir être repris à juste titre pour désigner ce qui préoccupe Tocqueville et Mill dans les métamorphoses de la société

Aussi l'un comme l'autre se montrent-ils pétris d'une conscience politique qui imprègne toute leur pensée, quelles que puissent être les divergences de leur méthode ou de leurs propositions correctives. C'est précisément cette conscience politique, dans son double aspect de défense prioritaire de la liberté politique et spirituelle de l'individu et d'attachement ultime à un horizon commun qui la légitime (la liberté n'ayant de sens qu'au regard de la chose commune à laquelle elle permet de prendre part, et requérant réciproquement des garanties ancrées dans la structure commune), qui fonde à parler de « libéralisme transcendantal » et permet de dissocier fortement ce libéralisme du XIXe siècle, dit encore « classique » et mobilisant des considérations anthropologiques, voire ontologiques et axiologiques fortes, de celui la fin du XXe et du début du XXIe siècle⁷⁵¹.

Pour autant, même s'il n'est pas en position de dominance, le « libéralisme transcendantal » n'est pas absent du discours politique contemporain et semble d'ailleurs être ou devoir désormais être la source principale de toute critique interne du libéralisme. Voyons donc à présent comment l'attachement aux conditions de possibilité d'une liberté substantielle fonde aujourd'hui de nombreux auteurs à critiquer le déploiement du libéralisme tel qu'il s'est produit depuis les années 1970 sous les traits du « néolibéralisme », et ce faisant, en quoi ils s'appuient avec profit sur les doctrines des libéraux classiques, au premier chef desquels Tocqueville et Mill⁷⁵².

II.1.4.2 L'avenir du libéralisme ?

Le « libéralisme transcendantal » du XIXe siècle, et la pensée millienne en particulier, contribuent en effet à récuser l'autosuffisance du libéralisme lorsqu'il s'agit d'assigner un contenu substantiel à la « liberté » et d'aller au-delà d'une définition formelle, juridique ou économique, de cette dernière. *A contrario*, un libéralisme « à l'état pur », formel ou procédural, portant à leur paroxysme la logique de l'individualisation et celle de l'économicisation et de la juridicisation des rapports sociaux, peut être vu dans le « néolibéralisme » contemporain, au détriment de la jouissance d'une liberté proprement humaine par tout un chacun. C'est le sens des critiques qui fleurissent depuis la fin du XXe de leur temps.

⁷⁵¹ Au terme d'une étude croisée des lignes de force des doctrines de Mill et de Tocqueville, notre mémoire de Master (soutenu en 2012) achoppait sur le problème consistant à subsumer et à désigner clairement leurs caractéristiques communes. Il proposait, pour décrire leur attitude d'« inquiétude » inquisitrice et favorable à l'action, l'expression de « vigilance libérale », au risque de surprendre ceux qui s'étaient habitués à la collocation « vigilance antifasciste », sans pour autant s'en satisfaire. La qualification de « libéralisme transcendantal » nous semble adéquatement désigner ce que notre travail de Master peinait à nommer.

⁷⁵² Tocqueville est en effet une référence omniprésente de la littérature critique, au moins française (mais pas seulement), traitant du « malaise social » lié à l'avènement du libéralisme. Mill sert davantage de référence aux essayistes anglo-saxons et à la littérature écologiste, comme on le verra.

siècle, tant dans le sillage de la critique marxiste – mobilisant, par exemple, des concepts comme l'aliénation ou rappelant qu'une liberté sans une égalité minimale n'a pas de sens – que dans celui d'autres écoles, à l'instar de la psychanalyse notamment lacanienne qui dénonce une faille contemporaine dans le « processus d'humanisation »⁷⁵³.

Toutes s'attachent à souligner en quoi ce libéralisme paroxystique qui est né dans les années 1970 porte en soi la mise en péril de sa propre existence : les critiques psychologiques⁷⁵⁴ mettent en évidence la faillite du processus d'individuation, pourtant garant de l'autonomie intellectuelle et psychique et du bien-être des individus, désormais sujets à un tiraillement entre conformisme et soif de reconnaissance purement immanente qui mène à la dépendance à l'immédiat et finalement à la dépression, phénomènes exacerbés à l'heure des réseaux virtuels. Les critiques économiques⁷⁵⁵ montrent les limites de « l'utopie autostabilisatrice » du marché⁷⁵⁶ et le dévoiement de sa logique de concurrence, supposée à tort « libre et non faussée », en logique de prédation au service des agents économiques initialement les plus puissants, source d'inégalités et de déceptions croissantes touchant l'ensemble de la société bien au-delà de la sphère économique, et jusque dans les représentations politiques et anthropologiques ; les critiques politiques⁷⁵⁷ montrent la perte de confiance qui affecte désormais le processus démocratique préempté par des élites installées semblant de plus en plus désintéressées de l'intérêt général et mues par des logiques qui ne sont pas elles-mêmes politiques (sinon au sens politicien du terme) ; les critiques juridiques⁷⁵⁸ montrent enfin une société tendant à se morceler sous l'effet d'un individualisme juridique croissant et d'une mise sur un pied d'égalité fallacieux des personnes physiques, des personnes juridiques et des personnes morales, tendant à l'atomisation du corps social, puisque les

753 Voir, par exemple, les différents travaux de Jean-Pierre Lebrun aujourd'hui.

754 Voir, entre de nombreux autres : BLOOM Allan (1987), *L'Âme désarmée*, Paris, Julliard, 332 p. ; LASCH Christopher (1979), *The Culture of narcissism*, trad. Michel L. Landa, *La Culture du narcissisme. La vie américaine à un âge de déclin des espérances*, 2006, Flammarion, coll. Champs Essais, 307 p. ; LEBRUN Jean-Pierre (1997), *Un monde sans limite. Suivi de : Malaise dans la subjectivation*, Paris, Érès, 2009, 366 p. ou LEBRUN Jean-Pierre (2007), *La Perversion ordinaire. Vivre ensemble sans autrui (op.cit. en I.1.2.5., p.79)* ; MELMAN Charles (2003), *L'Homme sans gravité : jouir à tout prix*, Paris, 2005, Gallimard, Folio Essais, 272 p.

755 Voir, entre autres, d'inspiration marxiste et socialiste : MARCUSE Herbert (1964), *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, 1968, éd. de Minuit, 257 p. ; BOURDIEU Pierre (1998), « L'Essence du néolibéralisme », *Le Monde Diplomatique*, mars 1998, p.3 ; d'inspiration social-libérale : ROSANVALLON Pierre (1989), *Le Libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché (le capitalisme utopique)*, éd. du Seuil, 256 p. ; **PIKETTY (2013)**. Il est néanmoins significatif et regrettable que peu de critiques économiques semblent émaner du milieu de l'économie lui-même. Sans doute faut-il y voir un effet de ce qu'Antonin Pottier dénonce comme l'illusion « autoréférentielle » dans laquelle la discipline elle-même s'est enfermée (voir note suivante).

756 Référence à l'expression d'Antonin **POTTIER (2014)**.

757 Celles-ci foisonnent, dans des sens divers. Parmi les plus récentes (en traduction) abordant les différentes dimensions de la définition du « néolibéralisme », voir HARVEY David (2006), *Brève Histoire du néolibéralisme*, Paris, 2014, Les Prairies ordinaires, 320 p. Voir aussi les études plus sociologiques sur la montée de l'abstention et la désaffection de la politique.

758 Voir par exemple, récemment : KNEEN Brewster (2014), *La Tyrannie des droits*, Montréal, éd. Écosociété, 166 p.

relations interindividuelles, inter-communautaires et individus-entreprises tendent à se transformer en concurrence des droits.

Face à ces tendances de fond de la société néolibérale, le « libéralisme transcendantal » semble une voie de substitution au néolibéralisme dans le champ même du libéralisme : une critique interne, renouant avec ses fondements, à savoir la liberté et la défense de la dignité de l'individu. Il s'agit alors de défendre la liberté non comme donnée, comme acquis ou comme résultat, mais comme *processus* requérant une vision, une certaine justice et des efforts. Le « libéralisme transcendantal » n'est donc pas réductible à la pensée de John Stuart Mill, d'Alexis de Tocqueville ou d'autres libéraux « exigeants » et « inquiets » face à la révolution industrielle et à l'avènement de la démocratie de masse dans un contexte de transition déroutante ; il apparaît comme une inflexion nécessaire du libéralisme au moment où la réalité semble, à certains égards, dépasser la théorie (notamment en ce qui concerne l'expansion du domaine économique et, au sein de celui-ci, la croissance de la production et de la prospérité), et à d'autres, remettre en cause certaines croyances ou certaines utopies (telles que la faculté de la croissance générale de la prospérité économiques d'émanciper tous les hommes ou d'éradiquer la misère). Cette réflexion regroupe quiconque mobilise des outils théoriques en faveur de cette inflexion.

En effet, les solutions « purement » libérales aux problèmes économiques et sociaux, et partant, le libéralisme en lui-même, semblent aujourd'hui en crise. Une première crise du libéralisme a été identifiée, à l'âge du libéralisme « classique », au tournant du XXe siècle, comme nous l'avons vu⁷⁵⁹. Cette idéologie a pâti d'une forte baisse de son crédit et un retour de la « dominance idéologique socialiste » s'est opéré. Pendant ce temps, si le libéralisme a fortement évolué, notamment au plan de l'analyse économique avec l'avènement des néoclassiques, il ne s'est pas réflexivement et délibérément interrogé en tant qu'idéologie à la fois économique et politique, véhiculant une représentation du monde cohérente ; en particulier, il ne semble pas avoir remis en cause ses axiomes potentiellement défailants, tels que l'existence de l'*homo oeconomicus* ou la représentation globale des interactions sociales comme marché. Mis en minorité par la conjoncture économique et politique, il a imputé certains de ses échecs à un simple *défait* de liberté, que ce soit des individus ou du marché, conformément à l'orthodoxie. Mais le triomphe économique du libéralisme après guerre, d'abord grâce à l'économie mixte keynésienne, puis avec le tournant néolibéral des années 1960-1970, a montré que le succès économique ne suffit pas au bien-être des sociétés et que le libéralisme ne pouvait se contenter d'approfondir sa dimension économique en négligeant les conditions psychologiques, sociologiques ou culturelles du vivre-ensemble : tandis que

759 Voir i.0.3.

l'idéologie économique se radicalise chez certains (comme Hayek ou Mises) vers un « fondamentalisme de marché »⁷⁶⁰, des voix émergent qui tentent de critiquer ce tournant de l'intérieur, sans remettre en cause les prémisses libérales et sans s'affilier à ce qui est alors le « camp adverse », à savoir le socialisme ou le communisme.

Parmi ces voix, on peut compter les héritiers du mouvement personnaliste né dans les années 1930, des libéraux « tristes » comme Bertrand de Jouvenel dès les années 1960, ou encore des libéraux critiques et des philosophes politiques d'obédience globalement libérale aujourd'hui. Pour eux, tout libéraux qu'ils soient, l'important est de sauvegarder, « refonder » ou rebâtir les conditions de l'autonomie humaine que le libéralisme radicalisé et réduit à sa composante économique étendue à tous les phénomènes sociaux, met en péril : aussi leurs thèmes de prédilection sont-ils l'éducation et la culture, la préservation des valeurs qui fondent la société occidentale, les conditions du bien-être psychologique des individus et l'écologie.

Le libéralisme transcendantal peut alors apparaître comme l'avenir d'un libéralisme qui ne se résoudrait pas à l'adhésion au néolibéralisme et à ses fondements idéologiques et théoriques minimaux, aujourd'hui de plus en plus considérés comme des modélisations défailtantes, consistant à voir la société comme un simple agrégats d'individus régulé par des mécanismes de marché et par des relations juridiques – individus eux-mêmes moralement déstabilisés et plus ou moins économiquement menacés par des détenteurs de capitaux au statut ambigu, individus, entreprises ou consortiums. Il semble se poser comme une possibilité féconde de critique du néolibéralisme au sein même des catégories de la pensée libérale, revenant à ses priorités politiques et morales et récusant l'économicisation de tous les domaines de l'existence. Répétons-le : il est significatif que de nombreux critiques contemporains du néolibéralisme invoquent, pour justifier leurs dénonciations, des auteurs pourtant libéraux comme Alexis de Tocqueville ou John Stuart Mill.

Avant de considérer, dans ce qui sera notre Troisième Partie, le contenu particulier de la doctrine de Mill et le programme qu'il esquisse, intéressons-nous donc maintenant à deux éléments qui permettent de mieux comprendre à la fois la spécificité et la richesse de la démarche « libérale transcendantale » : son illustration chez John Stuart Mill à travers sa défense de l'émancipation des femmes ; et sa postérité dans les écrits de Bertrand de Jouvenel, intellectuel et polygraphe de l'après-seconde guerre dont la démarche, à bien des égards quoique il ne le cite pas, rappelle celle de Mill.

760 L'expression est à nouveau empruntée à Antonin [POTTIER \(2014\)](#), *op. cit.*, p.336.

II.2 UNE ILLUSTRATION ET APPLICATION PARADIGMATIQUE DU LIBÉRALISME TRANSCENDANTAL CHEZ JOHN STUART MILL : LA QUESTION DU FÉMINISME

Le féminisme de John Stuart Mill s'illustre au premier chef dans l'essai polémique *L'Asservissement des femmes* ou *De l'Assujettissement des femmes* (*The Subjection of Women*) qu'il écrivit 1869, mais infuse discrètement dans la plupart de ses autres écrits : on lit en effet des remarques féministes dans les *Principes d'économie politique* comme dans son *Autobiography* ou dans sa correspondance. Ses *Political speeches* ainsi que ses écrits sur l'éducation, ou encore ses pamphlets contre les violences conjugales et familiales et les textes écrits à quatre mains avec Harriet Taylor⁷⁶¹ témoignent aussi de son engagement en faveur des femmes, des enfants et plus généralement du respect mutuel dans la sphère privée, dont il fit publiquement preuve en soutenant (sans succès, mais avec force débat) une pétition en faveur du droit de vote des femmes en 1866-67 au Parlement britannique.⁷⁶²

Ce qui est remarquable dans le féminisme millien, et qui le place en résonance avec tout le reste de son œuvre, est qu'il n'est jamais réductible à une simple « philosophie de l'émancipation » ou à des revendications ponctuelles dressées contre les imperfections conjoncturelles de son temps, mais qu'il témoigne d'une manière archétypale de l'ensemble des convictions ontologiques, politiques et morales de l'auteur. La défense millienne de l'égalité de statut des femmes dans la société concilie en effet ses inspirations benthamites en matière de théorie de l'utilité (bien que Bentham ait négligé l'utilité potentielle d'une plus grande participation des femmes à la chose commune), ses sympathies avec la pensée saint-simonienne et comtienne voyant dans les femmes des actrices légitimes (quoiqu'aux rôles différenciés) d'une cité rénovée, son romantisme exacerbant la place du sentiment et partant, de rapports sentimentaux égalitaires dans la construction de l'individualité, ou sa fréquentation des revendications et des militantes proprement féministes, parmi lesquelles Mary Wollstonecraft, dont il connaissait les écrits, Millicent Fawcett et George Eliot, qu'il contribua à influencer, George Sand, dont il admirait les romans et à qui il envoya un exemplaire de ses *Principes d'économie politique*, et bien sûr Harriet Taylor, sa muse, compagne et épouse – le tout, dans une perspective qui s'attachera toujours à désenchantiser la cause féminine de la spécificité des considérations de sexe pour mettre en évidence l'apport au

761 Voir notamment ROBSON Ann P. et John M. (dir.) (1994), *Sexual Equality. Writings by John Stuart Mill, Harriet Taylor-Mill and Helen Taylor*, Toronto, University of Toronto Press, 446 p.

762 Voir I.O.1.1.

bien commun et à chaque individu qui découlerait de relations fondées sur un rapport sans parti pris à la compétence ou au mérite.

Nous allons donc retracer les principaux arguments constituant le féminisme de John Stuart Mill en étudiant le constat qu'il dresse face aux dispositifs juridiques (notamment matrimoniaux), mais aussi culturels et éducatifs, de son temps : à ses yeux, le patriarcat constitue ainsi un despotisme *total*, unique et anachronique. Mill s'attaque alors aux deux principaux arguments conservateurs en faveur de cette configuration. Le premier justifie la domination masculine au nom de la nature : la femme serait « naturellement » soumise ou inférieure à l'homme, requérant ainsi une limitation de sa liberté et de son pouvoir au nom, tantôt de sa maîtrise, tantôt de sa protection. Cet argument de la naturalité de la hiérarchie des sexes est combattu à plusieurs titres : celui de son incertitude épistémologique et de son incohérence, et celui de l'iniquité de ses conséquences. Mill endosse alors la position selon laquelle, qu'elle soit naturelle ou non, l'infériorité féminine n'est en aucun cas plus favorable à l'intérêt général qu'une situation d'autonomie juridique et d'égalité des chances. La *dénaturalisation* des rapports sociaux lui permet de mettre en évidence le rôle déterminant joué par le processus de socialisation et par l'éducation dans la formation du « tempérament » comme du « caractère », processus dès lors susceptible d'être modifié à des fins de progrès social, pour lequel la liberté comme autonomie apparaît indispensable.

En déduisant ainsi la nécessité de la liberté de l'idéal de Progrès, et la nécessité d'une construction active de l'égalité des chances de son idéal de liberté, Mill nous semble, tout au long de son argumentaire féministe, participer pleinement du libéralisme transcendantal.

II.2.1 Constat critique : le patriarcat au XIXe siècle, un système complexe de despotisme total...

Le cœur de l'argumentaire de Mill consiste à montrer en quoi le patriarcat est un système de despotisme total qui asservit les femmes tout en limitant leurs possibilités mêmes d'émancipation. Sa cible prioritaire est le contrat de mariage par lequel, en plus d'être tenues pour mineures, les femmes du XIXe siècle ont une situation juridique comparable à celle des esclaves – comparaison récurrente sous sa plume –, voire plus dégradante encore.

Il convient donc, avant toute discussion de sa légitimité, de prendre la mesure de l'ampleur et de la nature particulière de ce despotisme.

II.2.1.1 Minorité juridique, contrat de mariage et promiscuité : un despotisme patriarcal

Dans *l'Asservissement des femmes*, John Stuart Mill s'emploie à recenser méthodiquement tous les facteurs de la domination « statique », c'est-à-dire formelle, légale et institutionnelle, qui s'exerce sur la femme au moment où il écrit. En tête de la liste de ces facteurs, instaurant un véritable « despotisme » au sens où nous avons déjà rencontré ce mot⁷⁶³, figure le contrat de mariage. En effet, les dispositions juridiques du régime matrimonial en vigueur dans l'Angleterre victorienne sont similaires aux autres dispositions législatives alors en vigueur en Europe (comme dans la France du Code Napoléon), où la femme est tenue pour mineure.

Du fait de ce statut de mineure, la femme est socialement vouée au mariage mais demeure paradoxalement la personne la moins consultée sur ce sujet, grandissant dans l'ignorance de la réalité la plus concrète de la vie conjugale et étant rarement libre de choisir son conjoint :

« Le mariage étant la destination assignée aux femmes par la société, l'horizon vers lequel elles sont élevées et l'objet vers lequel on suppose qu'elles devraient toutes tendre (à part celles qui sont trop peu séduisantes pour qu'aucun homme ne les choisisse pour compagne), on pourrait croire que tout aurait été fait pour rendre cette condition aussi désirable pour elles que possible, pour qu'elles n'aient aucune raison de regretter qu'on leur dénie tout autre but. La société pourtant, à la fois dans ce cas et dans tous les autres, a préféré atteindre ses objectifs par des moyens plus fourbes que loyaux, et c'est le seul domaine dans lequel elle a intrinsèquement persisté jusqu'à ce jour. »⁷⁶⁴

Pour la gent féminine, on ne conçoit donc d'autre condition – hormis le cas de la religieuse ou de la « vieille fille » – que celle de « femme mariée », le mariage consistant en un don de soi de la femme à son mari. Mais il faut bien noter qu'en plus de sa personne, toute la propriété de la femme – telle que son héritage, par exemple – est aliénée à son époux par le contrat de mariage. En effet, selon la loi, les deux époux ne font plus qu'un... mais Mill

763 Voir II.1.2.1.

764 CW:21, p.283 :

« Marriage being the destination appointed by society for women, the prospect they are brought up to, and the object which it is intended should be sought by all of them, except those who are too little attractive to be chosen by any man as his companion; one might have supposed that everything would have been done to make this condition as eligible to them as possible, that they might have no cause to regret being denied the option of any other. Society, however, both in this, and, at first, in all other cases, has preferred to attain its object by foul rather than fair means: but this is the only case in which it has substantially persisted in them even to the present day. »

souligne avec ironie que c'est l'homme qui dirige le couple, et qu'ainsi, l'unité revendiquée s'apparente, *de jure*, à une totale domination masculine.

Ce droit de propriété sur une personne et ses biens, conformément à la formule familière qui sera rappelée par Mill (« tout ce qui est à toi est à moi »... mais pas inversement), a pour seul précédent l'esclavage :

*« À cet égard la condition de l'épouse sous la loi anglaise est pire que celle des esclaves dans de nombreux pays. Sous le droit romain, par exemple, un esclave pouvait avoir son pécule, dont la loi lui garantissait la jouissance exclusive dans une certaine mesure. »*⁷⁶⁵

L'injustice que constitue l'aliénation des biens de la femme à son mari est rappelée plusieurs fois dans l'essai, tout comme le parallèle avec l'esclave. Comme préalable à une émancipation plus globale, l'auteur milite pour la séparation des biens dans le contrat de mariage et la reconnaissance d'une propriété inaliénable de l'épouse, en particulier la pleine jouissance de son héritage personnel.⁷⁶⁶

Mill relève également l'aberration que représente le système de protection judiciaire qui s'applique. Dans l'Angleterre victorienne, les femmes victimes de violences ou de maltraitements de la part de leurs époux peuvent certes porter plainte mais, en dehors du cas d'homicide, seront, quoi qu'il advienne, replacées sous le toit (et donc sous la coupe) de leur mari : d'où l'inutilité de la plainte, ainsi que le caractère dissuasif que revêt le cas échéant la peur des représailles.

À ces dispositions matérielles relevant de la spoliation et de la sujétion complètes s'ajoutent, dans les termes de la loi : la non-reconnaissance de l'autorité de la mère sur ses enfants, qui sont désignés comme enfants de leur seul père, ainsi que l'interdiction du divorce à l'initiative de la femme et la réprobation morale de toutes relations « d'essai » avant le mariage, condamnant ainsi la femme à se vouer immédiatement et irrévocablement, en toute ignorance, à un unique maître.

Ces quelques dispositions témoignent à elles seules d'une oppression, mais il y a plus fondamental selon Mill. Celles-ci ne se limitent pas à une *privation* formelle de liberté, elles *inhibent* également, en isolant les victimes et en leur déniaient ce statut, toute possibilité de rébellion :

765 CW:21, p.284 :

« In this respect the wife's position under the common law of England is worse than that of slaves in the laws of many countries: by the Roman law, for example, a slave might have his peculium, which to a certain extent the law guaranteed to him for his exclusive use. »

766 *Id*, p.296.

« Il n'existe aucun autre cas, excepté celui d'un enfant, dans lequel une personne qui a souffert d'une agression avérée est replacée sous le pouvoir physique du coupable qui l'a commise. [...] Tous les facteurs, sociaux et naturels [il s'agit ici de la supériorité physique des hommes sur une femme isolée], sont alliés pour rendre improbable que des femmes puissent s'unir pour se rebeller contre le pouvoir masculin. »⁷⁶⁷

Elle emporte enfin des conséquences intimes et requiert des *actions positives*, des marques effectives de soumission, de la part de l'épouse. Aussi Mill en vient-il à caractériser le mariage patriarcal comme authentiquement « despotique ». Rappelons que le despotisme, à la différence de la tyrannie, n'est pas une simple relation de domination assise par la crainte ou la répression : le despote a un caractère familier, insidieux, et mobilise également l'amour et la relation de dépendance, comme le théorise Nadia **URBINATI (2002)**, qui fait de la lutte contre le despotisme le thème central de son analyse de la pensée de Mill.⁷⁶⁸

Or la relation de domination de l'homme sur la femme, de *chaque* homme sur *sa* femme, est bien par excellence une relation despotique : l'obéissance et la dépendance matérielles sont entérinées par la loi ; mais celle-ci, à travers la formule du mariage, comme les mœurs, exigent aussi la mobilisation des *sentiments* féminins. L'emprise est donc multiforme : les dispositions juridiques et morales sont renforcées par le caractère intime des rapports conjugaux, ne serait-ce que la proximité physique, mais également par les rapports de séduction qui peuvent lier les partenaires⁷⁶⁹ :

« Chacun des sujets féminins vit à proprement parler sous l'œil, et presque pourrait-on dire, entre les mains, de l'un de ses maîtres [père ou mari], dans une intimité plus grande avec lui qu'avec quiconque : dans ces conditions, aucun moyen de comploter contre lui, nul pouvoir de le supplanter en force même localement et, par ailleurs, toutes les raisons de chercher au contraire à lui plaire et à ne pas l'offenser. »⁷⁷⁰

767 *Id.*, p.271 :

« In no other case (except that of a child) is the person who has been proved judicially to have suffered an injury, replaced under the physical power of the culprit who inflicted it. [...] All causes, social and natural, combine to make it unlikely that women should be collectively rebellious to the power of men. »

768 Voir II.1.2.2.

769 Voir en II.2.1.4. le lien entre séduction et domination.

770 *Id.*, p.268 :

« Every one of the subjects lives under the very eye, and almost, it may be said, in the hands, of one of the masters—in closer intimacy with him than with any of her fellow-subjects; with no means of combining against him, no power of even locally overmastering him, and, on the other hand, with the strongest motives for seeking his favour and avoiding to give him offence. »

Les ressorts psychologiques de la domination sont donc totaux : la femme est tout à la fois sujette à l'intimidation, c'est-à-dire la menace, qui peut être juridique, morale ou physique, et à la « corruption », c'est-à-dire au chantage affectif et à la promesse implicite d'une récompense si sa conduite est appréciée). Ainsi,

« Dans le cas des femmes, chaque individu de la classe des sujets est soumis de manière chronique à des tentatives de corruption et d'intimidation combinées. »⁷⁷¹

Aux yeux de Mill, ce système de despotisme est non seulement total, mais c'est le plus total jamais conçu. C'est le point qu'il cherche à marteler avant même que l'on délibère de sa justice ou de son utilité. Pour montrer la complétude de la sujétion – unique en son genre –, il ne fait pas l'économie d'une dénonciation de l'emprise *absolue* qu'induit la promiscuité sexuelle des époux. Cette situation, explique-t-il, est certes souvent plus enviable que celle de l'esclavage dans les faits – du fait de la bienveillance humaine réciproque et des inclinations qui peuvent néanmoins unir les époux – mais il convient d'apprécier qu'elle demeure en théorie plus dégradante et plus totale (on dirait aujourd'hui « totalitaire ») que celle des esclaves mêmes, puisque la relation conjugale inclut ce que Balzac appelle à la même époque le « viol légal »⁷⁷² :

« Je suis loin de prétendre que les épouses en général ne sont pas mieux traitées que des esclaves. Mais nul esclave n'est esclave au même degré, et dans un sens aussi total, que l'est une épouse. Pratiquement aucun esclave, excepté celui qui serait immédiatement attaché à la personne de son maître, n'est esclave à toute heure et à chaque minute ; en général il a, comme un soldat, une tâche à accomplir, et quand celle-ci est achevée, ou quand il n'est pas de corvée, il dispose, dans certaines limites, d'un temps libre, et a une vie de famille dans laquelle son maître s'immisce rarement. [...] Par-dessus tout, une femme esclave (dans les pays chrétiens) a un droit tenu pour acquis, et considéré comme une

771 *Ibid.* :

« In the case of women, each individual of the subject-class is in a chronic state of bribery and intimidation combined. »

772 Voir sa *Physiologie du mariage* (1829) :

« Ne commencez pas le mariage par un viol. »

Balzac prêtera aussi à l'une des deux héroïnes de ses *Mémoires de deux jeunes mariées* (1841) les propos suivants :

« Toute notre destinée est faite par l'homme et pour l'homme ».

Ce qui est aujourd'hui appelé « viol conjugal » commence à inquiéter médecins, hommes d'Église et proto-sociologues au XIXe siècle, dans une perspective tantôt moraliste (faire durer l'entente du couple marié et prévenir l'adultère féminin surtout), tantôt hygiéniste (éviter la dégénérescence des populations en sécurisant l'hygiène de vie conjugale, favoriser la natalité...). Voir les références citées dans l'essai par ailleurs discutable d'ADLER Laure (1983), *Secrets d'alcôves. Histoire du couple de 1830 à 1930*, Paris, Hachette, 238 p.

Mutatis mutandis, le sujet est toujours d'actualité.

obligation morale, de refuser à son maître les marques d'intimité ultimes. Rien de tel pour l'épouse : aussi brutal que soit le tyran auquel elle puisse s'être vu enchaîner, quand bien même elle saurait qu'il la déteste, quand bien même ce serait son plaisir quotidien que de la torturer, ou quand bien même elle ne pourrait s'empêcher de le haïr, il peut la forcer et revendiquer le droit de la forcer à la plus grande dégradation que l'on puisse infliger à un être humain, celle d'être réduit contre son gré au statut d'instrument pour la satisfaction de fonctions animales. »⁷⁷³

Ainsi, le pouvoir que le patriarcat et particulièrement le contrat de mariage en vigueur confèrent à l'individu masculin est plus absolu que celui du maître d'un esclave traditionnel. Il se caractérise en effet par : l'absoluité (comme véritable *possession* d'une autre personne), la semi-universalité (dans la mesure où potentiellement tous les hommes, soit la moitié de la population, peuvent y prétendre, et non une classe donnée ou une lignée héréditaire), l'individualité et l'exclusivité (chaque homme pouvant prétendre à un pouvoir qui lui soit propre, qui n'appartienne qu'à lui seul), l'intimité (ce pouvoir s'étendant dans la sphère privée, domestique et sexuelle), et enfin le caractère inconditionnel et gratifiant (puisque à partir du mariage, le pouvoir conféré à l'homme sur sa femme n'est ni fonction d'un mérite ou d'une compétence, ni sujet à contestation et à évaluation, et ce, sans échéance).

Mill émet au passage une remarque psychologique assez rare et méritant d'être relevée : il souligne que cette configuration institutionnelle est particulièrement valorisante pour tout ego masculin, dans la mesure où tout homme se voit dès lors conférer la possibilité, non seulement d'exercer à vie un pouvoir absolu sur un autre individu, qui lui apparaît comme « attiré », mais encore de choisir le sujet de son pouvoir selon ses préférences intimes. Chaque individu masculin, par sa simple naissance dans le sexe masculin, a donc potentiellement les privilèges d'un tyran sur la personne qu'il lui plaira de s'approprier⁷⁷⁴.

773 CW:21, pp.284-285 :

« I am far from pretending that wives are in general no better treated than slaves; but no slave is a slave to the same lengths, and in so full a sense of the word, as a wife is. Hardly any slave, except one immediately attached to the master's person, is a slave at all hours and all minutes; in general he has, like a soldier, his fixed task, and when it is done, or when he is off duty, he disposes, within certain limits, of his own time, and has a family life into which the master rarely intrudes. [...] Above all, a female slave has (in Christian countries) an admitted right, and is considered under a moral obligation, to refuse to her master the last familiarity. Not so the wife: however brutal a tyrant she may unfortunately be chained to—though she may know that he hates her, though it may be his daily pleasure to torture her, and though she may feel it impossible not to loathe him—he can claim from her and enforce the lowest degradation of a human being, that of being made the instrument of an animal function contrary to her inclination. »

774 *Id.*, p.268.

II.2.1.2 Vocation protectrice de la loi

Certes, Mill reconnaît, en gage de bonne foi méthodologique, que son tableau est certainement plus sombre que les faits :

*« J'ai décrit ici la condition légale de l'épouse, pas son traitement réel. »*⁷⁷⁵

Cependant il rappelle que les bons sentiments dont on argue souvent pour atténuer cette noirceur sur le plan juridique devraient au contraire plaider pour un changement, en indiquant que d'autres rapports humains sont possibles et souhaitables :

*« Les adoucissements constatés dans la pratique, qui sont compatibles avec le maintien de cette tyrannie ou de toute autre dans toute sa force légale, loin d'être une apologie du despotisme, ne sert qu'à prouver quel pouvoir de réaction la nature humaine possède face aux institutions les plus viles, et avec quelle vitalité les germes du bien, tout comme ceux du mal, s'implantent et se propagent dans le caractère humain. »*⁷⁷⁶

De plus, et c'est le plus important, il ne faut ni inférer de la généralité des bons sentiments la légitimité d'une loi inégalitaire, ni utiliser ces bons sentiments pour masquer l'injustice des institutions. Mill reprend alors la remarque kantienne selon laquelle les lois, loin de miser sur les vertus humaines pour corriger leurs défauts ou dédaigner de s'engouffrer dans leurs brèches, devraient être pensées « pour un peuple de démons »⁷⁷⁷ nonobstant la connaissance de la véritable nature humaine, afin de parer à toute éventualité et de *garantir* les individus contre l'arbitraire et la violence, au lieu d'être justifiées au nom de leur meilleur usage possible par les meilleurs hommes possibles. La question revient alors de savoir comment protéger les individus, et en particulier ici les femmes, contre les abus de pouvoir :

*« Qui nie qu'il puisse y avoir beaucoup de bonté, beaucoup de bonheur, beaucoup d'amour, sous le gouvernement absolu d'un homme bon ? Cela n'empêche que les lois et les institutions ne doivent être pas être faites pour les hommes bons, mais pour les mauvais. Le mariage n'est pas une institution réservée à une élite. »*⁷⁷⁸

775 *Id.*, p.286 :

« I have described the wife's legal position, not her actual treatment. »

776 *Ibid.* :

« the mitigations in practice, which are compatible with maintaining in full legal force this or any other kind of tyranny, instead of being any apology for despotism, only serve to prove what power human nature possesses of reacting against the vilest institutions, and with what vitality the seeds of good as well as those of evil in human character diffuse and propagate themselves. »

777 KANT Emmanuel (1796), *De la paix perpétuelle*, section « De la garantie de la paix perpétuelle ».

778 CW:21, p.287 :

Mill renforce cet argument en rappelant le pouvoir social de la loi au-delà de la simple garantie de l'ordre : les lois sont fixées et s'imposent généralement quand les faits sont déjà présents, mais en retour, elles catalysent et entérinent également des changements et des pratiques. D'où la nécessité qu'elles soient élaborées par des personnes éclairées, mais sans présupposer les lumières de ceux sur lesquels elles s'appliquent. D'où également la nécessité de les remettre en cause et de les faire évoluer lorsque les lumières augmentent dans une société donnée, ou au moins parmi ses législateurs.⁷⁷⁹

Des garanties légales – ainsi qu'une application équitable de celles-ci – sont donc nécessaires pour protéger la femme de l'absolutisme du mari puisque l'on ne peut, et l'on ne doit, compter *a priori* sur sa bienveillance. De manière générale, pour Mill, la protection des femmes – qui est principalement protection *envers les hommes* – doit être assurée systématiquement, impersonnellement et universellement par la loi, et non dans chaque foyer par le pouvoir discrétionnaire du chef de famille. Il le rappellera d'ailleurs dans un discours prononcé au Grand Rassemblement en faveur du droit de suffrage féminin en 1871 à Édimbourg⁷⁸⁰ :

« Elles n'ont en leur faveur ni des lois égales, ni une administration impartiale. [...]

On nous dit que les bons sentiments masculins suffisent à la protection des femmes. Ceux qui disent cela n'ont jamais, dirait-on, regardé les registres de la police et les rapports légaux. Si les bons sentiments masculins ne protègent pas les femmes contre le risque d'être battues et frappées quasiment à mort chaque jour de leur vie, et finalement d'être battues et frappées effectivement à mort par

« Who doubts that there may be great goodness, and great happiness, and great affection, under the absolute government of a good man? Meanwhile, laws and institutions require to be adapted, not to good men, but to bad. Marriage is not an institution designed for a select few. »

⁷⁷⁹ *Id.*, p.285.

⁷⁸⁰ Nous avons coupé pour les besoins de ce paragraphe ce qui constitue cependant l'objet de Mill dans ce discours : la loi traite les femmes d'une manière qui ne serait plus tenable si elles avaient le droit de vote, car alors elles pourraient trouver d'autres défenseurs et d'autres tribunaux pour faire valoir leurs droits que le tribunal restreint d'une famille gouvernée par un chef. La loi table donc sur, et s'attache à maintenir, l'absence des femmes de l'espace public et leur confinement dans la sphère privée, c'est-à-dire l'inaudibilité de leurs voix et l'absence de mise en concurrence de leurs partenaires, interlocuteurs et avocats, pour faire durer l'injustice du patriarcat (CW:29, pp.402-403). Ici, la participation au pouvoir politique, donc au contrôle sur les lois sinon à leur élaboration, apparaît comme un moyen d'accéder à l'impartialité et à l'équité juridique.

Par ailleurs, selon Mill, la reconnaissance juridique des femmes comme citoyens de plein exercice – donc êtres symboliquement égaux aux hommes en termes de dignité et d'importance – permettrait de lutter contre le laxisme implicite mais généralisé qui caractérise la justice rendue aux femmes par les instances judiciaires (CW:29, p.388).

Nous revenons sur le féminisme millien en lien avec la question du suffrage en III.3.2.

leurs gardiens et protecteurs exprès, pouvons-nous espérer que cela les protégera contre des agressions moins révoltantes ? »⁷⁸¹

L'une des garanties souhaitables, qui allie l'efficacité juridique à une dimension émancipatoire très symbolique, serait le droit au divorce sur demande de l'épouse⁷⁸² :

« Tant qu'une condamnation pour voies de fait, ou, si l'on veut, pour une récidive, ne donnera pas à la femme, ipso facto, droit au divorce, ou au moins à la séparation judiciaire, les efforts pour réprimer les « sévices graves » par des pénalités resteront sans effet, faute d'un plaignant ou faute d'un témoin. »⁷⁸³

Or c'est tout le contraire qu'assurent les lois en l'état. La « coalition d'intérêts » spontanée de tous les individus masculins en tant que tels pour pérenniser cette situation dont nous avons vu qu'elle était intrinsèquement gratifiante (d'où sa permanence à travers les âges) est reconduite tant que et parce que les hommes demeurent seuls législateurs. Ces remarques introduisent le parallèle millien fondamental entre despotisme patriarcal, privé, et despotisme politique : lois et mœurs, liberté et pouvoir, sont indissolublement liés quoique différents. Le système despotique se clôt sur lui-même indéfiniment, les hommes réussissant d'autant mieux à préserver leur hégémonie que celle-ci interdit la coalition effective des femmes en un contre-pouvoir organisé et soudé, puisque celles-ci sont maintenues isolées les unes des autres dans l'enceinte de chaque foyer et sous l'emprise exclusive d'un despote. La loi sert et entretient donc un sempiternel abus de pouvoir potentiel, en permettant une agora des hommes, mais non une agora des femmes, inhibant tout changement et toute rébellion possibles, et autorisant les excès des dominants.⁷⁸⁴

La considération des possibles abus de pouvoir et le rappel de la vocation des lois permettent en effet à Mill de théoriser clairement l'homologie qu'il dresse entre despotisme privé et despotisme politique. Pour lui, et c'est là l'idée force de *l'Asservissement des femmes*, la famille et le mariage sont des modèles de rapports de pouvoir et ont, à ce titre, une dimension socialisante et édifiante particulière. Réciproquement, ce qui n'est pas acceptable

781 CW:29, pp.402-403 :

« They [women] have neither equal laws nor an equal administration of them. [...] We are told that the good feelings of men are a sufficient protection to women. Those who say so can never, one would suppose, look into the police and law reports. If good feeling of men does not protect women against being beaten and kicked to death's door every day of their lives, and at last beaten and kicked to actual death, by their special guardians and protectors, can we expect that it will secure them against injuries less revolting to humanity ? »

782 Sur les propositions réformatrices de Mill, voir la Section II.2.3.

783 CW:21, pp.287-288.

784 Nous revenons dans les deux Sections suivantes sur l'usurpation en jeu, selon Mill, dans la genèse et la perpétuation du rapport de forces hommes-femmes.

dans la conduite impersonnelle de la cité ne devrait pas l'être dans les rapports interpersonnels du foyer. Nadia **URBINATI (2002)** a souligné à raison que Mill voit dans le foyer « *a miniaturized polis* »⁷⁸⁵. Comme il l'écrit clairement :

*« Tout ce qui est dit du despotisme au sein de la famille peut être dit du despotisme politique. »*⁷⁸⁶

Ainsi, de même que tout individu doit être protégé contre l'arbitraire du dirigeant politique par un système de contre-pouvoirs, la femme devrait être protégée par la loi contre les abus potentiels de son époux⁷⁸⁷, au rebours de la législation en vigueur et dans une perspective non seulement de liberté, mais également d'exemplarité⁷⁸⁸.

II.2.1.3 Despotisme et paternalisme : une soumission construite, conditionnée, orientée

En sus de cette domination « statique » par les lois en vigueur, John Stuart Mill met en relief la domination « dynamique » qui s'exerce sur la femme, c'est-à-dire la domination substantielle et processuelle entretenue par tous les us et coutumes de la société et recommençant avec chaque vie humaine. La mise au jour des ressorts éducatifs et représentationnels de la soumission féminine jusque dans la construction même de ce qui est tenu pour la « féminité » lui permet à la fois de dénoncer l'ampleur du despotisme patriarcal comme embrigadement ou endoctrinement, et de réfuter sous un premier angle d'attaque

⁷⁸⁵ *Op. cit.*, p.182. Voir aussi II.1.2.1.

On notera néanmoins que le sens de cette remarque d'Urbiniati diffère fortement de la façon dont on a pu voir, dans le droit révolutionnaire français par exemple, un parallèle entre égalité contractuelle dans la famille et égalité contractuelle dans l'État démocratique. On lit chez **NISBET (1984)** (p.57) ce commentaire concernant les lois mises en place en France par le gouvernement révolutionnaire en 1791 et 1793 :

« Les législateurs estiment que, à l'intérieur de la famille comme ailleurs, l'idéal d'égalité et les droits de l'individu doivent être respectés. La famille est conçue comme une petite république : le père se voit empêché d'exercer une autorité « monarchique » tandis que les relations entre la famille et ceux qui sont à son service, comme par exemple les domestiques, sont définies sur une base contractuelle. »

C'est dans un sens très différent que Mill mettra sur le même plan la famille et la cité, comme on le verra : pour lui, il ne s'agira pas seulement de réduire le pouvoir du « chef de famille » à l'aide de contre-pouvoirs à même d'éviter toute dérive autoritaire de la famille patriarcale, de la même façon que les citoyens doivent être protégés contre l'arbitraire du pouvoir central ; il s'agit aussi et surtout de former à l'intérieur de la famille le prototype des modèles d'association et de libre partenariat qui sont eux-mêmes souhaitables à l'échelle politique. Le mouvement d'analogie normative va donc en quelque sorte du microcosme domestique au macrocosme politique au moins autant que du macrocosme au microcosme.

⁷⁸⁶ CW:21, p.286 :

« Not a word can be said for despotism in the family which cannot be said for political despotism. »

⁷⁸⁷ On notera que Mill s'intéresse également au sort des enfants. Voir l'article « Remarks on Mr. Fitzroy's Bill for the more Effectual Prevention of Assaults on Women and Children » (1853), in CW:21.

⁷⁸⁸ En effet, nous verrons que le parallèle est valide également dans le sens contraire, dans une acception positive : la bonne entente et le respect en jeu dans un couple marié est un préalable et un modèle pour une vie civique équilibrée et respectueuse. Voir II.2.3.4.

l'argument de la prétendue naturalité de l'infériorité des femmes ou de leur penchant spontané pour l'obéissance.

En effet, la domination patriarcale ne repose pas seulement sur les lois, mais aussi sur les usages, des traditions et, point crucial, sur l'éducation – une éducation différenciée entre les sexes et pensée par les détenteurs masculins du pouvoir. Comme le résume Nadia Urbinati, conformément à sa définition du despotisme, le pouvoir masculin s'attache à soumettre les femmes jusque dans leur psyché :

« La contrepartie de la vision dynamique de l'individualité selon Mill est sa vision de la domination comme un processus qui procède depuis la coercition externe, par la force, jusqu'à la domination hégémonique sur la vie interne de l'esprit. Mill savait que, bien que la force marque le premier stade de la sujétion, la force seule ne constitue pas un despotisme. Au contraire, le despotisme domestique constitue une école vicieuse pour la formation des mœurs. »⁷⁸⁹

L'éducation des jeunes filles sert ce dessein. Elle vise à ériger en loi de nature, en même temps qu'à faire advenir, la différence des sexes et le cantonnement du féminin à la sphère privée et à la dépendance envers le chef de famille. Mill écrit :

« Toutes les femmes sont élevées depuis leur plus jeune âge dans la croyance que leur idéal de caractère est tout l'opposé de celui des hommes : pas de libre-arbitre, pas de gouvernement et de contrôle de soi, mais la soumission et l'acquiescement au contrôle des autres. Toutes les leçons de morale leur disent qu'il est du devoir des femmes, et toutes les leçons de sentiments leur disent qu'il est dans leur nature, de vivre pour les autres, de faire complètement abnégation de leurs personnes, et de n'avoir de vie que dans la sentimentalité. »⁷⁹⁰

La « féminité » ou le « féminin » tels que la société les identifie (et indépendamment de tout déterminisme biologique, car Mill reconnaît et souligne l'existence de différences entre les sexes) sont donc « éminemment artificiels » :

789 *Op. cit.*, p.174 :

« The counterpart of Mill's dynamic vision of individuality is his vision of domination as a process that moves from external coercion by force to hegemonic domination over the inner life of the mind. Mill knew that, though force marks the first stage of subjection, force alone does not constitute despotism. Indeed, domestic despotism is a vicious school of habit formation. »

790 CW:21, pp.271-272 :

« All women are brought up from the very earliest years in the belief that their ideal of character is the very opposite to that of men; not self-will, and government by self-control, but submission, and yielding to the control of others. All the moralities tell them that it is the duty of women, and all the current sentimentalities that it is their nature, to live for others; to make complete abnegation of themselves, and to have no life but in their affections. »

« Ce que l'on appelle aujourd'hui la nature féminine est une chose éminemment artificielle : le résultat d'une compression forcée dans certaines directions, d'une stimulation contre-nature dans d'autres »⁷⁹¹

« [...] en leur représentent la faiblesse, l'abnégation, l'abdication de toute volonté dans les mains de l'homme, comme l'essence de leur séduction sexuée. Peut-on douter que les autres jougs que l'humanité a réussi à briser n'eussent subsisté jusqu'à nos jours, si de tels moyens avaient été déployés pour les maintenir [...] ? »⁷⁹²

Cette thèse acquiert d'autant plus de crédit après la lecture des passages de l'enquête de **TOCQUEVILLE (1840)**, connue de Mill, où l'auteur décrit l'éducation morale des jeunes filles d'Amérique, qui acceptent et intériorisent pleinement la contrainte du patriarcat – « *du moins les plus vertueuses* », précise-t-il. Pour le penseur français aussi, l'acceptation et la pérennisation de la subordination féminine est bien question d'éducation. Que cette dernière soit souhaitable ou non, telle est le point qui reste en débat⁷⁹³ ; que l'endoctrinement soit effectif, voilà en revanche une donnée que l'on ne saurait plus nier, puisque elle est revendiquée par un penseur à la sensibilité libérale et conservatrice, qui en souligne les risques et semble déplorer la franchise ou la hardiesse mise en œuvre par les Américains :

« [les Américains] ont jugé qu'il y avait peu de chances de pouvoir comprimer chez la femme les passions les plus tyranniques du cœur humain, et qu'il était plus sûr de lui enseigner l'art de les combattre elle-même. [...] Loin de lui cacher les corruptions du monde, ils ont voulu qu'elle les vît dès l'abord et qu'elle s'exerçât d'elle-même à les fuir, et ils ont mieux aimé garantir son honnêteté que de trop respecter son innocence. [...]

Je sais qu'une pareille éducation n'est pas sans danger ; je n'ignore pas non plus qu'elle tend à développer le jugement aux dépens de l'imagination, et à faire des femmes honnêtes et froides plutôt que des épouses tendres et d'aimables compagnes de l'homme. Si la société en est plus tranquille et mieux réglée, la vie

791 *Id.*, p.276 :

« What is now called the nature of women is an eminently artificial thing—the result of forced repression in some directions, unnatural stimulation in others »

792 *Id.*, p.272 :

« [...] representing to them meekness, submissiveness and resignation of all individual will into the hands of a man, as an essential part of sexual attractiveness. Can it be doubted than any of the other yokes which manking has succeeded in breaking would have subsisted till now if the same means had existed [...] ? »

793 Voir II.2.3.

privée en a souvent moins de charmes. Mais ce sont là des maux secondaires, qu'un intérêt plus grand doit faire braver. Parvenus au point où nous sommes, il ne nous est plus permis de faire un choix : il faut une éducation démocratique pour garantir la femme des périls dont les institutions et les mœurs de la démocratie l'entourent. »⁷⁹⁴

Les femmes américaines, bénéficiaires d'une politique pragmatique consistant à ne pas encourager la réserve ou la pudeur mais à préparer dès leur plus jeune âge les futures mères de famille à leur « devoir » envers la société, celui d'être « des femmes honnêtes et froides » vouées à la tenue d'un foyer, seraient donc selon Tocqueville traitées en personnes responsables et avisées selon les valeurs des âges démocratiques... mais, heureusement, avec une autonomie suffisamment restreinte pour optimiser leur rôle social et patriotique que sont la procréation, l'intendance domestique et la garantie de la morale :

« Lorsque le temps est arrivé de choisir un époux, cette froide et austère raison que la libre vue du monde a éclairée et affermie indique à l'Américaine [...] que pour la femme les sources du bonheur sont dans la demeure conjugale. Voyant d'avance et avec clarté le seul chemin qui peut conduire à la félicité domestique, elle y entre dès ses premiers pas, et le suit jusqu'au bout sans chercher à retourner en arrière. »⁷⁹⁵

Mill retourne justement cet argument explicite de l'éducation et de la « vertu » pour saper les fondements logiques de l'argumentaire conservateur : si les jeunes filles ont besoin d'une éducation pour être maintenues dans les bornes de l'obéissance socialement acceptable, pour réprimer leurs prétendues « passions tyranniques » et en premier lieu pour accepter de vivre dans l'optique exclusive du mariage et de la maternité, c'est donc qu'une telle obéissance n'est pas plus consentie que spontanée ou « naturelle ». La mention même du terme « éducation », ou l'expression de « fuite des passions », ouvre donc la voie à la critique du dispositif.

La considération du dispositif éducatif, ajoutée à celle des dispositions juridiques en jeu dans le patriarcat, permettent non seulement de mettre en évidence l'ampleur de ce que Mill dénonce comme despotisme, mais également de contrer les tentatives de justification de nature paternaliste, ainsi résumées :

794 *Op. cit.*, p.249.

795 *Id.*, p.252.

« De nos jours, le pouvoir tient un langage plus doux [que celui de la raison d'État] et quel que soit celui qu'il opprime, il prétend que c'est pour son bien. Selon ce discours, dès que quelque chose est interdit aux femmes, on pense nécessaire de prétendre, et désirable de croire, qu'elles auraient été incapables de le faire, et qu'elles s'éloignent de la véritable voie de leur succès et de leur bonheur si elles aspirent à le faire. »⁷⁹⁶

Mill s'attache particulièrement à dénoncer le sophisme que constitue le discours de l'infantilisation des femmes au nom de leur nature inférieure ou inachevée⁷⁹⁷. Le fait qu'on justifie une contrainte accrue, ou des droits inégaux, pour le sexe dit « faible » (même au nom de son propre bien) révèle deux biais intellectuels et moraux : il sert d'alibi à une politique de domination, et souligne surtout que ces traitements ne seraient pas acceptés spontanément. La thèse de Mill est le plus clairement exprimée dans le discours d'Édimbourg préalablement mentionné :

« Si la nature a établi une différence indéracinable et incurable entre les capacités et les qualifications des deux sexes, la nature peut s'en occuper elle-même. Ce que la nature a fait, qu'on le laisse à la nature. Quand on voit des gens s'inquiéter de l'éventualité que les buts de la nature soient contrariés si la loi ne leur vient pas en assistance, nous pouvons être relativement certains que ce n'est pas de la nature qu'ils prennent tant de soin, mais de la loi se prétendant conforme à la nature. »⁷⁹⁸

796 CW:21, p.299 :

« In the present day, power holds a smoother langage [than the raison d'Etat], and whomsoever it oppresses, always pretends to do so for their own good: accordingly, when anything is forbidden to women, it is thought necessary to say, and desirable to believe, that they are incapable of doing it, and that they depart from their real path of success and happiness when they aspire to it. »

797 Sur ce point Nadia **URBINATI (2002)** thématise avec justesse le retournement de la nature de « l'infantilisation » (*infantilization*) qu'implique la définition millienne de la liberté comme autonomie potentielle, nécessitant éducation : tous les individus sont par nature inachevés et sensibles à l'apprentissage, et apprendre à agir par « conviction ou persuasion », c'est-à-dire en délibérant au contact des autres avec sa raison, c'est être autonome.

L'infantilisation supposée par le paternalisme conservateur et les restrictions de liberté des minorités est donc critiquée par Mill sur deux plans : en elle-même et au titre de la vision erronée de l'être en construction qu'elle implique en amont. Mill véhicule en retour une vision positive de l'inachèvement individuel, et témoigne donc à sa manière d'une sorte d'infantilisation des individus, mais à des fins égalitaristes et émancipatrices. La façon dont s'articulent chez Mill sécurité (ou conditions matérielles) et liberté comme autonomie définit ce que nous avons appelé « libéralisme transcendantal ».

798 CW:21, p.407 :

« If nature has established an ineradicable and insuperable difference in the capacities and qualifications of the two sexes, nature can take care of itself. What nature has decided may safely be left to nature. But when we find people making themselves uneasy for fear that nature's purposes should be frustrated unless law comes to her assistance, we may be pretty certain that it is not nature they are so careful about, but law pretending to be nature. »

Le discours paternaliste est donc le signe même de l'artificialité, et plus encore, de l'inacceptabilité intrinsèque des pratiques qu'il cherche à justifier : rendre les femmes mineures au titre de leur protection, c'est reconnaître implicitement qu'elles pourraient vivre sans celle-ci (sans quoi, elles la rechercheraient d'elles-mêmes, sans l'injonction de la loi). De même, promouvoir une politique cantonnant la femme dans la sphère privée et intime au nom de sa vocation domestique, c'est implicitement mettre au jour qu'en l'absence de cette politique, la femme n'en ferait peut-être pas sa priorité. Le recours à une politique contraignante et à un endoctrinement au long cours en vue d'un résultat revient donc à reconnaître l'absence de *nécessité* de ce résultat – donc à discréditer le discours de la « nature » qui la sous-tend. Il est aussi le signe de l'absence de désir – et donc peut-être de désirabilité – d'une telle configuration⁷⁹⁹.

Par ailleurs, en ce qui concerne l'embrigadement « doux » par l'éducation et les représentations, la « vertu » est une qualité elle-même socialement définie, et donc définie par les hommes : le propos même de Tocqueville précédemment cité suggère que le qualificatif de « vertueuse » (ou son contraire) peut devenir une arme pour maintenir les femmes dans un état d'obéissance, sous menace de dégrader la réputation des plus rebelles. De la même façon, la soumission étant valorisée, elle devient un critère d'acceptabilité des comportements et des initiatives de la femme, donc un ressort de séduction aux implications ambivalentes.

Toute loi répressive et tout discours moralisateur à prétention coercitive portent donc le soupçon sur l'acceptabilité des conditions qu'ils régissent. Si c'est là cependant servir l'utilité générale, plaisante Mill, que les anti-féministes assument ouvertement que la contrainte exercée sur une moitié de la population sert l'intérêt du plus grand nombre, mais que l'on renonce à recouvrir des oripeaux de la bienveillance des motivations cyniques ! Mais en ce sens, apprendre aux femmes à lire et à écrire était une mauvaise idée : il aurait été plus cohérent et plus prudent de les maintenir dans un état d'esclavage inculte et décoratif.⁸⁰⁰

II.2.1.4 Domination et séduction : implications morales des rapports inégalitaires entre les sexes

Cette étude de l'éducation des femmes introduit la question problématique et essentielle du lien entre domination et séduction. La séduction est en effet aussi bien un indice ou une

⁷⁹⁹ Ainsi du mariage, dont l'inviolabilité juridique à l'initiative de l'épouse et l'omniprésence dans l'éducation féminine laissent penser qu'il n'est pas spontanément désiré par les femmes, et qu'elles souhaiteraient probablement y renoncer si elles étaient libres de le faire. Pour ne prendre aucun risque, dit Mill, la loi leur laisse donc un « *Hobson's choice* », un faux choix : cela, ou rien (*id.*, p.282).

⁸⁰⁰ *Id.*, p.282.

conséquence de la domination, qu'une stratégie de contournement de celle-ci qui en amoindrit les contraintes sans pour autant l'abolir. En d'autres termes, la femme peut vouloir séduire pour échapper aux conséquences de la domination, mais elle obéit du même coup à l'enseignement reçu, lui enjoignant d'être séduisante pour ses maîtres. Se soumettre est un moyen de séduction ; réciproquement, pratiquer la séduction est une soumission qui requiert de se plier à des injonctions explicites et implicites qui rendent la femme complice de son propre asservissement, ce qui est le propre d'un mécanisme d'*aliénation*.

Ce double mouvement à la fois paradoxal et auto-entretenu montre l'ambivalence de ce qui est pourtant souvent appelé – parfois de manière misogyne – « pouvoir de séduction » des femmes : ce pouvoir n'en est pas vraiment un, à peine est-il un contre-pouvoir ; il est le moyen trouvé par des êtres en position de faiblesse pour amadouer leurs maîtres, en même temps qu'il est ce que les maîtres encouragent chez les dominées pour se les rendre plus agréables. La séduction n'est donc pas à proprement parler, explique Mill en montrant combien elle est socialement construite, « l'arme » des femmes : c'est le *service* demandé par les hommes aux femmes, et que ces dernières essaient tant bien que mal d'utiliser à l'allègement de leur domination. Mais une logique de séduction est toujours une logique de domination dans la mesure où séduire l'autre requiert de se plier à ses représentations et à ses désirs : séduire l'autre, c'est donc se rendre conforme à ses idéaux, mais comme à l'insu des deux parties⁸⁰¹.

On pourrait donc dire dans des termes contemporains que l'émancipation trouvée par certaines femmes par la séduction – qui ressortit à ce que Mill a appelé plus haut la

801 Il est symptomatique à cet égard que les archétypes de femmes « libérées » ou puissantes soient, dans la littérature classique comme dans les arts populaires (*comics* et cinéma au XXe siècle, par exemple) des femmes séductrices aux mœurs légères, qui ont acquis leur pouvoir par leur absence de scrupules dans leurs relations d'intérêt aux hommes, mais en devant pour cela pousser à l'extrême la conformité à leurs fantasmes : grande beauté, attributs sexuels exacerbés, sexualité sans tabous, etc. La femme libérée est souvent, dans la tradition, une prostituée ou ce qui s'en approche : « mangeuse d'hommes », elle représente l'incarnation de leurs propres fantasmes à l'exception de la part vertueuse, soumise et altruiste ou maternelle.

Au XIXe siècle, on peut penser aux différentes figures des « diaboliques » éponymes des nouvelles de Barbey d'Aurevilly (1873) : séductrices impitoyables, ces femmes apparentées au Mal épousent tour à tour tous les traits qui séduisent les hommes, de la confusion des genres et du maniement androgyne des armes (*in* « Le bonheur dans le crime ») à la simulation de la retenue et de la « modestie » au sens classique (« À un dîner d'athées »), c'est-à-dire tour à tour de la violence crue et sans merci de la Judith, ou l'abandon de la Lucrèce dont on peut abuser (conformément à la typologie binaire inventée et popularisée par Michel Leiris dans *l'Âge d'homme*). Toutes ces femmes érigées au rang de mythes ont un trait commun : la stérilité ou une descendance morte, c'est-à-dire l'absence d'attache biologique à la vie et à autrui, qu'incarnerait la maternité épanouie. Ce sont donc des femmes idéelles émancipées du lien altruiste essentiel que représente le fait de porter et donner la vie – mais aussi des femmes qui incarnent le fantasme majoritairement masculin devenu fantasme généralisé dans la modernité qui est celui de la sexualité « libre », sans fardeau de la procréation –, sans engagement altruiste entre individus égaux et sans perspective de postérité.

L'érotique des « diaboliques », si elle peut se retourner contre les hommes, représente donc cependant la soumission la plus absolue aux désirs de ceux-ci, à travers la beauté, des attitudes stéréotypées de dominatrice ou de soumise, et la stérilité qui permet de conserver l'érotisme et le plaisir sexuel à l'état pur, sans devenir procréatif.

« corruption », mais en aucun cas l'abolition du pouvoir despotique – contribue également à enfermer la femme dans un schème représentationnel intrinsèquement phallocrate.⁸⁰²

Ce faisant, affirme Mill, on assiste à la dégradation (au sens moral et même ontologique, une rétrogradation du potentiel humain au-delà du simple avilissement du caractère ou des mœurs) des deux sexes : les femmes sont explicitement ou implicitement tenues pour des esclaves soumises (à exploiter) ou séductrices (à dompter), les hommes sont réduits à cohabiter leur vie durant avec des êtres inférieurs. Le schéma rappelle la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave, dans laquelle le maître, qui n'est ici tel qu'en égard à l'infériorité de son esclave, s'en trouve rabaissé. L'auteur met donc en évidence le caractère moralement délétère du rapport de domination pour les dominants comme pour les dominées.

La rhétorique déployée sur ce point est celle des « vices » sociaux : Mill scrute les conséquences psychologiques et comportementales induites par la relation de pouvoir – avec ses corollaires d'évitement ou de corruption – et pose les fondements ontologiques de son

802 Il existe désormais une littérature canonique de la dénonciation des critères de beauté et des normes de séduction genrée dans une perspective féministe. Sur l'astreinte à la beauté comme despotisme, l'ouvrage le plus classique est WOLF Naomi (1991), *The Beauty Myth : How Images of Beauty Are Used Against Women*, New York, Anchor Books.

Contre la revendication de certaines féministes radicales portant sur l'affranchissement vis-à-vis de la maternité et la maîtrise féminine (pourrait-on dire « unilatérale ») de la procréation, on pourra lire une critique contemporaine de la libération sexuelle alléguée (notamment de la femme) par la contraception et la maîtrise de la fécondité sous la plume de HARGOT Thérèse (2016), *Une jeunesse sexuellement libérée (ou presque)*, Paris, Albin Michel, 224 p. Pour elle, « La libération sexuelle a asservi les femmes » qui, sans s'en apercevoir, loin d'être devenues vraiment « maîtresses de leur corps » – ce qui aurait été le cas par le truchement d'une résistance au désir masculin ou de quelque chose comme une (ré)éducation de celui-ci –, sont désormais tenues et voulues pour « toujours disponibles » au désir, donc toujours astreintes à l'impératif de séduction et sujettes à l'intensité du désir masculin (tel qu'il peut en être venu à s'exprimer de manière généralisée par la pornographie ou l'érotisme latent de l'espace médiatique). Qui plus est, elles se retrouvent astreintes à des dispositions médicales et matérielles qui les concernent – voire les menacent (dans le cas de la contraception hormonale dont les risques sont de plus en plus avérés – absolument exclusivement. On remarquera toutefois, en réponse à cet essai – qui sert une vision traditionnelle de la conjugalité comme union ouverte sur la vie et préconise l'usage de la « contraception naturelle » – que la question du préservatif masculin n'est pas évoquée (alors que ce moyen de contraception, contrairement aux autres, et nonobstant toute considération de prévention hygiéniste, permet pourtant d'impliquer le partenaire masculin et donc de le « responsabiliser » à la signification et aux risques des rapports sexuels sans nuire à la santé féminine) et que les méthodes naturelles qui sont en revanche conseillées, notamment la méthode Billings, reviennent à l'instar les méthodes de contraception orale et hormonales qui sont dénoncées à asservir la femme, plus que l'homme, à la surveillance perpétuelle (et incertaine) de son corps.

Sur la disponibilité du corps féminin et de la sexualité « sans entraves » comme illusion de l'émancipation féminine contemporaine, voir JURANVILLE Anne (2007), « L'érotisme en question. Regard sur quelques aspects de la littérature féminine contemporaine », *Connexions* 1/2007 (n° 87), pp.19-42. L'article cite C. Millet, V. Despentès, C. Angot..., comme auto-illustrant cette tendance à la banalisation de la désappartenance à son corps (qui n'empêche pourtant pas le plaisir), de la neutralisation et de la désaffectation de l'acte sexuel même extrême, et de la lutte contre les « tabous » se retournant donc contre l'exigence pourtant humaniste et particulièrement féministe de la reconnaissance d'une *égale dignité*. Catherine Millet, citée p.45, écrit :

« J'étais, en toutes circonstances, sans hésitation, sans arrière-pensées, par toutes les ouvertures de mon corps et dans toute l'étendue de ma conscience, disponible »

plaidoyer libéral pour l'égalité des droits. Il s'agit d'éviter par là à la fois la *corruption des femmes par la séduction*, et la *corruption des hommes par la toute-puissance*.

Tout d'abord, sur le premier point, c'est en moraliste que Mill aborde les conséquences néfastes de la domination masculine sur le caractère féminin : sa thèse est que les « vices » déplorés dans les lieux communs misogynes sont favorisés, et même créés de toutes pièces, par l'inégalité en jeu dans le patriarcat, au-delà même de l'éducation délibérément prodiguée. Cet argument, qui peut sembler frivole en tant qu'il s'adresse au premier chef à des caricatures sans prétention scientifique ou proprement philosophique, repose toutefois sur un postulat théorique fort et très prégnant dans toute l'œuvre millienne : pouvoir et liberté sont de deux ordres différents et rien ne peut compenser la limitation de la liberté qui est tenue pour la seule « nature » ou vocation ontologique assignable à l'être humain :

« *Après les premières nécessités que sont la nourriture et les vêtements, la liberté est le premier et le plus fort des besoins de la nature humaine.* »⁸⁰³

Par conséquent, la liberté comme latitude d'expression de son libre-arbitre⁸⁰⁴ et la reconnaissance d'une égale dignité par ses semblables sont deux ingrédients nécessaires au bonheur propre à l'espèce. *A contrario*, l'absence de liberté et notamment d'épanouissement possible dans la sphère publique encourage ceux qui en sont dépourvus, et donc ici les femmes, à la recherche du pouvoir là où cela est possible, soit dans la sphère privée où on les cantonne. C'est là l'origine du penchant au caprice que les conservateurs et les misogynes déplorent, et qui trouve un relais dans un adage commun : aux hommes le pouvoir, aux femmes l'influence. User du peu de pouvoir dont on dispose, c'est-à-dire construire une illusion de liberté par l'exercice d'une contrainte sur autrui à défaut de pouvoir mener son existence indépendamment de la contrainte d'autrui, apparaît donc comme un pis-aller propice aux abus : c'est ainsi qu'il peut exister, reconnaît Mill, une *influence* parfois démesurée de la femme sur l'homme dans le cadre de leurs rapports intimes. Toutefois,

« *ni dans les affaires domestiques, ni dans les affaires publiques, le pouvoir ne compense la privation de liberté.* »⁸⁰⁵

803 CW:21, p.336 :

« *After the primary necessities of food and raiment, freedom is the first and strongest want of human nature.* »

804 *Id.*, p.337 :

« *free direction and disposal of their own faculties* »

805 *Id.*, p.290 :

« *But neither in the affairs of families nor in those of states is power a compensation for the loss of freedom.* »

Autrement dit, le pouvoir que peut gagner une femme sur son mari par moyens d'influence et de persuasion peut être une usurpation, mais ne compense pas pour autant son absence de liberté en ce qui concerne ses propres choix et son déploiement en dehors de la sphère domestique. Il y a donc des fondements ontologiques comme politiques profonds au comportement des « mégères », qui ne doivent pas être considérées ni comme les épiphénomènes d'une certaine mode psychologique ou morale, ni comme des constantes anthropologiques dépendant d'une certaine « nature » féminine. Les « mégères », les « précieuses » et les « capricieuses » ne sont que des produits sociaux dont le caractère témoigne d'une compensation de l'injustice profonde qu'est la privation de liberté, illusoirement compensée par la recherche d'un pouvoir dans l'ordre intime et privé, à commencer par celui de l'attraction physique :

« La favorite d'un sultan a sous ses ordres des esclaves à tyranniser ; mais le mieux serait qu'elle n'ait pas d'esclaves, et qu'elle-même ne soit pas esclave. »⁸⁰⁶

C'est cette recherche de compensation qui mène aux abus tant critiqués lorsque le mari se montre corruptible – et parfois à des choix peu avisés, puisque l'épouse, du fait de son éducation, manque souvent des compétences ou de l'expérience requises pour bien juger des affaires en jeu. Dans son plaidoyer pour le droit de vote des femmes, Mill reprendra cet argument fort pour retourner l'attaque des misogynes contre leurs conclusions : si le pouvoir des femmes sur les hommes peut apparaître mal avisé et corrupteur, c'est qu'il s'exprime justement dans les termes de l'*influence*, arbitraire et plus affective que rationnelle, et non dans ceux de la *participation* politique, éclairée et responsable. Si les femmes peuvent sembler frivoles voire nocives dans leurs partis pris, c'est parce que la société ne les met pas en position de *responsabilité* : leur attitude politique est nécessairement celle des dilettantes, et leurs rapports aux hommes, ceux de la familiarité et de l'intimité.

Pour contrecarrer cette fâcheuse tendance, loin de continuer à les cantonner à une sphère domestique où, quoi qu'il en soit, on constate qu'elles exercent leur légendaire influence néfaste, il faut émanciper les femmes et leur donner l'éducation nécessaire à une implication rationnelle et responsable en faveur de l'intérêt général :

« Ce n'est pas seulement pour leur propre bien que les femmes devraient avoir le droit de vote, mais aussi pour celui de tous [...], justement du fait que, comme nous l'entendons mal à propos dans la bouche de nos opposants, parce que les

806 *Ibid.* :

« A Sultan's favourite slave has slaves under her, over whom she tyrannizes; but the desirable thing would be that she should neither have slaves nor be a slave. »

femmes ont déjà tellement de pouvoir. [...] [Certes,] elles ont le pouvoir qui dépend de leur influence personnelle sur les hommes : elles ont le pouvoir de la cajolerie (rires) et souvent celui d'une favorite que l'on chouchoute... Ce pouvoir est malheureusement insuffisant pour leur assurer une protection juste et nécessaire contre les torts qu'elles subissent, mais parfois suffisant pour produire un effet regrettable sur la conduite publique des hommes de leur entourage. Comme ce pouvoir, au lieu d'être ouvert et reconnu, est indirect et officieux, rien ne garantit qu'il est exercé avec raison. [...] C'est du pouvoir sans responsabilité. [...] [Mais] donnez aux femmes les mêmes droits qu'aux hommes, et les mêmes obligations viendront du même coup. »⁸⁰⁷

Nous reviendrons sur ces considérations, tant au sujet des rapports dans la sphère intime en tant qu'entraînement à la *polis* que dans ceux qui lient les membres d'une même nation, où l'utilité plaide pour l'égalité de participation des deux sexes. Retenons pour l'instant ce premier point de nature ontologique et morale, à savoir que c'est à une dégradation profonde de la femme que le patriarcat conduit. Mais Mill ne s'arrête pas là : il montre que cette configuration a paradoxalement les mêmes conséquences sur ceux qui semblent en être les bénéficiaires.

Le despotisme total qui semble profiter aux hommes, en effet, ne laisse pas de leur nuire également : c'est le deuxième point de sa critique. Mill esquisse ici un réquisitoire contre la tyrannie au nom même de l'aviilissement et du malheur du *détenteur* du pouvoir absolu. Ce faisant, il semble s'inscrire dans la tradition initiée par des auteurs grecs comme Platon, pour qui l'individu tyrannique, à l'instar de Gorgias, est esclave de ses propres passions et donc autant à plaindre qu'un « pluvier » incontinent, ou encore Xénophon qui, dans le *Hiéron*, opère la prosopopée d'un tyran désespéré, conscient de l'usurpation de son pouvoir, ne pouvant avoir confiance en personne ni jouir de faveurs interpersonnelles qui lui sembleront toujours marquées du sceau de la contrainte ou de l'hypocrisie intéressée. De même que l'exercice illimité et arbitraire du pouvoir despotique corrompt le despote, avilissant son âme

807 CW:29, pp.404-405 (nous soulignons) :

« It is not only for their own sake that women ought to have the suffrage, but also for the sake of the public.[...] what we sometimes hear unthinkingly urged as an argument on the other side—because women have so much power already. [...] They have the power which depends on personal influence over men. They have the power of cajolery—(laughter)—and often that of a petted favourite; power sadly inadequate to their own just and necessary protection against wrong, but sufficient at times to produce only too much effect upon the public conduct of the men with whom they are connected. But as this power, instead of being open and avowed, is indirect and unrecognised, no provision is made for its being rightly used. [...] This is power without responsibility. [...] Give women the same rights as men, and the same obligations will follow. »

et le privant des plaisirs les plus sains (comme l'amitié sincère, le repos de la conscience ou les joies du raisonnement juste), de même il faut se prémunir des risques qu'induit la position despotique du « chef de famille ».

À ce propos, Mill remarque que les personnes les plus enclines aux abus de pouvoir seront par définition celles chez qui de tels abus se révéleront les plus nocifs : les personnes les plus malveillantes, en effet, s'engouffreront d'une manière d'autant plus extrême dans la brèche juridique qui s'offre à elles et profiteront à plus mauvais escient du pouvoir qui leur est possiblement imparti – d'où, à nouveau, la nécessité d'une loi protectrice, sinon égalitaire, pour interdire tout pouvoir total. Mill étend ici à la sphère privée, et à la faveur de généralités d'ordre psychologique, le *credo* libéral de la lutte contre toute tyrannie et de la promotion des *checks and balances* :

« Moins un homme sera apte à la possession du pouvoir, moins il aura la possibilité de l'exercer sur des personnes avec leur consentement, plus il sera enclin à se complaire dans la jouissance du pouvoir que la loi lui confère [...] ne serait-ce que pour raviver la sensation délectable de celui-ci. »⁸⁰⁸

Le cercle est donc doublement vicieux : le pouvoir corrompt, isolant le despote dans son désir sans censure, qui rompt la relation de réciprocité et de reconnaissance « loyale » avec autrui. Mais le pouvoir sans contrepartie attire de surcroît les âmes les plus médiocres, les plus enclines à se satisfaire d'un succédané d'estime ou de respect. Or, c'est justement contre les travers psychologiques de ces individus que la loi devrait fournir des garanties, au nom même de la sécurité des personnes : ce qu'elle ne fait pas.

À la critique classique de la tyrannie au sens propre, Mill adjoint donc les éléments psychologiques et anthropologiques propres à la modernité et à l'examen du versant intime de la domination. De manière générale, il souligne que les hommes ne peuvent être que moralement voire ontologiquement dégradés par leur domination sur la femme et sur la société en général – comme l'admettent d'ailleurs certains lieux communs disant aussi que les femmes auraient « meilleur fond » que les hommes, ceux-ci étant corrompus par le pouvoir – en raison même de leur suprématie inconditionnelle. À dominer sans mérite, l'homme gouverne sans gloire :

808 CW:21, pp.295-296 :

« The less fit a man is for the possession of power—the less likely to be allowed to exercise it over any person with that person's voluntary consent—the more does he hug himself in the consciousness of the power the law gives him [...] merely to enliven the agreeable sense of possessing it. »

« Et il est vrai que l'esclavage, excepté quand ont lieu de réels sévices, bien que corrupteur pour les deux partis, est moins nocif aux esclaves qu'aux maîtres. Il est moins dégradant pour la nature morale d'être brimée, même par un pouvoir arbitraire, que de se voir permis l'exercice illimité du pouvoir arbitraire. »⁸⁰⁹

Mill reprend et étend ici le *leitmotiv* libéral selon lequel le pouvoir est intrinsèquement corrupteur et qu'en l'absence de contre-pouvoirs et d'une répartition égale de la liberté entre tous les individus, il mène à la destruction de ses détenteurs par des causes externes comme internes. Reprenons l'exemple de l'injustice consistant à remettre une épouse sous le toit et à la merci de son mari après une poursuite judiciaire contre ce dernier, même en cas de violences conjugales : la licence ici laissée au mari quant à sa façon de traiter sa femme n'est pas « éducative ». Au contraire, elle est pourrait-on dire un « pousse-au-vice », laissant libre cours aux plus vils des penchants humains dans une sphère préservée de l'ingérence et de la réprobation d'autrui, là où tous les autres rapports sociaux requièrent la censure de l'agressivité et l'adoption de la civilité comme une « seconde nature »⁸¹⁰. Docteur Jekyll dans la vie publique, les hommes sont donc autorisés par la loi même à se révéler des Mister Hyde dans l'enceinte de leur domesticité.

De même, l'éducation prodiguée dès leur enfance aux petits garçons, encourageant leur ambition et leur promettant inconditionnellement un pouvoir principal sur leur futur partenaire de vie du sexe opposé, n'est pas « humanisante » au sens psychologique ou psychanalytique du terme⁸¹¹ : cela ne peut qu'encourager l'orgueil et une sorte de culte de soi (« *self-worship* »), ce en quoi tout le monde reconnaîtra qui des vices moraux, qui de véritables « péchés »⁸¹². À l'époque de Mill, la dénonciation du culte de l'enfant-roi n'existe pas encore, mais celle du masculin-roi s'impose :

« Mesure-t-on combien cela pervertit toute la façon d'être de l'homme masculin, à la fois en tant qu'individu et en tant qu'être en société ? On peut tracer un parallèle exact avec le sentiment d'un monarque héréditaire, convaincu qu'il est

809 *Id.*, p.321 :

« And it is true that servitude, except when it actually brutalizes, though corrupting to both, is less so to the slaves than to the slave-masters. It is wholesomer for the moral nature to be restrained, even by arbitrary power, than to be allowed to exercise arbitrary power without restraint. »

810 *Id.*, p.289.

811 Voir plus haut. Rappelons que c'est le sens que donnent notamment les psychanalystes lacaniens au processus d'acquisition des repères sociaux humains, à commencer par l'acquisition du langage, porteur d'altérité et d'inclusion dans le collectif, et se poursuivant par les différents canaux de la subjectivation et de la socialisation. Voir par exemple WEISBUCH Jean-Jacques (2010), *Processus d'humanisation : devenir et être adulte*, Paris, L'Harmattan, 204 p. ou LEBRUN Jean-Pierre et WENIN André (2012), *Des lois pour être humain*, 2012, Érès, Humus, 240 p.

812 *Id.*, p.324.

supérieur aux autres du seul fait d'être né fils de roi, ou d'un noble du seul fait d'être né dans la noblesse. La relation entre un mari et sa femme est très semblable à celle d'un seigneur avec son vassal, à ceci près que la femme est contrainte à une plus stricte obéissance que ne l'est le vassal. Certes le caractère du vassal peut être affecté, pour le meilleur comme pour le pire, par sa soumission ; mais qui ne voit que celui du seigneur en est affecté avant tout pour le pire ? »⁸¹³

Dans tous les domaines et dans tous les rapports sociaux, l'émulation est primordiale (celle-ci impliquant égalité et pluralisme) et il y a une dégradation inévitable des caractères et des mœurs de ceux qui vivent, ou ont l'impression de vivre, avec des inférieurs et d'obtenir l'ascendant sans effort :

« Même un homme vraiment supérieur commencera toujours à se détériorer s'il prend l'habitude de se croire (comme on dit) empereur en son royaume, et ce sera le cas puisque le royaume d'un mari est une femme qui lui est inférieure. »⁸¹⁴

Au lieu de conforter l'homme dans une position de toute-puissance humainement dégradante, l'ordre juridique et les mœurs devraient donc au contraire chercher à prémunir les hommes du « sentiment de l'imposteur » qui peut les étreindre, quand ce n'est pas un aveuglement sincère quant à leur statut d'usurpateurs d'un pouvoir immérité de l'ordre du privilège au sens strict.

Mill s'oppose donc directement aux tenants de l'inégalité qui supposent qu'un « chef absolu » est nécessaire dans la famille : on a déjà vu que pour lui, la détention d'un pouvoir « absolu » n'est pas plus nécessaire ou souhaitable dans l'ordre privé que dans l'ordre politique. Son argumentaire comme peut être lu comme une réponse directe au discours que tient, par exemple, Tocqueville dans la deuxième *Démocratie en Amérique*. Tocqueville, en effet, justifie la subordination de la femme à l'homme au sein de la famille au nom du parallèle avec un « bon gouvernement ». Ce faisant, il mobilise un argument qui consiste – s'il

813 *Id.*, pp.324-325 (nous soulignons) :

« Is it imagined that all this does not pervert the whole manner of existence of the man, both as an individual and as a social being? It is an exact parallel to the feeling of a hereditary king that he is excellent above others by being born a king, or a noble by being born a noble. The relation between husband and wife is very like that between lord and vassal, except that the wife is held to more unlimited obedience than the vassal was. However the vassal's character may have been affected, for better and for worse, by his subordination, who can help seeing that the lord's was affected greatly for the worse? »

814 *Id.*, p.335 :

« Even a really superior man almost always begins to deteriorate when he is habitually (as the phrase is) king of his company, and in his most habitual company the husband who has a wife inferior to him is always so. »

ne veut pas ressembler à une défense de l'absoluité du pouvoir et donc l'arbitraire – en une variation de l'argumentaire au nom de la nature, posant l'inaptitude féminine à gouverner comme, sinon un donné, du moins un choix judicieux pour la préservation *a priori* de l'ordre.

Schématiquement, l'argumentaire peut être développé ainsi : par nature ou du moins par tradition, la femme est inférieure à l'homme, en particulier dans son inaptitude au pouvoir (dont témoignerait, comme on l'a vu avec la réponse de Mill, son inaptitude à se maîtriser elle-même) ; l'ordre social a donc à gagner, au lieu de chercher à rééduquer les femmes ou à les illusionner quant à leur égalité, à maintenir le pouvoir entre les mains des hommes, mais à expliquer rationnellement ce choix à la population féminine. Ainsi le pouvoir sera-t-il juste ou du moins, tenu pour légitime, sans pour autant reposer sur la domination pure et simple d'une frange *non éclairée* de la population :

« Jamais [...] les Américains n'ont imaginé que la conséquence des principes démocratiques fût de renverser la puissance maritale et d'introduire la confusion des autorités dans la famille. Ils ont pensé que toute association, pour être efficace, devait avoir un chef, et que le chef naturel de l'association conjugale était l'homme. Ils ne refusent donc point à celui-ci le droit de diriger sa compagne ; et ils croient que, dans la petite société du mari et de la femme, ainsi que dans la grande société politique, l'objet de la démocratie est de régler et de légitimer les pouvoirs nécessaires, et non de détruire tout pouvoir. »⁸¹⁵

Contre cette rhétorique, Mill développe un contre-argumentaire reprenant le parallélisme perpétuel entre l'échelle micro-sociale et l'échelle macro-sociale, l'homologie entre les interactions interindividuelles dans un cadre privé, comme la famille, et les interactions civiques, dans la *polis* ou dans les « affaires » :

« Mais, demandera-t-on, comment une société pourrait-elle exister sans un commandement ? Dans une famille comme dans un État, il doit y avoir une personne qui commande en dernière instance. Qui décidera si les conjoints diffèrent d'opinion ? [...] »

[Je répondrai qu'] il n'est pas vrai que dans une association volontaire entre deux personnes, l'une d'elles doive être le maître absolu ; encore moins appartient-il à la loi de prédéterminer qui le sera. L'autre forme d'association volontaire la plus courante, après le mariage, est le partenariat commercial ; et on ne constate pas,

815 **TOCQUEVILLE (1840)**, *op. cit.*, p.264 (nous soulignons).

ni on n'a pensé nécessaire de légiférer pour que dans ce cas, l'un des partenaires ait tout le contrôle sur l'affaire, et les autres ne fassent qu'obéir à ses ordres. »⁸¹⁶

Mill ne fait certes pas ici une réponse systématique en assimilant théoriquement le foyer à une *polis* véritable, puisqu'il se contente de défendre dans le régime matrimonial des relations contractuelles sur le modèle du partenariat (*partnership*) ou de l'association (*association*), tandis qu'il se fera le défenseur du gouvernement représentatif sur le plan strictement politique. La raison en est que selon lui, la condition de la famille emporte plus d'enjeux moraux que les mécanismes purement politiques, et ne ressortit donc pas à la même nécessité hiérarchique, ni de compétence. Idéalement, les relations au sein du couple devraient davantage s'apparenter à une négociation (égalitaire) qu'à une domination (verticale).

II.2.1.5 Despotisme total et rébellion

L'homologie entre despotisme domestique et despotisme politique permet pourtant de mieux comprendre la relative absence de rébellion de la part de la gent féminine : les conditions de possibilité en sont tout simplement sapées par le dispositif même, ce qui est la définition d'un régime totalitaire, alliant contrainte directe, culture de la défiance et embrigadement.

Mill souligne qu'à cet égard, il devient d'autant plus important de relever les manifestations de mécontentement et les initiatives d'émancipation, comme celle des suffragistes ou « suffragettes », qui émergent à son époque. Comme nous l'avons déjà suggéré dans la Section précédente, c'est avec ironie que, feignant d'épouser la cause phallocrate, il met en évidence les racines du mouvement d'émancipation dans la brèche qu'a constituée, pour l'endoctrinement féminin, l'éducation littéraire⁸¹⁷. Ce « premier pas » vers l'égalité est, du point de vue du patriarcat, une erreur, et du point de vue des tenants de l'émancipation, un acquis à consolider et à faire fructifier. La littérature a en effet permis aux femmes d'exprimer, dans le seul domaine de publicité qui leur a traditionnellement été ouvert, une contestation qui laisse supposer un nombre bien plus grand de plaignantes n'ayant pas les moyens de faire entendre leur voix. La pétition « *Votes for Women* » de 1866, signée par plus

816 CW:21, pp.290-291 :

« But how, it will be asked, can any society exist without government ? In a family as in a state, some one person must be the ultimate ruler. Who shall decide when married people differ in opinion ? [...] It is not true that in all voluntary association between two people, one of them must be absolute master; still less that the law must determine which of them it shall be. The most frequent case of voluntary association, next to marriage, is partnership in business : and it is not found, nor thought necessary to enact that in every partnership, one partner shall have entire control over the concerns, and the others shall be bound to obey his orders. »

817 *Id.*, pp.270-271.

de 1500 personnes et présentée par Mill de la part des militantes Emily Davies et Elizabeth Garrett devant le Parlement britannique⁸¹⁸, apparaît donc de manière encourageante comme la pointe émergée d'un iceberg probablement bien plus important.

En outre, il faut être d'autant plus attentif aux mouvements de révolte, même minoritaires ou marginaux, que la contestation d'une domination traditionnelle revêt toujours un caractère graduel, du fait de la prégnance de l'habitude et des préjugés comme des entraves délibérées à la contestation. Aussi la révolte commence-t-elle toujours par une critique à la marge, portant sur les « abus de pouvoir », et non sur la répartition du pouvoir lui-même :

« Il faut toujours se rappeler qu'aucune classe asservie n'a jamais demandé du premier coup sa liberté complète. [...] C'est une loi naturelle de la politique que ceux qui sont placés sous un pouvoir ancien ne commencent jamais par se plaindre du pouvoir lui-même, mais seulement de son exercice abusif. »⁸¹⁹

« Les serfs n'ont pas commencé par se plaindre du pouvoir de leurs suzerains, mais seulement de leur tyrannie. Les Communes commencèrent par demander quelques privilèges municipaux [...]. Le cas des femmes est à présent le seul cas dans lequel se rebeller contre les lois établies est encore regardé avec la même sévérité qu'un sujet revendiquant le droit de se mutiner contre son roi. Une femme qui s'engage dans quelque mouvement que son mari réprouve se condamne à devenir un martyr, sans même avoir le temps de devenir un apôtre, car son mari a le pouvoir légal de mettre fin à son apostolat. On ne peut pas escompter que les femmes se consacreront à leur émancipation avant qu'un nombre assez considérable d'homme soient prêts à leur prêter main forte dans l'entreprise. »⁸²⁰

818 Ce qui donna lieu à un long débat portant sur la réécriture du *Second Reform Bill*, malheureusement perdu par les féministes, l'année suivante. John Stuart Mill soutint un amendement visant à remplacer le mot « *man* » par « *person* » pour désigner les électeurs. Au terme d'un débat houleux, l'amendement fut rejeté par 196 votes contre et 73 pour. Un premier accès des femmes au suffrage fut finalement accordé par le *Representation of the People Act 1918* (équivalent d'un *Fourth Reform Act*), instaurant le suffrage universel masculin à partir de 21 ans et un suffrage féminin censitaire à partir de 30 ans. Le suffrage universel féminin dès 21 ans fut finalement instauré en 1928.

819 *Id.*, p.271 :

« It must be remembered, also, that no enslaved class ever asked for complete liberty at once. [...] It is a political law of nature that those who are under any power of ancient origin, never begin by complaining of the power itself, but only of its oppressive exercise. »

820 *Id.*, p.322 :

« The serfs did not at first complain of the power of their lords, but only of their tyranny. The Commons began by claiming a few municipal privileges [...]. The case of women is now the only case in which to rebel against established rules is still looked upon with the same eyes as was formerly a subject's claim to the right of rebelling against his king. A woman who joins in any movement which her husband disapproves, makes herself a martyr, without even being able to be an apostle, for the husband can legally put a stop to her apostleship. Women cannot be expected to devote themselves to the emancipation of women, until men in considerable number are prepared to join with them in the undertaking. »

L'expression « loi naturelle de la politique » (« *political law of nature* ») mérite d'être notée ici pour son caractère paradoxal (une loi politique ne semblant donc pas relever de la nature) et pour le renvoi spontané qu'elle induit vers les réflexions de Mill dans le *Système de Logique*⁸²¹. Il semble qu'il faille voir là, sous la forme d'une allusion, l'expression d'un appel vers une science humaine plus développée ainsi qu'une certaine confiance dans le sens de l'Histoire – la « nature » de l'être humain social étant ici posée comme historique et susceptible de changement, conformément à l'ontologie libérale de l'homme en mouvement que nous avons rappelée plus haut⁸²².

L'inégalité des sexes, pour l'homme comme pour la femme, est donc vectrice d'une altération profonde de ce qui devrait constituer la dignité humaine, fondée sur la liberté : abus de pouvoir et *hybris* avilissante d'un côté, tentatives de corruption et abandon à l'intempérance dès que possible de l'autre. La vision de Mill est profondément libérale : ces deux comportements relèvent de la pratique de l'*arbitraire* pour cause d'absence de contre-pouvoirs de même nature au sein de la relation, ce qui constitue le paradigme de l'injustice dans le référentiel moderne de l'égalité libérale, de la contractualité et de l'équilibre des pouvoirs auquel Mill se réfère en le transposant par homothétie dans le domaine domestique. Mais elle est également psychologique et sociologique avant la lettre⁸²³, et intrinsèquement progressiste : plus grave encore, cette injustice primordiale, reconduite à chaque génération et dans chaque foyer, condamne les possibilités de développement d'êtres pleinement humains et de citoyens ou d'entrepreneurs habitués dès leur enfance à des relations de concurrence égalitaire et respectueuse. En toute plausibilité au vu des progrès de l'égalisation et de la contractualisation des relations, et comme le laissent présager l'essor des mouvements d'émancipation féminine notamment dans le domaine politique, elle n'est pas appelée à durer.

821 Sur la différence entre les lois humaines et les lois de la nature, mais également sur notre dépendance intrinsèque envers les phénomènes (naturels ou culturels) que nous transmettent nos perceptions, et que nous appréhendons à travers notre langage et nos représentations habituelles, voir le *Système de logique*, vol. 1 et 2, CW:7, p.xxiii, pp.175-176 et p.241 notamment.

On notera l'omniprésence des termes de « *custom* » et de l'adjectif « *accustomed* » dans toute la *Logique*, la coutume comme illusion de « seconde nature » et comme facteur de déformation de l'expérience étant l'un des objets d'étude de Mill.

822 Voir II.0.1.

823 On verra plus bas les parallèles qui peuvent être tracés entre le point de vue global, appelé « libéralisme transcendantal » millien, et la sociologie telle qu'elle se voit donner ses lettres de noblesse par Durkheim dans les années suivantes, par exemple. Voir II.2.3.2.

II.2.2 ...justifié par la nature ? Récusation de la légitimité de la hiérarchie des sexes au nom de la « naturalité », que la nature soit cause (scientifique) ou norme (éthique)

La description même du mécanisme d'auto-entretien à la fois spontané – par la coutume – et délibéré – par l'éducation – du despotisme patriarcal fournit à Mill une première série d'arguments permettant de réfuter l'hypothèse d'une conformité ontologique de la domination masculine à quelque chose comme une « nature » sexuée des êtres humains : que la féminité soit éminemment artificielle, et conditionnée à des fins sociales précises, voilà qui semble irréfutable⁸²⁴. Mais peut-on arguer d'une nature plus profonde, au-delà des acquis culturels ? La science peut-elle prétendre connaître la nature des hommes et des femmes, et plus généralement la nature humaine ? Mill exprime ses doutes quant à l'état balbutiant des sciences humaines comme des sciences physiques et biologiques de son temps, et développe un argumentaire éthique et moral volontairement compatible avec tout agnosticisme anthropologique.

II.2.2.1 Origine de tout pouvoir dans un rapport de forces

Les femmes seraient-elles quelque chose comme des « esclaves par nature », dépourvue de la faculté même d'autonomie ? Pour répondre à ce lieu commun de la pensée conservatrice de son temps, Mill souligne simplement que ce type d'argument, d'origine aristotélicienne, a déjà été utilisé et réfuté de longue date dans le cas des esclaves, avec l'issue que la Modernité lui connaît.⁸²⁵ Le sarcasme vise à dénoncer la mauvaise foi des bénéficiaires de l'inégalité, qu'elle soit sociale, raciale ou sexuée : le sentiment de naturalité d'une domination est toujours spontané... chez le dominant !⁸²⁶

Pour Mill, l'acceptation généralisée de la hiérarchisation des sexes relève d'une confusion entre nature et coutume. Cet argument de nature sceptique rappelle la réflexion humienne – et Mill est à de nombreux égards un fils spirituel du philosophe écossais – sur la confusion spontanée de l'intellect entre habitude et cause, ou habitude et « loi naturelle »⁸²⁷ :

⁸²⁴ Puisque on a vu en II.2.1.3. et II.2.1.4. que des conservateurs eux-mêmes se félicitent de l'efficacité de l'éducation des jeunes filles en ce sens.

⁸²⁵ CW:21, p.269.

⁸²⁶ *Ibid.*

⁸²⁷ Avant de voir comment cet argument d'ordre épistémologique va être mobilisé pour dénaturer la domination masculine, il semble éclairant de dresser un parallèle entre l'argumentation déployée dans *l'Asservissement des femmes* et les fondements de la théorie millienne de la connaissance tels qu'il les exprime dans son *Système de logique*, vol. I, (CW:7, p.315) :

« *L'asservissement des femmes par les hommes étant une coutume universelle, tout recul de celui-ci apparaît assez spontanément comme contre-nature.* »⁸²⁸

La confusion est en effet aisée quand l'habitude est immémoriale, et selon Mill, la généalogie du patriarcat remonte aux origines de tout pouvoir dans l'Humanité. La domination masculine trouve en effet son origine dans un fait qui est, lui, naturel : le différentiel de force physique lié au dimorphisme sexuel moyen de l'espèce humaine. C'est là, dit-il, le seul domaine dans lequel la supériorité de l'homme sur la femme est avérée.⁸²⁹

À ce rapport de forces initial, ayant permis au « sexe fort » d'exercer une première domination sur le « sexe faible », a pu ensuite succéder une boucle de rétroaction et de perpétuation indéfinie du processus de domination au niveau même des conditions de possibilité de l'émancipation : les hommes, s'étant trouvé originellement en position de force, ont pu instituer une organisation politique et sociale en leur faveur, assise par des formes discrètes de coercition inhibant les révoltes possibles (au premier chef, la fermeture de la

« *Les lois de la nature. Scientifiquement parlant, ce titre est employé dans un sens on ne peut plus restreint pour désigner les uniformités constatées dans les phénomènes quand on les réduit à leur plus simple expression.* »

(« [...] Laws of Nature. Scientifically speaking, that title is employed in a more restricted sense, to designate the uniformities when reduced to their most simple expression. »)

Mais pose problème la définition du statut de la loi, de ce qu'est une loi, et de l'instance qui « dicte » ces lois : c'est le problème classique du statut de la « chose en soi » et de notre point de vue et de nos présupposés humains (et particuliers) sur le statut de la nature. Pour Mill, la science est toujours en progression vers la résolution ultime – ou bien plutôt asymptotique – de ce problème ontologique (*id.*, pp.316-317) ; mais en attendant, en sciences, ce dont nous sommes sûrs, c'est que nous étudions des régularités dans les phénomènes, avec un doute permanent sur leur réalité ontologique (*id.*, p.318). L'épistémologie millienne est donc située dans la droite ligne de l'empirisme de Hume, même si son scepticisme est moins radical : l'expérience est la source de toute connaissance, qui procède ensuite par abstraction, recoupement et généralisation, et l'observation-déduction de la régularité des phénomènes donne au moins des connaissances opératoires pour se mouvoir dans le monde de ceux-ci, qui peuvent donc être tenus pour « universels » (*ibid.*). Tant qu'aucun contre-exemple n'a été rigoureusement trouvé à une observation régulière, le phénomène récurrent « réduit à sa plus simple expression », c'est-à-dire abstrait (en tant que participe passé) peut alors être appelé une « loi naturelle » (« *law of nature* ») (*id.*, p.322).

828 CW:21, p.270 :

« *The subjection of women to men being a universal custom, any departure from it quite naturally appears unnatural.* »

829 Commun, d'ailleurs, à la plupart des autres espèces de mammifères. Il convient ici de relever l'ineptie d'une « théorie » qui a fait récemment beaucoup de bruit dans les milieux « féministes » « déconstructivistes » : le dimorphisme sexuel humain serait certes biologique, mais pas « naturel », car issu d'une construction sociale immémoriale. Selon cette « théorie », les mâles humains auraient de tout temps sous-nourri les femelles et les auraient privées de protéines pour les dominer, d'où leur petite taille. Outre le fait que cette « hypothèse » n'a AUCUN fondement scientifique avéré, on peut se permettre de lui faire l'objection suivante : si la faiblesse physique des femmes découle d'une sous-nutrition séculaire, c'est donc que les femmes auraient initialement été, à quelque échelle temporelle, aussi grandes et aussi fortes que les hommes ; dans ces conditions, pourquoi ont-elles donc accepté d'être sous-nourries jusqu'au rétrécissement ? La « théorie » avancée, loin d'être scientifique et féministe, relève donc, au mieux, de l'élucubration à des fins de tapage médiatique, et au pire, de l'accusation de masochisme ou de sabotage de la gent féminine préhistorique que d'aucuns pourraient trouver... anti-féministe ! On peut donc s'étonner du relais médiatique assez conséquent qu'a trouvé cette affirmation purement idéologique et provocatrice, entre autres « *fake news* ».

sphère publique aux femmes)⁸³⁰ et parallèlement légitimée *a posteriori* par des discours naturalistes ou religieux⁸³¹. Mais ni le caractère finalement policé voire raffiné de ces procédés de légitimation, ni l'accoutumance séculaire à certaines mœurs, ne doit faire oublier l'origine arbitraire du pouvoir dans le rapport de force, ou en d'autres termes, l'origine de tout ordre légal dans un *fait* primitif de domination :

« Les lois et systèmes politiques commencent toujours par reconnaître les relations qu'ils trouvent déjà présentes entre les individus. Ils convertissent ce qui est à l'origine un pur état de fait physique en droit garanti par des lois, lui donne la sanction de la société et vise principalement à substituer des moyens publics d'affirmation et de protection de ces droits aux conflits intempestifs et sans règles de la force physique. Ceux qui étaient déjà contraints à l'obéissance deviennent légalement obligés à celle-ci. »⁸³²

Ce raisonnement rappelle la réflexion sceptique de Pascal sur le processus habituel de légitimation *ex post* de l'ordre établi à des fins de paix sociale (parfois résumé par « Ne pouvant fortifier la justice, on a justifié la force »)⁸³³, mais sa démarche réformatrice et progressiste le situe davantage dans la continuité de la pensée de Rousseau, qui a fourni une célèbre dénonciation de l'aberration que constituerait un « droit du plus fort » :

« Supposons un moment ce prétendu droit. Je dis qu'il n'en résulte qu'un galimatias inexplicable. Car sitôt que c'est la force qui fait le droit, l'effet change avec la cause ; toute force qui surmonte la première succède à son droit. Sitôt

830 Voir notamment II.2.1.1. à II.2.1.3.

831 Légitimation intellectuelle et idéologique sans laquelle, comme l'écrit Rousseau dans *Du contrat social*, « le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître » : risque de coalition et de sédition des faibles, destitution de la force par la ruse, etc.

832 *Id.*, p.264 :

« Laws and systems of polity always begin by recognising the relations they find already existing between individuals. They convert what was a mere physical fact into a legal right, give it the sanction of society, and principally aim at the substitution of public and organized means of asserting and protecting these rights, instead of the irregular and lawless conflict of physical strength. Those who had already been compelled to obedience became in this manner legally bound to it. »

833 PASCAL Blaise, fragment « Justice, force » des *Pensées* :

« Justice, force.

Il est juste que ce qui est juste soit suivi ; il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi.

La justice sans la force est impuissante ; la force sans la justice est tyrannique.

La justice sans la force est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants.

La force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force, et pour cela faire que ce qui est juste soit fort ou que ce qui est fort soit juste.

La justice est sujette à dispute. La force est très reconnaissable et sans dispute. Aussi on n'a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice et a dit qu'elle était injuste, elle a dit que c'était elle qui était juste.

Et ainsi, ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste. »

qu'on peut désobéir impunément on le peut légitimement, et puisque le plus fort a toujours raison, il ne s'agit que de faire en sorte qu'on soit le plus fort. Or qu'est-ce qu'un droit qui périclète quand la force cesse ? S'il faut obéir par force, on n'a pas besoin d'obéir par devoir, et si l'on n'est plus forcé d'obéir, on n'y est plus obligé. On voit donc que ce mot de droit n'ajoute rien à la force ; il ne signifie ici rien du tout.

Obéissez aux puissances. Si cela veut dire : cédez à la force, le précepte est bon, mais superflu, je réponds qu'il ne sera jamais violé. [...]

Convenons donc que force ne fait pas droit, et qu'on n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes. Ainsi ma question primitive [à savoir : qu'est-ce qui fonde un pouvoir légitime?] revient toujours. »⁸³⁴

Et Rousseau répondra, de la façon paradigmatique des Lumières, que la « loi du plus fort », puissance *de facto*, ne constitue jamais un *droit* en soi, et que le seul fondement d'un pouvoir légitime, c'est-à-dire d'un *état de droit*, ne peut être qu'un contrat postulant une égale liberté initiale des contractants, conformément à la fiction fondatrice de « l'état de nature ».

Sans reconnaître explicitement quelque pertinence à cette fiction, Mill entreprend une tentative similaire de (re)fondation : dénaturer la supériorité de l'homme sur la femme au-delà du seul différentiel de force physique, c'est implicitement naturaliser leur égalité (quelle que soit leur *essence* ou *nature* à proprement parler) en présupposant quelque chose comme une égale dignité et liberté à tous les individus. La fiction contractualiste prégnante dans la modernité politique (quelles que soient les réactions et discussions véhémentes au XIXe siècle à la suite de l'expérience révolutionnaire française) trouve donc à s'exprimer de façon particulièrement claire dans le cas des relations entre les sexes dans la mesure où le « pacte social » semble là devoir être radicalement refondé (et pas seulement aménagé, comme Mill reconnaît qu'il l'a déjà été du fait de l'adoucissement général des mœurs⁸³⁵).

Au *fait* (puis à l'habillage et à l'ancrage légal de ce fait) doit succéder le *droit*, soit une autorité véritablement *légitime*, un droit aux sens positif *et* idéal (ce que les penseurs des Lumières appellent de manière on ne peut plus ambiguë le « droit naturel »⁸³⁶) qui ne saurait donc être celui du plus fort sans être une contradiction dans les termes. Mill rappelle à ce propos qu'il serait hypocrite d'arguer de la disparition des rapports de force dans le monde

834 ROUSSEAU Jean-Jacques (1762), *Du contrat social*, livre I, chap. III.

835 Ce pourquoi l'« esclavage » que constitue l'asservissement des femmes peut être ignoré et s'ignorer comme tel.

836 Voir notamment I.0.1. et I.1.1.

moderne, et invite la période contemporaine à continuer l'inventaire moral et éthique de ses usages que les Lumières ont inauguré. Le paradoxe de la société du XIXe siècle est de se flatter de la disparition de la loi du plus fort, considérée comme un « progrès » en ce qui concerne, principalement, les rapports entre les citoyens d'une même nation, alors que dans le cas des femmes notamment (on pourrait souligner que c'est aussi le cas des travailleurs), le droit n'a fait que l'entériner et continue activement à la cultiver⁸³⁷.

Selon la pensée véritablement progressiste qu'endosse John Stuart Mill, ainsi élucidée l'usurpation de pouvoir qui préside à l'instauration de tout ordre hiérarchique et social, il est du devoir des âges avancés de la civilisation, qui ne requièrent plus la simple adhésion à une coutume ancestrale pour tenir en cohérence, d'amender le donné pour fonder une organisation qui soit authentiquement légitime – c'est-à-dire juste – en plus d'être fonctionnelle *a minima* parce que communément acceptée. Le progrès de l'intelligence humaine, pour l'auteur, fait signe vers toujours plus de réflexivité politique et d'autonomie, donc de délibération et d'examen de la validité des lois et des mœurs au-delà de l'adhésion à la tradition – et ce, au nom de la maximisation de l'utilité commune :

« Cette dépendance, telle qu'elle existe à présent, n'est pas une institution originale, prenant sa source dans des considérations de justice et d'efficacité sociale ; c'est le point de départ primitif d'un esclavage qui dure dans le temps, malgré des amendements et des changements successifs occasionnés par les mêmes causes qui ont généralement adouci les mœurs et amené les relations humaines vers plus de contrôle au nom de la justice et de la dignité humaine. [...] Aucune présomption en sa faveur, de la sorte, ne peut être déduite du simple fait de son existence. »⁸³⁸

La simple existence ou la durabilité ne suffisent pas à légitimer une pratique : l'utilitarisme millien s'inscrit donc bien dans la tradition des Lumières et du radicalisme philosophique en tant qu'il se montre soupçonneux envers toute tradition non passée au crible conséquentialiste de l'examen en termes d'utilité. Il revendique sa méfiance envers les coutumes et les préjugés en soi.

837 CW:21, p.267.

838 *Id.*, p.264 :

« But this dependence, as it exists at present, is not an original institution, taking a fresh start from considerations of justice and social expediency – it is the primitive start of slavery lasting on, through successive mitigations and modifications occasioned by the same causes which have softened the general manners, and brought all human relations under the control of justice and the influence of humanity. [...] No presumption in its favour, therefore, can be drawn from the fact of its existence. »

C'est dans cette même optique qu'il disqualifie aussi l'autorité de l'instance religieuse sur ces questions. Ainsi, par exemple, de l'exhortation paulinienne : « Femmes, soyez soumises à vos maris » qui n'est à ses yeux qu'un message politique dépendant de son contexte historique⁸³⁹. Ces arguments sont par essence en faveur de l'ordre existant, selon une double stratégie d'encouragement de la paix sociale et d'acceptabilité réciproque du discours religieux dans son contexte. Il en est de même, selon Mill, de ceux des conservateurs. Prononcés et relayés *ad hoc* par des hommes ayant un intérêt immanent à le faire, ils n'ont aucune valeur transcendante, et *a fortiori* contraignante.

Il souligne enfin, dans le même esprit, qu'en plus de son caractère historiquement construit (et probablement non naturel et non nécessaire), le patriarcat n'est pas non plus un modèle d'organisation qui aurait lentement décanté et pu être remis en cause ou amélioré dans le temps, c'est-à-dire qui pourrait trouver sa justification dans sa pérennité même. Pour Mill, la prévalence historique n'a, sur ce sujet, aucune force de conviction rationnelle dans la mesure où l'expérience contraire n'a jamais été tentée :

« La généralité d'une pratique est quelquefois un indice important de ce qu'elle est, ou fut un jour, conduite à des fins louables. [...] Mais c'est à tous égards le contraire dans le cas qui nous occupe. En premier lieu, l'opinion en faveur du présent système [...] repose sur la théorie uniquement, car il n'y a jamais eu d'expérience faite de quelque autre, de sorte que l'expérience, au sens où elle est vulgairement opposée à la théorie, ne peut rendre aucun verdict. Et en second lieu, l'adoption de ce système inégalitaire n'a jamais été le résultat d'une délibération, ou d'un projet réfléchi, ou de quelque idéologie sociale, ou de quelque notion que ce soit de ce qui conduit au bénéfice de l'humanité ou au bon ordre de la société. »⁸⁴⁰

839 *Id.*, p.296. Contexte qui aurait aussi fait dire à Paul, de la même manière : « Esclaves, obéissez à vos maîtres ».

840 *Id.*, p.263 :

« The generality of practice is in some cases a strong presumption that it is, or at all once was, conducive to laudable ends. [...] But the state of the case is in every respect the reverse of this. In the first place, the opinion in favour of the present system [...] rest upon theory only ; for there never has been trial made of any other : so that experience, in the sense in which it is vulgarly opposed to theory, cannot be pretended to have pronounced any verdict. And in the second place, the adoption of this system of inequality never was the result of deliberation, or forethought, or any social ideas, or any notion whatever of what conduced to the benefit of humanity or the good order of the society. »

Ce sera son principal argument en faveur, comme dans le projet des coopératives de production et de distribution⁸⁴¹, de l'expérience réelle de l'égalité des droits : nous y reviendrons⁸⁴².

II.2.2.2 Inachèvement et incertitude des sciences de la nature et des proto-sciences sociales

À la suite de la reconstitution du caractère artificiel, conventionnel et opportuniste – mais aussi, réciproquement, amendable – des coutumes et des lois, voyons comment John Stuart Mill réfute l'autorité de la science de son temps dans l'assignation d'une nature déterminée aux hommes et aux femmes.

En s'employant à discréditer les enseignements que la science de l'homme *in statu nascendi* prétend fournir sur la différence et l'inégalité des sexes, Mill introduit un argument bien distinct du précédent et plus décisif encore : il s'agit finalement d'affirmer que quelle que soit la nature respective des deux sexes, et quand bien même la femme serait réellement différente, inapte, ou inférieure à l'homme, cette hypothèse ne peut tout simplement pas être scientifiquement prouvée et ne peut servir à fonder un ordre politique et social.

En effet, de l'aveu même de ses contemporains, la science de l'homme et de la société se trouve au XIXe siècle au stade embryonnaire :

« De toutes les difficultés qui empêchent le progrès de la pensée et la constitution d'opinions bien fondées sur la vie et les configurations sociales, la plus grande est aujourd'hui l'indicible ignorance et inattention de l'humanité envers tout ce qui contribue à former le caractère humain. [...] Car, aussi grandes et apparemment invétérées que soient les différences morales et intellectuelles entre les hommes et les femmes, la preuve qu'elles résident bel et bien dans des différences naturelles ne saurait être que négative. Ne pourraient être tenues pour naturelles que celles dont on prouverait qu'elles ne sont pas artificielles, soit le résidu qui demeurerait après soustraction de toutes les caractéristiques des deux sexes que l'on pourrait expliquer par l'éducation ou par des circonstances extérieures. La plus profonde connaissance des lois de la formation du caractère est indispensable pour fonder quiconque à affirmer ne serait-ce qu'il y a une quelconque différence, et d'autant plus de quelle différence il s'agit, entre les représentants des deux sexes considérés comme des êtres moraux et rationnels ; et comme, pour le moment, cette profonde connaissance n'existe pas (car il y a bien peu de

841 Voir I.2.3.3. et I.2.3.4.

842 Voir II.2.2.3.

sujets auxquels, au regard de leur importance, on se soit si peu intéressé), personne n'est donc légitime à émettre une quelconque opinion positive sur le sujet. »⁸⁴³

Cela dit, par ces mots Mill ne laisse pas d'exprimer un certain espoir que les sciences humaines alors inchoatives essaieront à l'avenir de repérer des régularités et de tirer des enseignements de l'immense variabilité des caractères humains – et ce, avec un double objectif : identifier ce qui peut être constant ou semblable, mais aussi comprendre que des stéréotypes simplistes sont absolument inopérants et que l'humanité est irréductiblement diverse :

« L'Histoire, qui est maintenant tellement mieux comprise qu'auparavant, nous apprend une autre leçon, ne serait-ce qu'en montrant l'extrême perméabilité de la nature humaine aux influences extérieures et l'extrême variabilités des manifestations de ce qui est censé être le plus universel et le plus uniforme. »⁸⁴⁴

John Stuart Mill espère donc d'une science de la société et d'une connaissance accrue du caractère humain, à terme, les clés d'élucidation d'une politique plus juste. Mais, conscient de la difficulté qui se pose à l'essor d'une telle science, du fait même de la mutabilité de son objet, il se garde explicitement d'en faire un prérequis pour agir face aux injustices évidentes⁸⁴⁵.

843 *Ibid.*, pp.277-278 :

« Of all difficulties which impede the progress of thought, and the formation of well-grounded opinions on life and social arrangements, the greatest is now the unspeakable ignorance and inattention of mankind in respect to the influences which form human character. [...]

For, however great and apparently ineradicable the moral and intellectual differences between men and women might be, the evidence of their being natural differences could only be negative. Those only could be inferred to be natural which could not possibly be artificial - the residuum, after deducting every characteristic of either sex which can admit of being explained from education or external circumstances. The profoundest knowledge of the laws of the formation of character is indispensable to entitle any one to affirm even that there is any difference, much more what the difference is, between the two sexes considered as moral and rational beings; and since no one, as yet, has that knowledge, (for there is hardly any subject which, in proportion to its importance, has been so little studied), no one is thus far entitled to any positive opinion on the subject. »

844 *Ibid.* :

« History, which is now so much better understood than formerly, teaches another lesson, if only by showing the extraordinary susceptibility of human nature to external influences, and the extreme variableness of those of its manifestations which are supposed to be most universal and uniform. »

845 Rappelons que le jeune Mill a partagé l'enthousiasme positiviste pour le développement de la science et de l'industrie, et cultive en partie le « point de vue sociologique » théorisé par [NISBET \(1984\)](#) postulant qu'une science de la société est favorable à son maintien et à son amélioration, dans une perspective progressiste. Mais Mill est extrêmement conscient des dérives autoritaires, scientistes et liberticides qui peuvent découler d'un excès de croyance dans le pouvoir normatif de la connaissance, et *a fortiori* dans l'excès de confiance dans l'assurance de telles connaissances alors que la science est loin d'être achevée (si elle doit l'être jamais). C'est ainsi que Mill dénonce les projets politiques comtiens aboutis comme de véritables élucubrations potentiellement dangereuses (([MILL \(1874B\)](#)), p.203) :

« le système de despotisme spirituel et temporel le plus complet qui soit jamais sorti du cerveau d'un homme »...

Un premier indice de l'incertitude qui nimbe les sciences humaines au-delà des observations des moralistes (qui ne sont pas des scientifiques) est la diversité des préjugés (qui ne sont aucunement des connaissances) portés sur la femme, par exemple d'un pays à l'autre ou d'une région à l'autre⁸⁴⁶ : c'est ainsi qu'on leur prête tantôt un caractère « voluptueux » et « languide », tantôt des penchants de « mégères » « hystériques » et des élans volcaniques, tantôt de la mollesse ou de l'inconstance frivole⁸⁴⁷...

Le « caractère féminin », pourtant incessamment érigé en paradigme, est de fait très mal connu, comme le corps féminin lui-même, et ce, y compris des hommes qui prétendent bien connaître les femmes au titre de ce qui n'est souvent qu'un rapport de séduction avec une ou plusieurs d'entre elles :

« Les médecins et les physiologistes ont mis en évidence, jusqu'à un certain point, les différences dans la constitution physique ; et c'est là un élément important pour le psychologue ; mais presque aucun médecin n'est psychologue. En ce qui concerne les caractéristiques mentales des femmes, leurs observations ne valent pas plus que celles du commun des hommes. »⁸⁴⁸

Au-delà des difficultés inhérentes à toutes les proto-sciences humaines et sociales, il y a selon Mill une difficulté intrinsèque à appréhender le caractère féminin quand on est un homme, en vertu du rapport de domination totale préalablement décrit : le regard de l'homme sur la femme – et souvent, insiste Mill de manière pragmatique, sur *une seule* femme – est celui du père ou du mari, ou du mari *potentiel*, et est donc biaisé de part et d'autre, par la subjectivité des deux partis comme par la déformation induite par le rapport d'obéissance, de complaisance ou de séduction préalablement décrit qui influe sur le comportement et les pensées assumées ou reconnues par la femme⁸⁴⁹.

846 Cette remarque chez Mill invite à critiquer l'inexactitude du préjugé et de « l'opinion » en tant que tels, autant qu'à souligner la variabilité effective des caractères observables d'une culture à l'autre, ce qui plaide à nouveau en défaveur de la thèse naturaliste. C'est aussi une contrainte méthodologique qui doit, Mill en a conscience, être prise en compte par toute « science humaine » ou « science sociale » possible : la connaissance des populations et des êtres doit être la connaissance de leurs déterminations culturelles autant que d'une quelconque « nature ». La méthodologie des sciences humaines et sociales doit incorporer une réflexion sur leur statut et la spécificité de leur objet d'étude, qui rend floue la frontière entre observateur et observé, et donc plus problématique la définition de l'objectivité scientifique. À ce propos, Mill note avec sérieux que dans le cas des Anglais, on ne saurait appréhender leurs comportements sans tenir compte de leur obéissance à une « discipline », par exemple, que d'autres Européens n'ont pas (CW:21, p.312).

847 Voir une liste de clichés selon les pays, *ibid.*

848 *Id.*, p.278 :

« Medical practitioners and physiologists have ascertained, to some extent, the differences in bodily constitution; and this is an important element to the psychologist: but hardly any medical practitioner is a psychologist. Respecting the mental characteristics of women; their observations are of no more worth than those of common men. »

849 *Ibid.*

Enfin, même en toute bonne foi et en toute sincérité de part et d'autre, rappelons qu'il demeurerait décisivement difficile de saisir le caractère de la femme dans la mesure où, de longue haleine, la société ne lui a jamais laissé toute latitude pour cultiver son individualité et s'exprimer :

« Il n'y a que très peu d'hommes qui acquièrent, ici et là, une connaissance un tant soit peu digne de ce nom des femmes de leur entourage. Et je ne dis pas : une connaissance de leurs capacités ; celles-ci, personne ne les connaît, même pas elles-mêmes, parce que la plupart d'entre elles n'ont jamais été appelées à s'exprimer. [...] »

Nous pouvons donc affirmer avec assurance que la connaissance que les hommes peuvent acquérir des femmes, ne serait-ce que de ce qu'elles ont été ou sont aujourd'hui, sans parler de ce qu'elles pourraient être, est terriblement imparfaite et superficielle, et le restera tant que les femmes elles-mêmes n'auront pas dit tout ce qu'elles ont à dire. »⁸⁵⁰

En résumé, les femmes ne peuvent être objectivement connues dans la mesure où, en plus du manque d'objectivité de tout dispositif d'études en sciences humaines, l'objet d'étude-femme lui-même ne serait pas accessible à l'état « naturel » ou « spontané » à l'œil de l'observateur. Sur ce point on soulignera néanmoins chez Mill que le problème de l'absence de preuve de la naturalité vaut dans les deux sens : on pourrait lui répondre, comme on peut répondre aux tenants de la théorie de l'aliénation par exemple, que l'on n'a jamais aucune preuve que tel ou tel comportement est moins « artificiel » que tel autre ; comment apprécier objectivement l'émancipation ou l'authenticité ? Quand peut-on savoir que l'on n'est plus aliéné ? Cette difficulté méthodologique semble prise en compte (quoique non résolue) par Mill, qui s'exprime avec une grande circonspection :

« J'ai dit qu'on ne peut pas savoir dans quelle mesure les différences mentales qui existent entre les hommes et les femmes sont naturelles ou artificielles, ou d'ailleurs s'il y a de quelconques différences naturelles ou pas du tout, ou encore »

850 *Id.*, pp.278-280 :

« It is only a man here and there who has any tolerable knowledge of the character even of the women of his own family. I do not mean, of their capabilities; these nobody knows, not even themselves, because most of them have never been called out. [...] we may safely assert that the knowledge which men can acquire of women, even as they have been and are, without reference to what they might be, is wretchedly imperfect and superficial, and always will be so, until women themselves have told all that they have to tell. »

quel caractère se révélerait si l'on supprimait toutes les causes artificielles⁸⁵¹. Je ne m'apprête pas à entreprendre ce que j'ai déclaré impossible, mais le doute n'interdit pas de conjecturer, et là où la certitude est inatteignable, il doit néanmoins y avoir moyen d'arriver à quelque degré de probabilité. Le premier point, l'origine des différences effectivement observées, est le plus accessible à la spéculation, et je m'efforcerai de m'en approcher par le seul chemin qui peut y conduire : l'étude des conséquences sur l'esprit d'influences extérieures. On ne peut pas isoler un être humain des circonstances de sa condition de manière à affirmer par l'expérience ce qu'il devrait être par nature, mais on peut considérer ce qu'il est, et dans quelles circonstances il a évolué, et dans quelle mesure il aurait pu en être autrement. »⁸⁵²

II.2.2.3 L'inégalité par les mœurs

Au rebours de cette « concurrence libre et non faussée », la société s'acharne au contraire, de façon immémoriale, à brider le potentiel des femmes. Voilà qui permet à Mill, sans s'aventurer sur le terrain de la prise de position à prétention scientifique sur la « véritable » nature féminine, de porter le coup de grâce à la thèse de la naturalité de l'infériorité des femmes en mettant au moins en exergue les causes sociologiques de leurs principales caractéristiques alléguées – traçant ce faisant autant de pistes d'investigation pour la sociologie à venir. Il est intéressant de constater à quel point son essai sur *l'Asservissement des femmes* s'efforce d'avoir « réponse à tout » et d'aborder les arguments en faveur du patriarcat dans tout le spectre de leur diversité et de leur mauvaise foi⁸⁵³.

851 Ce dernier point semble assez irréaliste dans le cas de l'humain, être de culture où, comme a pu le dire fameusement Merleau-Ponty, « tout est naturel et tout est fabriqué ».

852 *Id.*, p.313 :

« I have said that it cannot now be known how much of the existing mental differences between men and women is natural, and how much artificial; whether there are any natural differences at all; or, supposing all artificial causes of difference to be withdrawn, what natural character would be revealed. I am not about to attempt what I have pronounced impossible, but doubt does not forbid conjecture, and where certainty is unattainable, there may yet be the means of arriving at some degree of probability. The first point, the origin of the differences actually observed, is the one most accessible to speculation, and I shall attempt to approach it, by the only path by which it can be reached; by tracing the mental consequences of external influences. We cannot isolate a human being from the circumstances of his condition, so as to ascertain experimentally what he would have been by nature; but we can consider what he is, and what his circumstances have been, and whether the one would have been capable of producing the other. »

853 Mill réfute donc l'argument de la naturalité et ses corollaires normatifs paternalistes selon plusieurs angles d'attaque : logique, formel, et ici sociogénétique.

Un premier lieu commun à contrer est la croyance dans la versatilité et l'impétuosité de la femme. Si celles-ci existent, écrit Mill, se refusant à nier qu'on les ait jamais constatées, elles ne peuvent être que le fruit de la frustration et du désœuvrement ou sous-emploi des femmes dans la société : qui, en effet, ne se montrerait pas irritable, nerveusement susceptible voire tyrannique⁸⁵⁴ à force d'être cantonné à la sphère domestique et au gouvernement de la domesticité, et qui, condamné à ne s'occuper que de frivolités (telles que l'apparence, les parures...), ne finirait pas par devenir futile ?⁸⁵⁵ Une série de clichés similaires affirme que la femme ne serait pas naturellement raisonnable, mais soumise à la tyrannie de ses sentiments et esclave de ses passions, et donc ne saurait pas faire bon usage de droits égaux⁸⁵⁶. Ces tendances psychologiques observables, si on leur accorde un certain crédit statistique nonobstant la diversité extrême des situations particulières, sont très certainement des constructions sociales ; preuve en est, remarque Mill, qu'elles changent avec les lieux et les époques :

« Beaucoup de ces manières sont aussi le résultat d'une culture consciente ou inconsciente, comme on peut le voir avec la quasi-disparition des « hystériques » et des évanouissements intempestifs, depuis que ceux-ci sont passés de mode. »⁸⁵⁷

L'« hystérie »⁸⁵⁸, la nervosité, la langueur, le caprice... tous ces traits sont pour le philosophe des conséquences de l'inactivité physique et du désœuvrement dans lesquels sont maintenues les femmes depuis leur enfance dans le cadre des mœurs traditionnelles, et c'est pourquoi on trouve ces dispositions le plus souvent chez les femmes de la haute société, où les femmes sont oisives⁸⁵⁹, enfermées et cantonnées au domaine du pur sentiment et de l'agrément, bien plus que chez les femmes du peuple, qui travaillent autant que les hommes :

854 Selon l'argument précédemment retracé, à savoir que le manque de liberté et la frustration mènent à l'abus de pouvoir lorsque celui-ci est possible. Aussi la personne humiliée par ses supérieurs compense-t-elle souvent cette dégradation en humiliant ses inférieurs. C'est en quelque sorte le « syndrome du caporal ».

855 CW:21, p.307.

856 *Id.*, p.292. Mill souligne au passage combien sont sots les satiristes misogynes, qui « se critiquent eux-mêmes puisqu'ils critiquent naïvement ce que les hommes ont fait d'elles ».

857 *Id.*, p.307 :

« Much is also the result of conscious or unconscious cultivation; as we see by the almost total disappearance of "hysterics" and fainting fits, since they have gone out of fashion. »

858 Mill écorche au passage la scientificité de « l'hystérie », considéré comme « le mal du siècle » et objet d'étude particulièrement controversé dans la deuxième moitié du XIXe siècle, avant les travaux de Freud. On notera les travaux précurseurs de Jean-Martin Charcot, qui confirment la réalité de l'hystérie tout en réfutant nombre de croyances préalables (exclusivité féminine, simulation, dérèglement sexuel...), mais aussi plus largement les travaux des pionniers de la neurobiologie et des chercheurs de l'école positiviste, y compris sur le problème des implications neurologiques et psychosomatiques de la frustration sexuelle. Les maladies du corps liées aux souffrances de l'esprit existent bel et bien. On ne peut en dire autant de leur chronicité ou de leur lien exclusif avec « l'utérus ».

859 Pour Mill, les manières féminines, lorsqu'elles sont bel et bien couramment constatées, sont en grande partie le fruit de l'éducation – même au plan des dispositions physiques –, les femmes étant élevées comme des « plantes en serre chaude » (*hot-house plants*).

« Les femmes élevées en vue de gagner leur subsistance ne présentent aucune de ces caractéristiques morbides, à moins qu'elles n'aient été enchaînées à un travail trop sédentaire, confinées dans de petites chambres insalubres. Les femmes qui, dans leurs jeunes années, ont partagées la saine éducation physique et la liberté corporelle de leurs frères, et qui ont ultérieurement un accès suffisant à de l'air pur et à de l'exercice, présentent rarement cette fragilité nerveuse qui pourrait les disqualifier pour la vie active. »⁸⁶⁰

Outre ces réponses assez anecdotiques aux lieux communs, Mill opère des clarifications conceptuelles importantes relatives au normal et au pathologique, au particulier et à l'universel, fondant son refus d'élever quelque enseignement de la psychologie que ce soit à un statut normatif. Même en admettant que les comportements hystériques et les faibles constitutions sont (ce qui reste néanmoins à prouver) plus répandues chez les femmes que chez les hommes, faudrait-il pour cela condamner *toutes* les femmes ? Interdit-on, demande Mill, des professions à *tous* les hommes au prétexte que *certain*s sont inaptes ou fous ?⁸⁶¹ L'universalité abstraite du droit à l'égalité de liberté et à l'égalité des chances doit primer sur la généralisation abusive de représentations apparentant une moitié de la population à une pathologie. On retrouve ici la défense libérale d'une liberté seulement limitée par un principe de non-nuisance, ainsi qu'une défense libérale classique du pluralisme.

Pour autant, Mill croit fermement à l'existence de « tempéraments » qui seraient des dispositions psychologiques et physiologiques innées appelées à être inhibées ou au contraire cultivées, c'est-à-dire développées ou entraînées et orientées par l'éducation, à la fois théorique et pratique. Il y a pour lui quelque chose comme une « trempe » des héros, ou des autres rôles sociaux, que l'éducation doit permettre de révéler et de faire fructifier. On notera qu'il y a dans son texte une différence entre « *temperament* » (ou « *constitution* »), qui renvoie à des caractéristiques plutôt innées et porte encore la connotation de la théorie des humeurs, et « *character* », qui correspond à l'aboutissement de la conjonction entre prédispositions du tempérament et éducation à la vertu et à l'originalité. Car si la nature est incertaine, les effets de l'éducation, eux, sont toujours avérés, et des « passions » comprimées ou au contraire encouragées se révéleront toujours de manière différente⁸⁶².

860 *Id.*, p.308 :

« But women brought up to work for their livelihood show none of these morbid characteristics, unless indeed they are chained to an excess of sedentary work in confined and unhealthy rooms. Women who in their early years have shared in the healthful physical education and bodily freedom of their brothers, and who obtain a sufficiency of pure air and exercise in after-life, very rarely have any excessive susceptibility of nerves which can disqualify them for active pursuits. »

861 *Id.*, p.309.

862 Voir *id.*, pp.309-310.

Est-il alors légitime de recourir à (ou de courir après) des assertions scientifiques ? En ce qui concerne la biologie cette fois, la science n'est en tout cas pas encore assez qualifiée pour affirmer avec quelque crédit que la femme aurait des raisons anatomiques d'être moins intelligente ou moins rationnelle que l'homme. Non seulement l'affirmation couramment avancée, selon laquelle la femme aurait un plus petit cerveau que l'homme, n'est pas vérifiée au-delà du constat général de la plus petite taille du corps féminin dans son ensemble, mais encore personne n'a prouvé, non plus, un lien scientifique entre la taille du cerveau et l'intelligence avérée.⁸⁶³ Les quelques remarques scientifiques proposées par Mill témoignent d'un débat naissant et anticipent de nombreuses recherches ultérieures :

« Le cerveau est certainement l'organe matériel de la pensée et du sentiment, et [...] j'admets que ce serait une anomalie et une exception à tout ce que nous savons des lois générales de la vie et de son organisation, si la taille de l'organe était tout à fait indifférente à sa fonction. [...] Mais l'exception et l'anomalie seraient tout aussi formidables si l'organe exerçait son influence exclusivement par sa taille. Dans toutes les opérations subtiles de la nature, parmi lesquelles celles de la création animée sont les plus subtiles et l'organisation du système nerveux est subtile entre toutes, la différence constatée dans les effets dépend de différences qualitatives entre les agents physiques et non de différences quantitatives. [...] Il ne serait pas surprenant – et cette hypothèse s'accorderait bien avec les différences effectivement observées dans les opérations mentales des deux sexes – que les hommes aient en moyenne l'avantage quant à la taille du cerveau, et les femmes quant à la circulation cérébrale. »⁸⁶⁴

Il est notable qu'au XXI^e siècle, cette question occupe toujours les scientifiques, sous l'angle des neurosciences désormais. Il est généralement relayé, même si cette généralisation est toujours l'objet de controverses scientifiques, que conformément aux intuitions de Mill, l'homme aurait certes en moyenne un cerveau plus volumineux que celui de la femme, mais que la femme aurait une « utilisation » plus « efficace », c'est-à-dire plus polyvalente, de son cerveau. Dans tous les cas, la variabilité apparaît immense dans l'espèce et le fonctionnement cérébral en fonction du sexe demeure très mal connu.⁸⁶⁵

⁸⁶³ *Id.*, pp.310-311.

⁸⁶⁴ *Id.*, p.311.

⁸⁶⁵ On connaît par exemple les travaux de VIDAL Catherine (2002), « Le cerveau, le sexe et l'idéologie dans les neurosciences », *L'Orientation scolaire et professionnelle*, 31/4, 2002, pp.495-505. Ou encore : <http://biosex.univ-paris1.fr/dossiers-thematiques/sexe-et-cerveau/> Mais cette thèse générale elle-même est contestée, par exemple par GAUVRIT Nicolas et RAMUS Franck (2014), dans l'article « La Méthode Vidal », *Revue Sciences et pseudo-sciences* n°309, juillet 2014 : <http://www.scilogs.fr/raisonetpsychologie/le-sexe-du-cerveau/> Enfin, il existe aussi des études qui nient toutes différences significatives (tant en termes quantitatifs

Dans l'état des connaissances à l'époque de Mill – connaissances dérivant majoritairement de l'ordre de l'observation des traits généraux des hommes par des moralistes, puisque les sciences du cerveau sont encore à naître (et que la phrénologie, sur laquelle se fonde Comte, par exemple, n'a pas la faveur de Mill !) –, les récurrences ne plaident pas pour une infériorité de la femme, mais simplement pour une différence et donc une complémentarité des caractéristiques respectives des sexes. Le postulat de la hiérarchie naturelle des sexes est donc présentée comme une imposture intellectuelle, une pétition de principe de mauvaise foi qui semble tissée d'incertitudes et d'extrapolations cumulées.

S'il faut toutefois faire des généralisations quant aux caractéristiques respectives des sexes à partir de l'expérience commune, il est généralement soutenu que les hommes sont davantage caractérisés par l'esprit théorique ou les capacités d'abstraction, les femmes par l'esprit pratique ou « sens des réalités », les hommes par les capacités d'analyse, les femmes par une certaine sagesse intuitive. Quel usage peut-on faire de ces lieux communs, indépendamment de leur réalité ou adéquation ontologique ? Mill argue que si les caractéristiques différenciées qui leur sont imputées, telles que l'intuition, avaient la chance de s'épanouir sur le même terrain d'études et de culture que celui que l'éducation fournit aux hommes, les femmes pourraient faire elles aussi atteindre de grands accomplissements.⁸⁶⁶

II.2.2.4 Inexistence d'un « génie » féminin ? Sociogénèse

En effet, contre ceux qui objectent que le génie ne semble pas exister au féminin, Mill propose là encore une explication sociale ou sociologique de l'absence de femmes éminentes dans les domaines intellectuel, philosophique et artistique (beaux-arts et musique), qui contredit l'idée d'une infériorité innée. Il discute d'abord de l'absence de productions majeures de l'esprit – philosophiques – venant des femmes, alors même qu'elle excellent en littérature, et remarque que le grand défaut de la pensée féminine (telle qu'elle commence tout juste à pouvoir s'exprimer) est un défaut d'originalité : comment expliquer l'absence de système révolutionnaire émanant d'une femme ? Et peut-on inférer de l'absence constatée de grand génie philosophique féminin l'infériorité théorique de la femme en général ?

Premièrement, remarque Mill, le génie ne jaillit pas *ex nihilo* : quoi qu'on en dise, il nécessite pour se révéler une connaissance aigüe des prédécesseurs et des tenants et aboutissants du domaine concerné, qui vient de l'éducation reçue :

qu'en termes qualitatifs) au titre de la diversité et de la non-représentativité des échantillons...
866 *Id.*, p.305.

« Je crois que c'est M. Maurice qui a remarqué qu'aujourd'hui, nos penseurs les plus originaux sont ceux qui connaissaient le plus parfaitement tout ce qu'avaient pensé leurs prédécesseurs. [...] Chaque nouvelle pierre de l'édifice se place dorénavant au-dessus de tant d'autres, qu'un long processus d'acheminement des matériaux et d'ascension doit être accompli par quiconque aspire à prendre part aux travaux en l'état. Combien de femmes peuvent accomplir tout ce processus ? »⁸⁶⁷

Le penseur ou l'artiste de génie commence donc lui-même par l'intériorisation et l'imitation d'œuvres et de méthodes préexistantes, avant de trouver sa personnalité propre et de renouveler les techniques et les règles du jeu. Mozart, par exemple, était fils de pianiste et avait été surmené par son père pour être en mesure de le supplanter dès l'âge de six ans. John Stuart Mill lui-même fournit un exemple d'enfant précocement « poussé » à devenir un esprit supérieur à ses prédécesseurs, à commencer par son propre père. Si l'on considère la peinture de la fin du XIXe siècle, les avant-gardistes de renom furent d'abord de (souvent médiocres) peintres académiques. Et ce qui est vrai à l'échelle des individus l'est aussi à l'échelle des sociétés :

« Les œuvres de jeunesse d'un grand peintre, fût-ce Raphaël, sont impossibles à distinguer en termes de style de celles de ses maîtres. Même un Mozart n'a pas montré sa puissante originalité dans ses premières pièces. Ce qui prend des années chez un individu doué prend des générations chez toute une foule. »⁸⁶⁸

On pense à ce propos à Pascal et au caractère cumulatif de la connaissance humaine telle qu'il l'a décrit dans sa préface pour un *Traité du vide*⁸⁶⁹, ainsi qu'à la célèbre formule

867 *Id.*, p.315 :

« It is Mr. Maurice, I think, who has remarked on the present age, that its most original thinkers are those who have known most thoroughly what had been thought by their predecessors. [...] Every fresh stone in the edifice has now to be placed on the top of so many others, that a long process of climbing, and of carrying up materials, has to be gone through by whoever aspires to take a share in the present stage of the work. How many women are there who have gone through any such process? »

868 *Id.*, p.316 :

« A painter's early pictures, even if he be a Raffaele, are undistinguishable in style from those of his master. Even a Mozart does not display his powerful originality in his earliest pieces. What years are to a gifted individual, generations are to a mass. »

869 L'argumentaire de Pascal, visant à récuser le recours à l'argument d'autorité dans le domaine des sciences et à dénier toute pertinence à un « crime de lèse-majesté » dans le fait de contredire l'enseignement scolastique (en l'occurrence, en affirmant contre Aristote l'existence du vide), fournit également un beau résumé de l'entreprise collective et progressive qu'est la science moderne :

« N'est-ce pas là traiter indignement la raison de l'homme, et la mettre en parallèle avec l'instinct des animaux, puisqu'on en ôte la principale différence, qui consiste en ce que les effets du raisonnement augmentent sans cesse, au lieu que l'instinct demeure toujours dans un état égal ? [...] Il n'en est pas de même de l'homme, qui n'est produit que pour l'infinité. Il est dans l'ignorance au premier âge de sa vie ; mais il s'instruit sans cesse dans son progrès : car il tire avantage non seulement de sa propre

attribuée à Bernard de Chartres : « des nains sur les épaules de géants ». Contre une conception de l'histoire des idées, des sciences et des arts fondée sur l'idée de singularité irréductible du génie et sur des ruptures majeures⁸⁷⁰, Mill rappelle la continuité et l'inclusion historique et culturelle du génie, quel qu'il soit, dans son contexte : Mozart apprit très tôt à jouer les œuvres de ses prédécesseurs dès ses premières années, Bach incorpora dans ses œuvres des mélodies populaires alors dans l'air du temps, et ainsi de suite ; de même, l'intuition d'un Galilée a éclo dans un certain contexte, tout comme les travaux de Pasteur ou de Freud, et le XXe siècle a montré par la suite le fonctionnement de la découverte scientifique par faisceaux et réticularité des avancées (quand bien même une certaine « sérendipité » serait parfois à l'œuvre).

L'argument de Mill revient donc à relativiser le nombre et le caractère exceptionnel des génies – masculins – qui servent de références à ses contradicteurs : pour quelques hommes de génie, et dont la grandeur s'est révélée en partie à la faveur d'une immense culture, érudition ou pratique ancrées et favorisées dans un contexte particulier et un entraînement mûri (donc, répétons-le, à la faveur d'une *éducation*), combien d'individus insignifiants ? Considérons alors le nombre respectivement de femmes éminemment instruites, et observons si, dans une logique purement statistique, le fait que peu d'entre elles se fassent connaître pour leur originalité est étonnant :

expérience, mais encore de celle de ses prédécesseurs, parce qu'il garde toujours dans sa mémoire les connaissances qu'il s'est une fois acquises, et que celles des anciens lui sont toujours présentes dans les livres qu'ils en ont laissés. Et comme il conserve ces connaissances, il peut aussi les augmenter facilement ; de sorte que les hommes sont aujourd'hui en quelque sorte dans le même état où se trouveraient ces anciens philosophes, s'ils pouvaient avoir vieilli jusqu'à présent, en ajoutant aux connaissances qu'ils avaient celles que leurs études auraient pu leur acquérir à la faveur de tant de siècles. De là vient que, par une prérogative particulière, non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès à mesure que l'univers vieillit, parce que la même chose arrive dans la succession des hommes que dans les âges différents d'un particulier. De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement : d'où l'on voit avec combien d'injustice nous respectons l'antiquité dans ses philosophes : car, comme la vieillesse est l'âge le plus distant de l'enfance, qui ne voit que la vieillesse dans cet homme universel ne doit pas être cherchée dans les temps proches de sa naissance, mais dans ceux qui en sont les plus éloignés ? Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses, et formaient l'enfance des hommes proprement ; et comme nous avons joint à leurs connaissances l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous révérons dans les autres. »

Ce qui est valable dans le domaine du savoir peut être étendu aux autres domaines d'expression de l'esprit humain.

870 En historiographie et en histoire des sciences, notamment sur le sujet des « révolutions scientifiques » on peut penser à l'interprétation d'Alexandre Koyré, pour qui les révolutions sont attachées à de grandes figures intellectuelles novatrices (comme Galilée), qui diffère par exemple de l'interprétation d'un Thomas Kuhn, pour qui les « changements de paradigmes » ont lieu résolument mais lentement autour d'une nébuleuse de travaux et d'idées diverses.

« Quand les femmes auront eu la préparation dont tous les hommes d'aujourd'hui ont besoin pour se révéler éminemment originaux, il sera alors temps de commencer à juger par l'expérience de leur aptitude à l'originalité. »⁸⁷¹

L'égalité des chances est donc selon Mill un préalable indispensable, d'un point de vue épistémologique (des conditions d'expérience « toutes choses égales par ailleurs »), à la prise en compte de tout résultat. Et ce qui est valable pour la discussion de l'aptitude féminine au génie intellectuel l'est également pour l'excellence artistique. Pourquoi ne connaît-on pas d'éminente femme peintre ?⁸⁷² Encore une fois, l'explication en est trouvée dans l'éducation reçue et le contexte social : la société n'encourage en effet pas les femmes à se professionnaliser dans quelque domaine que ce soit, et *a fortiori*, dans la peinture comme vocation et pas seulement comme loisir d'« amateur ». Et quelle surprise, ironise Mill : dans la plupart des domaines, les professionnels sont souvent meilleurs que les amateurs !⁸⁷³

Enfin, la discussion des grands accomplissements féminins (ou plutôt de leur absence) soulève également la question, plus large, du « temps libre » réellement disponible pour la construction d'une individualité, c'est-à-dire du « temps pour soi ». Or, la condition féminine sous le patriarcat est marquée, comme on l'a vu, par l'aliénation du temps et des activités de la femme par son entourage⁸⁷⁴ :

« [...] peu de femmes bénéficient de temps pour elles. Cela peut paraître un paradoxe : c'est pourtant un fait social avéré. Le temps et les pensées de chaque femme doivent honorer beaucoup d'exigences qui pèsent sur elles concernant les choses pratiques. Il y a, d'abord, l'intendance du foyer et des dépenses domestiques [...] »⁸⁷⁵

871 *Id.*, p.316 :

« When women have had the preparation which all men now require to be eminently original, it will be time enough to begin judging by experience of their capacity for originality. »

872 L'adjectif « éminent » pose aussi la question de la reconnaissance institutionnelle et de la célébration publique du « génie » au-delà du seul talent personnel ; car des femmes peintres existent bel et bien au XIXe siècle (l'Angleterre victorienne compte entre autres Elizabeth Thompson, Dorothy Tennant, Margaret Carpenter...) et elles émergeront particulièrement à la fin du siècle avec les mutations des Académies et les premières avant-garde (côté français, on célébrera Berthe Morisot dans le mouvement impressionniste, ou Camille Claudel, compagne de Rodin). En France, on peut mentionner le combat d'Hélène Bertaux, fondatrice de l'Union des femmes peintres et sculpteurs en 1881, pour la reconnaissance des productions artistiques féminines.

873 *Id.*, p.317.

874 Une idée similaire est avancée, de nos jours, avec l'expression de « charge mentale ».

875 *Id.*, p.318 :

« [...] very few women have time for them. This may seem a paradox; it is an undoubted social fact. The time and thoughts of every woman have to satisfy great previous demands on them for things practical. There is, first, the superintendence of the family and the domestic expenditure [...] »

La journée et la vie d'une femme sont absorbées par mille activités et attentions pour la rendre conforme aux convenances sociales : mode et toilette, conversation, réceptions... autant de tâches chronophages empêchant la concentration paisible et exclusive sur un objet d'étude ou sur un art. Mill reste dans le domaine de l'observation sociologique : les mœurs et usages conditionnent le caractère comme sa révélation au public. Alors qu'il est socialement accepté voire admiré qu'un homme s'isole ou se fasse servir – y compris de, et par, sa propre famille – tandis qu'il travaille ou se consacre à son art, une telle attitude de la part d'une femme ne serait tout simplement pas acceptée :

« Indépendamment des charges régulières de la vie qui échoient à une femme, on attend d'elle qu'elle mette tout son temps et ses facultés au service de tout le monde. [...] Si un homme n'a pas de profession pour l'exempter de toutes ces exigences, il n'offense cependant personne s'il se consacre à un passe-temps : son occupation sera reçue comme une excuse valable pour qu'il ne réponde à aucune des sollicitations qu'on pourrait lui faire. Peut-on dire que les occupations d'une femme, en particulier celles qu'elle choisit volontairement, la dispensent et l'excusent de ne pas honorer quelqu'une de ses sollicitations et de ses « devoirs mondains » ? »⁸⁷⁶

Ces considérations pratiques sur ce en quoi consiste la formation du caractère et des aptitudes féminines renvoient directement, sur le plan théorique, à la définition de l'individualité que compose l'essai *De la liberté* : l'individualité n'est pas un donné de l'ordre de l'inné, c'est un travail sur soi et un épanouissement par l'éducation et le commerce avec la civilisation de prédispositions diverses, plus ou moins biologiques ou spontanées. Sur le substrat plus ou moins malléable (la science ne s'étant pas encore prononcée sur ce point) du « tempérament » doivent donc être développées les aptitudes et le « caractère », et ce, par une grande latitude laissée à la volonté et par la fréquentation des plus grands⁸⁷⁷.

Enfin, dernier point culturel justifiant l'absence de femme éminente dans le panthéon des sciences, des arts ou de la philosophie : l'éducation morale et l'imprégnation des représentations sexuées véhiculées dans les mœurs seraient aussi cause de la dissuasion de l'ambition chez la femme, tandis que ce trait de caractère est habituellement encouragé chez

876 *Id.*, p.319 :

« Independently of the regular offices of life which devolve upon a woman, she is expected to have her time and faculties always at the disposal of everybody. [...] If a man has not a profession to exempt him from such demands, still, if he has a pursuit, he offends nobody by devoting his time to it; occupation is received as a valid excuse for his not answering to every casual demand which may be made on him. Are a woman's occupations, especially her chosen and voluntary ones, ever regarded as excusing her from any of what are termed the calls of society? »

877 Et c'est de manière générale tout le sens de « l'éducation libérale » telle que la défend Mill.

les hommes. Vouloir exceller et « briller » est une saine et vertueuse ambition chez un homme (et en être dépourvu est, au contraire, signe qu'on est « efféminé »), une coquetterie et un péché d'orgueil répréhensibles chez une femme (qu'on pourrait traiter de « virago »). Les « vertus » et qualités socialement valorisées chez chacun des deux sexes inhibent donc une compétition égale y compris dans le domaine de l'esprit.

Ce que l'on appellerait avec quelque anachronisme les « stéréotypes machistes » (ce terme de « machisme » ne faisant son apparition courante dans la langue anglaise comme française qu'à partir des années 1960) sont donc à la fois reflet et partie prenante de la structure de domination à l'œuvre : à l'homme l'encouragement et la mise à disposition des moyens juridiques et intellectuels de la compétence et de la gloire publique, à la femme le cantonnement à la reconnaissance qu'elle peut seulement retirer d'être une personne de sentiment, *dévouée* dans la sphère privée. La religion participe également de la diffusion de ces stéréotypes inhibiteurs, en promouvant une image de la sainteté féminine constituée exclusivement d'humilité, d'abnégation et d'endurance digne et silencieuse aux spoliations⁸⁷⁸.

Tous ces points, des plus essentiels – tels que l'agnosticisme quant à la véritable « nature » des hommes et des femmes – aux plus accidentels – tels que les considérations sur l'encouragement social de vertus différenciées en fonction des sexes et leurs conséquences pratiques – illustrent la posture radicale qu'endosse Mill, participant du regard sociologique consistant à expliquer les caractéristiques habituelles des individus par des logiques sociales, l'individu apparaissant comme un produit déterminé par les mœurs, les usages et les lois. Le point de vue sociologique s'oppose donc directement au discours naturaliste (ou « naturalisant ») en mettant en évidence le caractère structurant des déterminations artificielles, tout comme leur variabilité dans le temps et dans l'espace – et, partant, ouvre la voie à leur réforme.

II.2.2.5 Éthique agnostique et appel libéral à l'expérience réelle

Car heureusement, et c'est là l'essentiel, la science de la société et la connaissance pleine de la femme (et de l'homme), non plus que celle des comportements, ne sont pas requises pour commencer à mettre fin aux injustices et entamer une évolution des mœurs et des lois vers une société à la fois plus libre et plus égalitaire. Et même réciproquement, l'advenue d'une

878 La sainteté masculine devrait également comprendre ces éléments, mais est aussi imprégnée des idéaux plus « chevaleresques » et traditionnels de bravoure et de combativité... et de pénitence permettant d'effacer beaucoup de péchés bien « excusables » chez un homme en cas d'errements et de débauche.

telle société (désirable en soi) ne peut que favoriser en sus l'essor des sciences humaines naissantes, en donnant enfin des données empiriques au service des hypothèses en présence⁸⁷⁹.

Mill fait alors explicitement appel à une « preuve par l'expérience ». En effet, une majeure partie de notre ignorance en matières de mœurs provient principalement de l'absence d'expérience contraire à celle du patriarcat, comme nous l'avons entraperçu plus haut⁸⁸⁰. Ainsi, selon un argument rappelant le critère de falsifiabilité ultérieurement formalisé par Popper, il n'y a pas moyen de savoir si l'assertion selon laquelle la domination masculine est la meilleure configuration sociale est vraie tant que l'on n'a pas soumis cette hypothèse à une tentative pratique (et pas seulement théorique) de réfutation, à même de la transformer sinon en certitude absolue, du moins en certitude provisoire :

« L'expérience n'a en rien pu trancher entre ces deux modes [le patriarcat et son contraire], puisqu'on n'a jamais fait l'expérience que d'un seul. Si l'on dit que la doctrine en faveur de l'égalité des sexes ne repose que sur la théorie, n'oublions jamais que la doctrine contraire n'a donc elle aussi que la théorie en sa faveur. »⁸⁸¹

L'appel à l'expérience réelle au titre de la connaissance, non seulement d'une certaine « vérité » mais également de l'utilité sociale maximale, est donc un *leitmotiv* fort, à la fois libéral et utilitariste, dans le discours millien :

« Il n'y a pas d'autre moyen de savoir ce qu'une personne, ou plusieurs, peuvent faire, que de les laisser essayer [...] »⁸⁸²

Pour Mill, il faudrait donc enlever toutes les barrières opposées aux femmes dans leur libre construction et leur libre déploiement dans la société pour véritablement étudier leurs aptitudes et leur caractère. Cette expérience réelle, en plus de la « scientificité » qu'elle apporterait au discours sociologique ou se réclamant de l'observation minutieuse des mœurs, présente l'avantage de ne pas comporter de risques : si la situation se révèle confirmer les

879 *Id.*, p.280.

880 Voir *supra*, fin de II.2.2.1.

881 *Id.*, pp.275-276 :

« Experience cannot possibly have decided between two courses, so long as there has only been experience of one. If it be said that the doctrine of the equality of the sexes rests only on theory, it must be remembered that the contrary doctrine also has only theory to rest upon. »

Voir la suite du raisonnement, expliquant en quoi une expérience sans falsifiabilité revient à une théorie, en II.2.2.1.

882 *Id.*, p.280 :

« There are no means of finding what either one person or many can do, but by trying [...] »

préjugés, et mettre en lumière l'infériorité féminine, alors des régulations pourront être facilement trouvées pour que cette infériorité ne nuise pas à l'intérêt général.

John Stuart Mill réaffirme bien à ce propos qu'il ne demande que *l'égalité des droits*, ou la suppression des « barrières à l'entrée » des droits élémentaires, des professions et notamment des professions publiques : pas un régime de reconnaissance, de privilège ou de ce qu'on appellerait aujourd'hui « discrimination positive », ce qui reviendrait à adopter la posture paternaliste dont il dénonce l'envers liberticide⁸⁸³.

Rendons les droits égaux, supprimons les obstacles moraux à l'audace ou à la spontanéité, et l'on verra bien comment s'orientent les comportements dans les faits :

« On peut être certain d'une chose : ce qu'il est contraire à la nature féminine de faire, les femmes ne le feront pas si l'on se contente de laisser libre cours à l'expression de leur nature. L'empressement qu'a l'humanité d'agir au nom de la nature, de peur que celle-ci n'arrive pas toute seule à ses fins, est une sollicitude tout à fait inutile. Ce que les femmes ne peuvent pas faire par nature, il est assez superflu de le leur interdire. Et pour ce qu'elles peuvent faire, mais moins bien que leurs compétiteurs masculins, la concurrence devrait suffire à les exclure. C'est pourquoi personne ne réclame des privilèges ou des traitements de faveur pour les femmes : on demande seulement que les privilèges et les traitements de faveur pour les hommes soient revus. [...] Partout où les services des femmes ne seront pas les plus requis, le seul jeu d'une concurrence non faussée mettra en place les plus fortes entraves à leur participation. »⁸⁸⁴

Ce n'est qu'une fois en possession de ces données sociologiques inédites que l'on pourra juger sur pièces du bien-fondé de différentes configurations des rapports inter-sexes. Toutefois, pour Mill, tout porte à croire en théorie que seule un régime d'égalité pourrait faire advenir une utilité sociale maximale. Voyons pourquoi.

883 Voir *supra*, II.2.1.3.

884 *Id.*, p.280 :

« One thing we may be certain of—that what is contrary to women's nature to do, they never will be made to do by simply giving their nature free play. The anxiety of mankind to interfere in behalf of nature, for fear lest nature should not succeed in effecting its purpose, is an altogether unnecessary solicitude. What women by nature cannot do, it is quite superfluous to forbid them from doing. [On notera l'ironie de Mill] What they can do, but not so well as the men who are their competitors, competition suffices to exclude them from; since nobody asks for protective duties and bounties in favour of women; it is only asked that the present bounties and protective duties in favour of men should be recalled. [...] Whatever women's services are most wanted for, the free play of competition will hold out the strongest inducements to them to undertake. »

II.2.3 ...justifié par l'intérêt général ? Récusation de l'utilité sociale de l'asservissement des femmes, et plaidoyer pour une société libre et égalitaire

Après avoir combattu les discours de l'évidence, de la tradition et de la scientificité de la division hiérarchique entre les sexes, Mill conteste finalement le bien-fondé de cette disposition en termes de justice et d'utilité. Il argue du caractère sous-optimal de la hiérarchie des sexes à l'aune du développement et de l'emploi des talents et des compétences, dans la pluralité, de l'ensemble des composantes de la société. Son plaidoyer pour des rapports égalitaires porte donc sur deux domaines : le domaine moral, avec la défense de l'égalité des sexes comme « école de la moralité » ; et le domaine économique, avec l'idée d'une allocation spontanément optimisée des activités dans une situation d'égalité des chances et de libre-concurrence⁸⁸⁵.

Nous avons déjà vu sa dénonciation des « vices » induits par l'inégalité et les rapports de domination entre les sexes⁸⁸⁶. Il s'agit à présent d'en considérer la réciproque positive, c'est-à-dire en quoi l'égalité des sexes – juridique, éducative... – permettrait une *élévation morale* de tous les individus, dans la sphère domestique comme dans l'ensemble de la société. La thèse est clairement énoncée dans *l'Asservissement des femmes* :

« *la seule école d'un véritable sentiment moral est une société d'égaux.* »⁸⁸⁷

Il existe en effet un lien indéniable entre justice et égalité des droits, c'est-à-dire égale liberté et égale possibilité de résistance au pouvoir. Seule cette égalité de droits et (donc) de pouvoirs peut permettre une association volontaire et fondée sur des obligations réciproques qui mobilisent la raison et la sensibilité :

« *Nous sommes à l'aube d'un nouvel ordre dans lequel la justice va s'imposer à nouveau comme la première des vertus, fondée comme jadis sur une association*

885 Rappelons l'importance de la thèse anthropologique qui sous-tend ses thèses libérales comme progressistes, en lien avec sa conception exigeante de l'utilité apparentée à une réactualisation de la « vie bonne » ou de la recherche, par des moyens pratiques, de la « vertu » : pour Mill, aucun rapport humain n'est anodin ou purement contractuel et il n'y a aucune herméticité entre sphère privée et sphère publique, chacune représentant un élément fondamental et connecté du déploiement de l'existence. Là où Mill se distingue de la conception antique de la « vie bonne », c'est qu'il incorpore dans son idéalisme moral des considérations proprement modernes d'ordre scientifique et sociologique : ainsi, la vie bonne se trouve chez lui définie non seulement par une origine transcendante ou la croyance en une certaine « nature » humaine, mais également et avant tout par les enseignements effectifs du déploiement historique, en particulier le développement de la démocratie au sens tocquevillien.

886 Voir II.2.1.4.

887 *Id.*, p.293 :

« *the only school of genuine moral sentiment is society between equals.* »

égalitaire et empathique, prenant ses racines non plus dans l'instinct de chaque individu égal pour sa propre protection, mais dans une sympathie cultivée à plusieurs [...]

Car la vraie vertu pour des êtres humains est d'être capable de vivre ensemble en égaux, ne revendiquant rien pour eux-mêmes qu'ils ne sauraient concéder librement à tous les autres [...]. »⁸⁸⁸

II.2.3.1 L'égalité comme école de la moralité – pour la sphère privée

Des droits égaux entre les hommes et les femmes, notamment dans le mariage, permettraient donc l'émulation des facultés élevées de l'humain. Par une exemplarité équivalente, mais également par un système de limitations mutuelles, la vertu serait encouragée de part et d'autre : ni l'égoïsme abusif d'une part, ni l'abnégation plus ou moins obséquieuse de l'autre, ne pourraient plus être tolérés.

Le mariage, comme modèle ou prototype de la *polis*⁸⁸⁹, doit viser à l'identification des intérêts de toutes les parties prenantes à des fins de bonheur individuel et social ; c'est en ce sens que non seulement l'égalité des droits, mais également une certaine égalité d'éducation entre les partenaires, sont souhaitables :

« Rien ne peut être plus défavorable [que l'inégalité] à l'union des pensées et des goûts qui est l'idéal de la vie mariée. Une complicité intime entre des individus radicalement différents l'un de l'autre est une chimère. La différence peut attirer, mais c'est la similitude qui retient, et en proportion de cette similitude apparaît la comptabilité des individus et leur aptitude à s'offrir l'un à l'autre une vie heureuse. Tant que les femmes ont si peu à voir avec les hommes, il n'est pas étonnant que des hommes égoïstes ressentent le besoin de concentrer un pouvoir arbitraire entre leurs propres mains, pour tuer dans l'œuf une vie entière de conflits et de divergences, en tranchant chaque question de façon à imposer leur

888 *Id.*, p.294 :

« We are entering into an order of things in which justice will again be the primary virtue; grounded as before on equal, but now also on sympathetic association, having its root no longer in the instinct of equals for self-protection, but in a cultivated sympathy between them [...]

But the true virtue of human beings is fitness to live together as equals; claiming nothing for themselves but what they as freely concede to every one else [...]. »

889 Voir II.2.1.1.

*propre préférence. Quand des personnes sont extrêmement dissemblables, il ne peut y avoir aucune identité d'intérêts. »*⁸⁹⁰

Une configuration égalitaire permettrait au contraire de mieux s'entendre et de s'apprécier, et ainsi de valoriser la différence des sexes (jusque-là alléguée seulement comme justification d'une inégalité) en véritable complémentarité des époux, au-delà de leur seule compatibilité physique (ou « vocation procréative », comme le défend alors l'Église). Ainsi, à conditions juridiques et éducatives ou intellectuelles égales, et s'il est vrai que les hommes et les femmes ont une sensibilité et des modes d'appréhension des problèmes différents, alors ces différences de fonctionnement mental pourront entrer en synergie, dans le débat scientifique au sens large comme dans la sphère de la discussion politique⁸⁹¹. Là encore, le pluralisme et la discussion constructive qu'il peut permettre – à condition que l'on respecte quelque chose comme une « éthique de la discussion » : bonne foi intellectuelle et respect de l'autre – ne peuvent que favoriser l'émergence de la vérité.⁸⁹²

Enfin, et ce n'est pas la moindre des choses pour un théoricien du bonheur, l'institution du mariage devrait permettre... une expérience heureuse de mariage⁸⁹³, c'est-à-dire poser les fondements juridiques de la possibilité d'un libre partenariat à des fins existentielles communes :

« Quand les deux époux ont le même intérêt pour les objets élevés, et sont une aide et un aiguillon l'un pour l'autre dans tout ce qu'ils entreprennent en ce sens,

890 CW:21, p.333 :

« Nothing can be more unfavourable to that union of thoughts and inclinations which is the ideal of married life. Intimate society between people radically dissimilar to one another, is an idle dream. Unlikeness may attract, but it is likeness which retains; and in proportion to the likeness is the suitability of the individuals to give each other a happy life. While women are so unlike men, it is not wonderful that selfish men should feel the need of arbitrary power in their own hands, to arrest in limine the life-long conflict of inclinations, by deciding every question on the side of their own preference. When people are extremely unlike, there can be no real identity of interest. »

891 *Id.*, p.336.

892 Voir I.3.2.2.

893 Conformément à la différence entre institution et expérience thématifiée par Adrienne Rich et citée par **BURGESS-JACKSON (1995)**, qui écrit :

« Ainsi sont liées la liberté, l'égalité et le pouvoir. La liberté de travailler ou de rester célibataire fait de la décision de se marier une décision libre, ayant pour effet d'égaliser le pouvoir dans la relation maritale. Mill peut certes être critiqué comme étant un idéaliste, et il est sans aucun doute un élitiste, mais peu de féministes radicaux peuvent trouver à redire à son idéal marital. [...] Il voit le mariage comme « un lieu de sympathie mutuelle et de compréhension entre deux adultes autonomes », incarnant une « amitié de la nature la plus élevée ». Dans les termes de Rich, Mill défend l'expérience, et non l'institution du mariage. »

(« Thus were liberty, equality, and power linked. Liberty to work or to remain unmarried made a decision to many a free one, which had the effect of equalizing power in the marital relationship. Mill can and perhaps should be criticized for being an idealist, and certainly he was an elitist, but no radical feminist can challenge the content of his marital ideal. [...] He saw it "as a locus of mutual sympathy and understanding between autonomous adults" and as embodying "friendship of the highest order." In Rich's terms. Mill defended the experience and not the institution of marriage. »)

les petits sujets sur lesquels leurs goûts peuvent différer leur importent peu ; et il y a là les bases d'une solide amitié, et un caractère résilient de leur union, bien plus susceptible que quoi que ce soit d'autre d'encourager chacun à faire son bonheur en faisant le bonheur de l'autre, et réciproquement, tout au long de leur vie. »⁸⁹⁴

Dans cette configuration, pas de privilège, pas de statut acquis, pas d'égoïsme, pas de recours bilatéraux (sous des formes différenciées) à l'arbitraire et à la corruption, mais une émulation et une confrontation permanente à l'altérité menant chacun vers le dépassement de soi :

« L'égalité des personnes mariées devant la loi est non seulement le seul état dans lequel cette relation particulière peut être mise en cohérence avec la justice de part et d'autre et conduire au bonheur des deux époux, mais aussi le seul moyen de transformer la vie quotidienne de l'humanité, dans ce que ce terme a de plus noble, en une école du perfectionnement moral. »⁸⁹⁵

II.2.3.2 L'égalité comme école de la moralité – aussi pour la sphère publique

Aussi l'expression « *school of moral cultivation* » est-elle extrêmement symptomatique du tropisme millien, à la fois radical et libéral⁸⁹⁶, pour l'éducation au sens le plus large à la fois comme *source* et comme *fin* d'un ordre social juste et d'une vie bonne. En tant que société miniature où sont présents des enjeux de pouvoir comme de partenariat, de sentiments et de respect de la différence, le mariage doit avoir pour fins la recherche conjointe du perfectionnement de soi dans les limites du respect d'autrui. Le progrès général n'est possible qu'à la seule condition de cette égalité fondamentale entre deux moitiés de l'Humanité que l'auteur tient pour *différentes mais égales en dignité* et qui sont appelées à vivre ensemble en s'enrichissant mutuellement :

⁸⁹⁴ *Id.*, p.334 :

« When the two persons both care for great objects, and are a help and encouragement to each other in whatever regards these, the minor matters on which their tastes may differ are not all-important to them; and there is a foundation for solid friendship, of an enduring character, more likely than anything else to make it, through the whole of life, a greater pleasure to each to give pleasure to the other, than to receive it. »

⁸⁹⁵ *Id.*, p.294 :

« The equality of married persons before the law, is not only the sole mode in which that particular relation can be made consistent with justice to both sides, and conducive to the happiness of both, but it is the only means of rendering the daily life of mankind, in any high sense, a school of moral cultivation. »

⁸⁹⁶ C'est-à-dire, selon nous, « libéral transcendantal ».

« La régénération morale de l'humanité ne commencera que lorsque la plus fondamentale des relations sociales sera placée sous la règle d'une égale justice, et quand les êtres humains apprendront à cultiver leurs relations d'affection la plus intense avec un(e) égal(e) en droits et en culture. »⁸⁹⁷

Ainsi, lorsqu'il aborde les conséquences pratiques de l'assertion selon laquelle la fréquentation d'égaux est la seule véritablement humanisante, Mill apparaît donc éminemment contemporain et esquisse un discours qui ne sera pleinement développé par la psychologie et la sociologie, en particulier la psychologie de la famille, qu'au XXe siècle. La famille en tant que lieu de ce qui sera ultérieurement appelé « socialisation primaire » doit être le premier lieu d'apprentissage de la justice, de l'égalité et du respect, et pour cela, il faut que les parents soient sur un pied d'égalité et montrent aux enfants les ressorts d'une association égalitaire, matrice morale exemplaire de toutes leurs relations ultérieures⁸⁹⁸.

Le parallèle dressé par Mill entre la famille et la société semble reprendre des assertions traditionnelles selon lesquelles la famille est la « cellule de base de la société ». Mais cette familiarité due à la popularité de cette dernière formule est trompeuse : Mill n'exalte pas la famille comme clan ou comme lignée patriarcale, qui constituerait l'unité élémentaire du corps social et politique d'un point de vue strictement structurel ou structural, et comme désinvesti d'enjeux moraux et psychologiques ou sentimentaux. Sa réflexion est visionnaire en tant qu'elle anticipe les travaux de sociologie, de psychologie et de pédagogie qui feront florès quelques décennies plus tard pour montrer l'importance des premières « impressions » (au sens propre) sur les repères moraux, affectifs et sociaux d'un individu. On pense notamment à Émile Durkheim qui sera le principal théoricien de la « socialisation », et distinguera la « socialisation primaire », notamment par la famille pendant l'enfance, de la « socialisation secondaire » pendant le reste de la vie dans un cadre social élargi.

Chez Durkheim, on note des échos des affirmations de John Stuart Mill dans ses ouvrages *Éducation et sociologie* (1922), comme dans *L'éducation morale* (1925). Ce dernier ouvrage théorise une tripartition de la vie en société et du processus de décentrement de soi

897 *Id.*, p.336 :

« The moral regeneration of mankind will only really commence, when the most fundamental of the social relations is placed under the rule of equal justice, and when human beings learn to cultivate their strongest sympathy with an equal in rights and in cultivation. »

À l'inverse,

« le principe qui régule les relations entre les deux sexes, soit la subordination légale d'un sexe à un autre, est mauvais en soi, et est à présent le principal frein au développement humain [...] »

(« [...] the principle which regulates the existing social relations between the two sexes – the legal subordination of one sex to the other – is wrong in itself, and now one of the chief hindrance to human improvement [...] »)

898 *Id.*, pp.294-295.

qui est très proche de la gradation ontologique du déploiement de l'humain selon Mill : 1. famille, 2. patrie, 3. humanité :

« Famille, patrie, humanité représentent des phases différentes de notre évolution sociale et morale, qui se sont préparées les unes les autres, et, par conséquent, les groupes correspondants peuvent se superposer sans s'exclure. De même que chacun d'eux a son rôle dans la suite du développement historique, ils se complètent mutuellement dans le présent ; chacun a sa fonction. La famille enveloppe l'individu d'une tout autre manière que la patrie, et répond à d'autres besoins moraux. Il n'y a donc pas à faire un choix exclusif entre eux. L'homme n'est moralement complet que s'il est soumis à cette triple action. »⁸⁹⁹

Chez Mill on pourrait identifier en toute rigueur quatre niveaux interdépendants, qui seraient ces trois niveaux auxquels s'adjoindrait l'individu comme socle et, pourrait-on dire, comme barycentre de tous les autres ; mais la mention de la « complétude » de l'homme chez Durkheim invite à penser que l'individu est, chez ces deux auteurs, toujours considéré comme point de départ et comme point d'arrivée et ne constitue pas un stade de déploiement en lui-même. Dans tous les cas, l'analyse de Durkheim rappelle en grande partie l'analyse de la moralisation par les rapports humains, des plus intimes et proprement affectifs aux plus désintéressés, proposée par Mill :

« Pour que l'homme soit un être moral, il faut qu'il tienne à autre chose qu'à lui-même ; il faut qu'il soit et se sente solidaire d'une société, si humble soit-elle. C'est pourquoi la première tâche de l'éducation morale est de relier l'enfant à la société qui l'entoure immédiatement, je veux dire à la famille. Mais, si, d'une manière générale, la moralité commence dès que commence la vie sociale, il y a cependant des degrés divers de moralité, par cela seul que toutes les sociétés dont l'homme fait ou peut faire partie n'ont pas une égale valeur morale. Or, il en est une qui jouit sur toutes les autres d'une véritable primauté, c'est la société politique, c'est la patrie, à condition, toutefois, qu'elle soit conçue, non comme une personnalité avidement égoïste, uniquement préoccupée de s'étendre et de s'agrandir au détriment des personnalités semblables, mais comme un des multiples organes dont le concours est nécessaire à la réalisation progressive de l'idée d'humanité. Surtout, c'est à cette société que l'école a pour fonction d'attacher spécialement l'enfant. Pour ce qui est de la famille, la famille elle-

899 DURKHEIM Émile (1925), *L'Éducation morale*, Paris, 2012, PUF, Quadrige, préface de Serge Paugam, 312 p., p.128.

même suffit à éveiller et à entretenir dans le cœur de ses membres les sentiments nécessaires à son existence. Au contraire, pour ce qui est de la patrie, mais de la patrie ainsi entendue, l'école est le seul milieu moral où l'enfant puisse apprendre méthodiquement à la connaître et à l'aimer. »⁹⁰⁰

Le but de l'éducation selon Durkheim est donc la socialisation progressive de l'enfant entendue comme décentrement progressif de soi et des attaches les plus égoïstes et spontanées, comme l'attachement affectif aux proches. La socialisation, c'est l'ouverture graduelle à l'altérité depuis la confrontation à l'entourage proche jusqu'à l'idée abstraite d'humanité. Pour Durkheim, l'éducation morale atteint ainsi son degré supérieur à mesure que l'on s'éloigne du centre de gravité que constitue l'individu selon un mouvement centrifuge, et qu'on l'on dépasse le niveau des connaissances personnelles familiales.

On trouve là théorisé un mouvement qui est d'ores et déjà suggéré chez Mill à la fois dans son homologie entre rapports familiaux (notamment conjugaux) et rapports politiques, mais également dans son articulation entre « vertus publiques » et « vertus privées »⁹⁰¹) et dans son aspiration ultime à cultiver chez les individus quelque chose comme une « religion de l'Humanité »⁹⁰².

Par ailleurs, pour Durkheim, l'éducation de l'enfant ne peut passer exclusivement par la famille parce que celle-ci est un lieu où l'affectif et le sentiment influent plus que le sens moral, soit l'injonction désinvestie de sentiment poussant à faire tout simplement *son devoir*⁹⁰³. Donc, là où Mill en son temps désirait valoriser la place du sentiment dans l'éducation de l'individu et la formation du citoyen, en insistant sur les liens de sympathie entre les hommes qu'il décrivait comme à la fois congruents à l'âge démocratique et encore sous-représentés dans le cadre familial ou associatif de son époque, Durkheim au contraire met en garde le XXe siècle contre les excès de l'obéissance par pure dépendance affective et met en évidence le caractère émancipateur d'un sens de la discipline plus impersonnel. Ce dernier doit être appris à l'école en tant que lieu d'arrachement à la famille et de soumission progressive à une règle commune et impersonnelle :

« Cependant, bien que l'éducation domestique soit une première et excellente préparation à la vie morale, l'efficacité en est très restreinte, surtout pour ce qui concerne l'esprit de discipline [...] Les devoirs domestiques ont ceci de particulier

900 *Ibid.*

901 Voir II.1.1.2. et III.1.1.2.

902 Voir III.2.3.

903 On pourra objecter sur ce point que le tableau de la famille ici dressé par Durkheim est particulièrement irénique et ne présente que les aspects positifs de l'interdépendance affective, et non ses éventuels effets destructeurs et contre-intuitifs.

qu'ils ne sauraient se fixer une fois pour toutes en préceptes définis qui s'appliquent toujours de la même manière ; mais ils sont susceptibles de se plier à la diversité des caractères et des circonstances : c'est affaire de tempéraments, d'accommodements mutuels, que facilitent l'affection et l'accoutumance. C'est un milieu qui, par sa chaleur naturelle, est particulièrement apte à faire éclore les premiers penchants altruistes, les premiers sentiments de solidarité ; mais la morale qui y est pratiquée y est surtout affective. L'idée abstraite du devoir y joue un moindre rôle que la sympathie, que les mouvements spontanés du cœur. [...]

Et cependant, il faut que l'enfant apprenne le respect de la règle ; il faut qu'il apprenne à faire son devoir parce que c'est son devoir, parce qu'il s'y sent obligé, et sans que la sensibilité lui facilite outre mesure la tâche. Cet apprentissage, qui ne saurait être que très incomplet dans la famille, c'est à l'école qu'il doit se faire. A l'école, en effet, existe tout un système de règles qui prédéterminent la conduite de l'enfant. [...] C'est par la pratique de la discipline scolaire qu'il est possible d'inculquer à l'enfant l'esprit de discipline. »⁹⁰⁴

On peut donc penser que, malgré la différence de contexte déterminant des orientations normatives très différentes, voire opposées puisque Durkheim s'illustrera comme éminent critique de l'individualisme, les analyses proposées par Mill anticipent les conclusions de la sociologie pleinement développée : la famille est le premier modèle de société où éclot l'enfant, il est donc nécessaire que les relations qui la régissent soient placées, dès l'origine, dans une configuration à même de favoriser son développement affectif dans un sens moral, la moralité supposant le respect et la reconnaissance chez autrui d'une égale dignité, celle-ci devant être assise par les lois et confirmée par les mœurs.

Chez Mill, ce sens moral ne peut donc s'acquérir que si le couple parental témoigne d'un respect voire d'une estime mutuels qui sont nécessairement égalitaires – en plus et en sus, idéalement, de l'interdépendance sentimentale qui unit les époux – et qui ne peut trouver place qu'à la faveur d'une législation égalitaire.

II.2.3.3 L'égalité comme vecteur d'efficacité économique

Outre la justification de la nécessité d'un ordre social égalitaire au nom des besoins inhérents au développement moral de tout être humain, Mill développe un deuxième argument en termes d'utilité sociale qui le rattache expressément à la tradition libérale : contre la

⁹⁰⁴ *Op. cit.*, p.221.

croyance selon laquelle l'ordre social profite de la hiérarchie des sexes et du confinement des femmes dans la sphère domestique, il exprime sa confiance dans l'harmonisation spontanée des intérêts et dans l'allocation optimale des compétences et talents dans le cadre d'un marché libre à la concurrence non faussée.

Sur le plan intellectuel et économique, la répartition des individus entre les différentes professions et plus largement les fonctions sociales ne devrait pas être sexuée, ou du moins, pas juridiquement réglementée au nom de considérations sexuées. Mill reprend ici l'image de l'association ou du partenariat, dressant un parallèle avec ce qu'il défend au sujet de l'organisation du travail. Selon lui, on devrait raisonner en termes de fonctions et d'utilité, c'est-à-dire de compétences respectives, sur une base d'égalité des chances anticipant le « voile d'ignorance » ultérieurement thématiqué par John Rawls : que des droits et devoirs soient assignés aux différentes fonctions que la société requiert, indépendamment de toute anticipation de qui les occupera, et qu'on laisse ensuite les individus y postuler sans préjugés avant de choisir les plus aptes.⁹⁰⁵

Ainsi, alors que dans le domaine de l'humanisation et du perfectionnement moral, c'était la différence même des sexes qui fondait la nécessité de rapports égalitaires de complémentarité et de partenariat différencié, dans le domaine économique (et productif en général), au contraire, il convient de considérer tous les individus comme de potentiels *homines oeconomici* abstraits : le principe consiste à permettre à tous les individus de faire valoir leurs compétences propres sur une sorte de marché où l'efficacité doit être garantie par la liberté (conformément à l'hypothèse libérale classique de l'harmonisation mécanique des intérêts)⁹⁰⁶.

905 CW:21, p.291.

906 Cette tendance reste néanmoins à nuancer car selon les contextes, Mill peut aussi soutenir l'accès des femmes à des professions à responsabilités au nom des aptitudes spécifiques qu'on leur prête. Ainsi, dans un discours en faveur du droit de vote féminin (Londres, 1869), il reprend l'homologie entre la sphère domestique et la sphère publique pour suggérer que les gouvernants peuvent être perçus comme occupant une fonction « paternelle » ou masculine dans la société et les intendants et administrateurs une fonction « maternelle » ou féminine. Mill ne le formule pas de cette manière, mais l'implique lorsqu'il affirme que dans la mesure où les femmes sont réputées les plus aptes à l'administration du concret et habituées de longue haleine à l'intendance des foyers, elles sont également les plus indiquées pour occuper les postes de l'administration publique.

La remarque de Mill est donc intéressante au titre de sa reprise de la comparaison séculaire du gouvernement et de la gestion d'un État avec la tenue d'une maison, et au titre de la répartition sexuée des rôles qu'il imagine pour l'espace public, réservant davantage au masculin les fonctions symboliques, et au féminin les fonctions économiques (dans un sens étymologique) (CW:29, p.377).

Ces remarques préfigurent donc un certain féminisme différentialiste ultérieur promouvant une place supérieure des femmes dans une société en marche vers l'hégémonie du « *care* ». Mill emploie ici le terme « *nursing* », qu'il retourne contre son acception condescendante par les conservateurs. Son propos est alors de souligner que, si les hommes sont prêts à cantonner les femmes à la sphère du soin et de la philanthropie (« *nursing the sick* »), il n'y a aucune raison pour qu'une telle responsabilité (au sens humain du terme) ne se paie pas, en amont et en retour, d'une éducation de qualité et de gratifications en termes de « responsabilités » (au sens public du terme). Il apparaît alors absurde de dévaloriser la sphère du soin et de l'attention, d'employer les femmes à des tâches importantes mais peu valorisées (infirmières, dames patronnesses, nourrices...) mais de leur refuser, par exemple, d'être à la tête d'établissements caritatifs ou d'hôpitaux,

Or, martèle Mill, la situation de « marché » et de concurrence libre et non faussée des aptitudes et des talents n'est pas effective dans la société patriarcale, puisque certaines professions sont interdites aux femmes et que l'éducation n'est pas égalitaire – en un mot, qu'une fois encore l'égalité des chances n'est pas assurée. Les femmes sont donc dans l'ignorance de ce qu'elles *pourraient* faire si elles en avaient le choix. Peut-être préféreraient-elles, conformément aux stéréotypes traditionnels, rester au foyer, mais en tout état de cause, elles ne sont pas en état d'exprimer cette *préférence* dans la mesure où cette situation leur est toujours déjà imposée. On lit ainsi dans les *Principes d'économie politique* :

« Que les femmes qui préfèrent cette occupation [élever les enfants] l'adoptent ; mais qu'il n'y ait pas d'autre option, pas d'autre carrière possible pour l'immense majorité des femmes [...] voilà une injustice flagrante. Les idées et les institutions par lesquelles la contingence du sexe devient le fondement d'une égalité juridique et d'un traitement différencié de force devant les fonctions sociales, doivent être reconnues de toute urgence comme les plus grands freins au développement moral, social et même intellectuel. »⁹⁰⁷

Pour que le marché soit réellement efficace, sans parler d'être juste, il faut donc que la concurrence y soit libérée et l'égalité des chances garantie, de façon inédite⁹⁰⁸ :

« La liberté et la concurrence suffisent à faire que les forgerons soient des hommes pourvus de bras vigoureux, parce que les hommes pourvus de bras

d'administrer des fonds de solidarité ou de participer à l'élaboration des politiques publiques dans le domaine de l'assistance sociale (*id.*, pp.377-378).

Les femmes paraissent en particulier tout indiquées pour occuper des postes à responsabilités dans l'administration des hospices et *workhouses* de pauvres. On peut voir ici un parallèle entre la pensée de Mill et celle de Comte, qui attribue aux femmes une place particulière au sein de la société, en lien avec celle des prolétaires, en vertu de leur disposition particulière pour la sollicitude – même si Mill est là moins dogmatique et plus pragmatique que Comte, et fonde sa revendication non sur une nature féminine alléguée, puisqu'on a l'agnosticisme qu'il professe à ce sujet, mais sur une répartition des tâches traditionnelle et bien réelle, faisant des femmes des « expertes » par coutume de l'intendance et de la gestion (*id.*, p.377). Cette conviction est réaffirmée dans son discours féministe d'Édimbourg en 1871 (*id.*, pp.405-406).

907 CW:3, p.765 :

« Let women who prefer that occupation [raise children], adopt it ; but that there should be no option, no other carrière possible for the great majority of women [...] is a flagrant social injustice. The ideas and institutions by which the accident of sex is made the groundwork of an inequality of legal rights, and a forced dissimilarity of social functions, must ere long be recognised as the greatest hindrance to moral, social, and even intellectual improvement »

908 Ce que Mill soutenait déjà au titre de la connaissance de l'humain (voir II.2.2.5.) est à présent défendu au titre de l'efficacité économique. Cette fois, il répond à l'argument fallacieux de la « preuve par la tradition » en posant les conditions d'une contradiction – ou d'une réconciliation – éventuelle avec l'argument de la différence de « nature » par des moyens purement libéraux : si les femmes sont *par nature* inférieures aux hommes, ou inaptes à la plupart de leurs activités, alors nul besoin d'*institutionnaliser* cette différence et d'en inhiber l'expression *a priori* par une inégalité immuable des droits ; il suffit de lever les obstacles institutionnels s'opposant à leur libre activité pour obtenir aisément une preuve effective, pourrait-on dire *positive*, soit de leur égal potentiel, soit de leur infériorité réelle.

faibles peuvent gagner davantage en s'engageant dans des occupations auxquelles ils sont plus aptes. »⁹⁰⁹

Mill exprime en effet sa totale confiance dans l'efficacité d'un marché libre. Enfin, son argument ultime, d'ordre utilitaire et libéral, consiste à mettre en évidence le manque de candidats de qualité pour accomplir certaines fonctions – l'incompétence ayant partout l'occasion d'être déplorée. Il appelle ainsi au rassemblement de tous les potentiels de la société et l'ouverture de toutes les fonctions à tous les candidats, y compris la moitié féminine de la population, qui pourrait faire la preuve de sa valeur :

« Y a-t-il donc un tel excédent d'hommes aptes aux devoirs les plus élevés, que la société puisse se permettre de refuser a priori les services d'une personne compétente ? »⁹¹⁰

II.2.3.4 L'égalité comme vecteur d'efficacité et de justice civique

L'argument sera différent pour convaincre de la légitimité du droit de suffrage féminin, puisque Mill évoquera alors un droit de tout gouverné à choisir ses gouvernants (selon les principes du gouvernement représentatif) ; mais il sera de nouveau de nature libérale et anti-naturaliste lorsque il s'agira de défendre l'éligibilité des femmes et de réfuter leur prétendue inaptitude au gouvernement⁹¹¹.

Tout d'abord, que les femmes soient appelées ou non à gouverner un jour – et Mill insiste sur le fait que l'électorat et l'éligibilité sont deux choses séparées –, leur droit d'expression dans le choix des gouvernants devrait être principiel, en tant que personne

909 CW:21, p.274 :

« Freedom and competition suffice to make blacksmiths strong-armed men, because the weak-armed can earn more by engaging in occupations for which they are more fit. »

Voir aussi le passage déjà cité *id.*, pp.280-281.

910 *Id.*, p.300 :

« Is there so great a superfluity of men fit for high duties, that society can afford to reject the service of any competent person? »

911 Mill s'est en effet illustré, par ses écrits comme par ses discours publics (discours au Parlement, discours devant la Society for Women's Suffrage), comme un « suffragiste » pugnace et constant. Il déclare à Londres en 1869, face à une assemblée de militants féministes des deux sexes qu'il a contribué à rassembler (CW:29, p.374) :

« Pour ma part, j'ai toute ma vie soutenu l'idée que les femmes ont le même droit au vote que les hommes, et j'ai l'heure d'avoir connu de nombreuses femmes bien plus aptes à exercer ce droit que la majorité des hommes de ma connaissance. »

(« For my part, I have all my life held the opinion, that women have the same right to the suffrage as men; and it has been my good fortune to know many ladies very much fitter to exercise it than the majority of the men of my acquaintance. »)

soumise au même titre que les autres au pouvoir politique⁹¹². Il affirme explicitement que tous les arguments qui peuvent soutenir le droit de suffrage masculin, quelle qu'en soit l'étendue, valent de manière identique dans le cas des femmes⁹¹³.

Au-delà de ce droit de suffrage conçu comme moyen d'expression en même temps que latitude de contre-pouvoir nécessaire à tout individu⁹¹⁴, les femmes sont-elles impropres à l'exercice même du pouvoir ? Mill va s'attacher à contredire ce lieu commun à l'aide de contre-exemples et à dénoncer l'aberration pratique d'un point de vue libéral que constitue, y compris dans ce cas, la fermeture de certaines fonctions aux femmes en tant que femmes. Ce faisant, il développe son propos sur le génie, précédemment considéré au sujet de la philosophie et des arts, relativement à l'art de gouverner.

Tout d'abord, en ce qui concerne l'éligibilité et l'aptitude des femmes à remplir des fonctions de direction, là encore, seule l'expérience, sur les bases de l'absence de restrictions en amont, est légitime à trancher. Mill ne demande encore une fois aucune forme de « discrimination positive », mais la seule égalité des chances : sur ces fondements les résultats parleront d'eux-mêmes⁹¹⁵. À ce propos, il remarque que l'Histoire n'a peut-être pas donné d'exemples de femmes artistes géniales (quoiqu'elles en aient (eu) le droit, sinon les moyens en termes d'éducation et d'opportunité) mais qu'en revanche, l'Histoire a donné des exemples de grandes femmes d'État, quoique à l'exception de la royauté, les professions publiques leur soient fermées.

Cette interdiction au nom de leur incompétence de nature est donc d'autant plus invraisemblable que les rares expériences de femmes de pouvoir ont donné lieu à plusieurs succès éminents :

« On ne peut pas déduire qu'aucune femme ne puisse devenir un Homère, un Aristote, un Michel-Ange ou un Beethoven, du seul fait qu'aucune femme n'a encore produit d'œuvre comparable aux leurs dans leurs champs d'excellence respectifs. Ce vide laisse certes la question en suspens, et ouverte à la discussion psychologique. Mais il est plus que certain qu'une femme peut être une Reine Élisabeth, ou une Déborah, ou une Jeanne d'Arc, puisqu'il ne s'agit plus là de suppositions, mais de faits. Il est donc assez curieux que les seules choses que la loi leur interdise soient les choses qu'elles se sont déjà montrées en mesure de réussir. Aucune loi n'eût empêché une femme d'écrire les pièces de Shakespeare, où de composer les opéras de Mozart, mais la Reine Élisabeth ou la Reine

912 CW:21, p.301.

913 CW:29, p.386.

914 Nous y revenons de manière à la fois plus générale et plus précise en III.3.2.

915 CW:21, p.301.

Victoria, n'eussent-elle hérité le trône, ne se seraient pas vu confier la plus infime des charges politiques, alors qu'elle n'ont pourtant rien à envier aux plus grands. »⁹¹⁶

L'explication en est, à nouveau, non une question de nature (qui pourrait renvoyer au statut d'« exception » qu'aurait le caractère aristocratique, par exemple), mais une question d'éducation : les princesses, note l'auteur, sont éduquées dans la même préoccupation de la politique et des affaires que leur frères, alors que les femmes du peuple sont d'emblée séparées par éducation de la sphère publique au profit de la sphère privée⁹¹⁷.

Le plaidoyer libéral de Mill en faveur de l'ouverture de toutes les professions aux femmes est donc général et systématique, mais vise en même temps à rassurer de manière rhétorique ses interlocuteurs conservateurs : ce qui est demandé par les progressistes comme un changement, et donc craint en tant que réforme (une éducation égalitaire), a déjà été, et est déjà, pratiqué auprès de certaines catégories de la population. Quant aux autres, quand même les conservateurs auraient raison et les femmes seraient réellement inaptes ou au contraire prédisposées à certaines tâches, l'ordre social ne serait pas bouleversé : les femmes iront spontanément s'occuper du foyer⁹¹⁸.

II.2.3.5 Une révolution ? L'égalité dans le sens de l'Histoire

Sur ce dernier point, il est finalement à noter que Mill défend certes la possibilité qu'une femme choisisse sa profession, travaille et affirme son indépendance matérielle, mais qu'il envisage néanmoins que l'activité de mère au foyer prendra le pas sur tout autre choix dans le cas d'une femme mariée avec enfants. Le passage où Mill apparente la maternité et

916 *Id.*, p.302 :

« It cannot be inferred to be impossible that a woman should be a Homer, or an Aristotle, or a Michael Angelo, or a Beethoven, because no woman has yet actually produced works comparable to theirs in any of those lines of excellence. This negative fact at most leaves the question uncertain, and open to psychological discussion. But it is quite certain that a woman can be a Queen Elizabeth, or a Deborah, or a Joan of Arc, since this is not inference, but fact. Now it is a curious consideration, that the only things which the existing law excludes women from doing, are the things which they have proved that they are able to do. There is no law to prevent a woman from having written all the plays of Shakspeare, or composed all the operas of Mozart. But Queen Elizabeth or Queen Victoria, had they not inherited the throne, could not have been intrusted with the smallest of the political duties, of which the former showed herself equal to the greatest. »

917 *Id.*, p.304.

918 Même argument rhétorique en ce qui concerne l'extension du droit de vote : seule l'absence de barrières à l'entrée peut renseigner quant à l'exactitude des préjugés qui portent sur l'inaptitude ou le désintérêt des femmes pour la chose politique, mais si ces préjugés se révèlent fondés, une telle réforme n'entraînera aucun changement (CW:29, p.406).

l'intendance d'une maison à un véritable métier mérite d'être cité longuement et dans les respect de ses nuances :

« Si, en plus de la souffrance physique de porter et de mettre au monde des enfants et de la responsabilité complète de leur éducation dans les premières années, l'épouse s'emploie à une allocation attentive et efficace des revenus de l'époux pour le confort général de la famille, non seulement elle aura fait sa part, mais ce sera habituellement la part la plus grande de l'effort mental et physique requis par leur existence commune. Si elle entreprend quoi que ce soit de plus, cela ne la soulagera pas de ce qui précède, mais l'empêchera simplement de le faire correctement. Le soin qu'elle sera empêchée de prendre de ses enfants et de la maisonnée, personne d'autre ne le prendra ; [...]

De ce fait, dans un état social juste, il n'est pas à désirer que l'épouse contribue communément aux revenus de la famille par son travail, au contraire. [Certes,] dans un état social injuste, un emploi peut lui être utile, en lui donnant plus de valeur aux yeux de l'homme qui est son maître selon la loi ; mais, d'un autre côté, cela autorise ce dernier à abuser d'autant plus de son pouvoir, en la forçant à travailler, et en abandonnant la subsistance de la famille à ses seuls efforts, tandis qu'il passe le plus clair de son temps à boire ou à ne rien faire. Le pouvoir de gagner de l'argent est essentiel à la dignité de la femme, si elle n'a pas de propriété indépendante. [...]

Comme un homme lorsqu'il choisit une profession, on peut généralement considérer qu'une femme, en choisissant de se marier, fait le choix de consacrer prioritairement ses efforts à l'intendance d'un foyer et au soin d'une famille, pendant autant d'années de sa vie que le requièrent ces deux tâches ; et qu'ainsi elle renonce, non certes à tous les autres intérêts et activités, mais à tous ceux qui n'y sont pas compatibles. L'exercice effectif, d'une manière systématique ou habituelle, d'emplois extérieurs ou tels qu'ils ne peuvent être exercés à la maison, serait donc en principe interdit dans les faits à la plupart des femmes mariées. Mais la plus grande latitude devrait demeurer quant à l'adaptation de ces règles générales aux capacités individuelles, et il ne devrait y avoir rien qui empêche des facultés exceptionnellement adaptées à la poursuite conjointe de quelque autre activité de suivre leur vocation nonobstant le mariage [...]. Toutes ces

choses, si l'opinion était droite sur ces sujets, pourraient être laissées à la régulation de l'opinion en toute sécurité, sans aucune interférence de la loi. »⁹¹⁹

Ce plaidoyer pour le rôle de la femme au foyer comme intendante de la maisonnée et éducatrice des enfants peut paraître aujourd'hui rétrograde : il va à l'encontre des revendications féministes de la fin du XXe siècle tendant à vouloir faire de la femme « un homme comme les autres » en l'émancipant de la contrainte de la maternité exclusive ou non-désirée puis de l'éducation de ses propres enfants par l'encouragement d'une délégation ou d'une externalisation de toutes les tâches domestiques et familiales à des instances professionnelles : nourrices, crèches et garderies, puéricultrices, école, professeurs particuliers, aides ménagères, lessive, pressing et repassage externalisés, etc.

Cependant, il faut noter les nuances du discours de Mill qui, s'il vise aussi à rassurer des interlocuteurs majoritairement conservateurs sur l'absence de révolution de fait que constituerait un simple changement juridique du régime matrimonial, n'anticipe pas moins les revendications différentialistes de nouveaux féministes, au XXIe siècle, qui s'attachent à revaloriser la maternité et le rôle de la mère ; on pourra ainsi comparer la reconnaissance du caractère total de l'activité de la maîtresse de maison chez Mill au tableau que dressent certains féministes actuels pour se faire les avocats d'une reconnaissance du statut de « mère au foyer » comme métier, emploi à temps plein – méritant donc potentiellement une rémunération au titre de métier proprement dit, et des plus utiles à la société. On pourra aussi voir chez Jouvenel un plaidoyer similaire pour la reconnaissance des services non marchands,

919 CW:21, pp.297-298 (nous soulignons) :

« If, in addition to the physical suffering of bearing children, and the whole responsibility of their care and education in early years, the wife undertakes the careful and economical application of the husband's earnings to the general comfort of the family; she takes not only her fair share, but usually the larger share, of the bodily and mental exertion required by their joint existence. If she undertakes any additional portion, it seldom relieves her from this, but only prevents her from performing it properly. The care which she is herself disabled from taking of the children and the household, nobody else takes; [...]. In an otherwise just state of things, it is not, therefore, I think, a desirable custom, that the wife should contribute by her labour to the income of the family. In an unjust state of things, her doing so may be useful to her, by making her of more value in the eyes of the man who is legally her master; but, on the other hand, it enables him still farther to abuse his power, by forcing her to work, and leaving the support of the family to her exertions, while he spends most of his time in drinking and idleness. The power of earning is essential to the dignity of a woman, if she has not independent property. [...] Like a man when he chooses a profession, so, when a woman marries, it may in general be understood that she makes choice of the management of a household, and the bringing up of a family, as the first call upon her exertions, during as many years of her life as may be required for the purpose; and that she renounces, not all other objects and occupations, but all which are not consistent with the requirements of this. The actual exercise, in a habitual or systematic manner, of outdoor occupations, or such as cannot be carried on at home, would by this principle be practically interdicted to the greater number of married women. But the utmost latitude ought to exist for the adaptation of general rules to individual suitabilities; and there ought to be nothing to prevent faculties exceptionally adapted to any other pursuit, from obeying their vocation notwithstanding marriage [...]. These things, if once opinion were rightly directed on the subject, might with perfect safety be left to be regulated by opinion, without any interference of law. »

dont font partie les activités de la maîtresse de maison qui entretient son environnement et de la mère qui élève ses enfants⁹²⁰.

Le propos de Mill n'est donc pas d'enfermer la femme au foyer ni pour son bien, ni au nom d'une utilité sociale qui devrait avoir pour elle force de contrainte, relayée par l'opinion : il remarque simplement que les activités d'une mère sont nombreuses et irremplaçables, et qu'à ce titre le rôle de mère et plus largement de « maîtresse de maison » semble peu compatible avec l'exercice d'une autre profession. Le philosophe n'en est pas pour autant rétrograde puisqu'il milite ici et par ailleurs sans équivoque pour le retrait de toutes les barrières légales à l'entrée des professions pour les femmes, et encourage leur poursuite tant qu'elles n'ont pas le désir de fonder un foyer ou si elles désirent avoir une autre priorité existentielle⁹²¹. Il l'est d'autant moins qu'à ses yeux, cette abolition d'un bastion de domination va dans le sens prévisible du Progrès.

En effet, pour Mill libéral comme pour Mill progressiste, que sa posture soit celle du philosophe réformateur ou du moraliste, le sens de l'Histoire est celui du progrès de l'égalité, conçue prioritairement comme égale liberté, en vue du Progrès humain en général. Par cette affirmation, Mill reprend et prolonge en orientation normative le constat toquevillien de

920 Voir le relais assez récent du militantisme pour la reconnaissance du « métier » de la mère au foyer, depuis la fin des années 1990, dans les milieux religieux catholiques plutôt conservateurs mais aussi dans certains milieux progressistes ou « altermondialistes », parfois au même titre que la revendication d'un revenu universel (« de citoyenneté » ou non). Des simulations du salaire que devrait alors gagner une mère au foyer sont proposées en fonction des tâches effectuées et d'un salaire horaire standard prédéfini ou en fonction de l'argent économisé si les mêmes tâches devaient être effectuées par des professionnel(le)s. Toutes les estimations, quoique peu d'entre elles semblent émaner de recherches économiques vraiment sérieuses, évaluent le travail domestique moyen actuellement effectué par les femmes entre 90 et 100 heures par semaine (donc, pour la majorité, en plus de leur emploi) et calculent sur cette base des équivalents de revenus mensuels très élevés (entre 7 000 et 9 000 euros actuels).

Il faut néanmoins noter qu'aujourd'hui, à l'extrême opposé de la mentalité du XIXe siècle, l'ambition « éclairée » – c'est-à-dire non contrainte, chez des femmes par ailleurs diplômées et en mesure d'avoir une autre profession – d'être « mère au foyer » et de se consacrer à l'éducation de ses enfants et à l'entretien de son environnement de vie apparaît habituellement comme un signe d'une aliénation anachronique devant être « soignée ». On peut parler, paradoxalement, d'un nouveau tabou (lié en grande partie à la dérive de certains mouvements féministes indifférentialistes ou de la « théorie du genre ») autour du désir assumé de dévotion à la maternité et à l'éducation des enfants quand il s'agit de ses propres enfants.

Comme le notent *JANY-CATRICE ET MÉDA (2011)*,

« Le débat n'est aujourd'hui pas clos entre les courants qui reconnaissent la « valeur » pour la société des activités non rémunérées et souhaitent un meilleur partage de l'ensemble des activités (rémunérées et non rémunérées) entre les sexes [Fraser, 1994] – qui pourrait éventuellement passer par une valorisation monétaire du travail domestique [Folbre et Wagman, 1993] – et ceux qui considèrent que la priorité consiste à organiser l'égal accès des hommes et des femmes au travail rémunéré [Beneria, 1999 ; Maruani, 2003]. »

921 On note que la défense de la possibilité de ce choix va de pair avec la défense du choix de la vie maritale et de la maîtrise de la procréation : voir l'engagement « malthusien » de Mill pour la contraception, mais aussi plus largement la délibération face à la natalité (car il ne s'agit pas seulement de « contraception » au sens technique du terme), en III.1.4.

l'égalisation des conditions et exprime sa foi dans un avenir plus égalitaire et donc propice à la mobilisation de toutes les forces de la société :

« Nous avons connu la morale de la soumission, et la morale de la chevalerie et de la générosité. Le temps est maintenant venu d'une morale de la justice. »⁹²²

Comme Tocqueville dans *l'Ancien Régime et la Révolution* et dans *De la démocratie en Amérique*, Mill oppose un système moderne, démocratique et égalitaire à un système ancien, hiérarchique et attaché au « statut ». Ce faisant, même si Tocqueville est bien plus « sociologue » que Mill, ce dernier reprend les principales grilles d'analyse de la tradition sociologique, notamment en tant que radical⁹²³. Ce sens de l'Histoire, qui est celui de l'effacement progressif de toutes les inégalités statutaires et de tous les privilèges, est revendiqué comme allant dans le sens de la justice même⁹²⁴, s'illustrant chaque jour davantage par l'égalisation des conditions et l'attachement croissant au lien entre réussite et mérite individuel. À cet égard, la condition féminine demeure la seule exception, avec la royauté héréditaire :

« Ainsi, les handicaps légaux dont les femmes sont victimes du seul fait de leur naissance sont les seuls exemples de cette espèce dans la législation moderne. [...] La subordination sociale des femmes apparaît donc comme un fait isolé dans les institutions modernes. »⁹²⁵

922 CW:21, p.294 :

« We have had the morality of submission, and the morality of chivalry and generosity; the time is now come for the morality of justice. »

923 Voir notamment ce que dit de la « tradition sociologique » Robert **NISBET (1984)**, cité en I.0.1.2.

924 On remarque que dans ses discours politiques, comme au Meeting of the London National Society for Women's Suffrage (Londres, 1869), Mill se montre délibérément optimiste quant au cours spontané de l'histoire et choisit de valoriser exclusivement les aspects positifs du processus d'égalisation démocratique et d'essor des droits de l'homme. Sa mention de « l'esprit du temps » dans ce contexte en 1869 est à comparer avec celle de son article de 1831 (voir I.1.2.2.). CW:29, p.376 :

« Pour faire voir combien l'esprit du temps est de notre côté, nous n'avons qu'à penser aux différents progrès sociaux qui sont sur le point d'être accomplis, et que l'époque a pleinement mûris Il n'y a pas un seul de ces progrès qui n'encourage l'émancipation des femmes, et pas un seul qui n'ait à gagner de cette même émancipation. »

(« To show how unequivocally and emphatically the spirit of the age is on our side, we need only think of the different social improvements which are in course of being attempted, or which the age has fully made up its mind to attempt. There is not one of those improvements which would not help the enfranchisement of women; and there is not one of them which the enfranchisement of women would not help. »)

925 CW:21, pp.274-275 :

« The disabilities, therefore, to which women are subject from the mere fact of their birth, are the solitary examples of the kind in modern legislation. [...] The social subordination of women thus stands out an isolated fact in modern social institutions ».

Le terme de « handicap » est important, car Mill le reprend aussi dans ses discours publics : il est en effet symptomatique de la façon dont l'inégalité est ici conçue. On ne pense plus, dans le monde moderne, en termes de différences de statut exprimant, par le cantonnement à certaines fonctions, une adéquation à une nature supposée ; au contraire, les individus se voient supposer un égal potentiel, et les différences de droit qui les distinguent sont désormais pensés comme des « entraves », des « exclusions » ou des « handicaps » artificiels qui relèvent de l'anachronisme⁹²⁶.

Lorsqu'il exhorte ses « troupes » de militants suffragistes, Mill s'affiche donc délibérément confiant dans les progrès de l'égalité portés par la configuration démocratique naissante tant d'un point de vue purement politique (« tous les hommes naissent libres et égaux en droits ») que d'un point de vue économique (avec la confiance dans le jeu d'une concurrence libre) ou moral (avec la croyance dans la vertu humanisante d'un rapport d'égalité et d'égale rationalité). Dans cette perspective, le combat pour l'émancipation des femmes apparaît comme le dernier déploiement de ce que Mill appelle ailleurs « civilisation » ou « Progrès ». Le fragment de discours reproduit ci-dessous exprime on ne peut plus explicitement l'interconnexion des différentes facettes de la société moderne en jeu dans le féminisme aux yeux de Mill, et donc la place nodale de ce dernier dans son « libéralisme transcendantal ». Déclin de la primauté légitime de la force physique, esprit de compassion, esprit démocratique, aspiration au libre marché, aspiration au bonheur dans l'épanouissement individuel, tels sont les facteurs historiques qui appellent et favorisent la nécessaire émancipation des femmes :

« L'autre allié qui joue en notre faveur, avec une force toujours croissante, est le progrès de notre époque, ce que nous pouvons appeler l'esprit moderne. Toutes les tendances qui sont à la pointe de notre temps, toutes celles qui lui sont caractéristiques et qui animent le développement moderne, sont de notre côté. Il y a, d'abord, l'ascendant croissant de la force morale sur la force physique, des influences sociales sur la force brute, et l'idée de droit sur la loi de la puissance. Il y a ensuite l'esprit philanthropique, celui qui cherche à élever le faible, l'humble, l'opprimé. Il y a l'esprit démocratique, la disposition à étendre les droits politiques et à ne pas considérer une classe suffisamment protégée tant qu'elle n'a pas voix au chapitre dans le choix des personnes qui font les lois et administrent la nation. Il y a l'esprit de commerce et de libre-échange, le désir de lever les restrictions et les barrières à l'activité, de laisser les gens libres de ce qu'ils font

926 Voir aussi CW:29, p.374 et pp.406-407, contre les « monopoles ».

de leurs propres vies, au lieu de les enchaîner par la loi ou par la coutume aux circonstances qui les précèdent. Enfin il y a la force de ce que suis obligé d'appeler, à l'encontre du passé, la conception nouvelle de l'épanouissement humain et du bonheur, qui ne les place pas dans une obéissance passive, mais dans un développement de soi actif. »⁹²⁷

II.2.4 Un féminisme « libéral transcendantal »

II.2.4.1 Féminisme libéral et féminisme radical

Ainsi, à première vue, le féminisme millien s'ancre de plain-pied dans une logique libérale, au point d'être devenu l'un des modèles classiques du « féminisme libéral »⁹²⁸ : il s'agit de prôner l'égalité des sexes en vue de la jouissance de droits égaux par tous les individus, et d'abolir un bastion anachronique de domination verticale en « désessentialisant » et en délégitimant toute hiérarchie « naturelle » entre les deux moitiés de l'humanité, à des fins de justice et d'efficacité consistant à exploiter les caractéristiques et talents propres de toutes les composantes de la société.

Cette interprétation peut être complétée : en effet, aux fins de l'égalité juridique des sexes, la théorie et le projet réformateur de Mill s'inscrivent aussi dans la perspective d'une lutte contre les injustices sociales par le biais de leur éradication à la source, dans les mœurs et dans les représentations, par la subversion de l'ordre établi de l'éducation et de l'opinion en agissant sur ces mêmes vecteurs. En ce sens, Mill a pu également être lu comme un « féministe radical », non seulement au sens politique qui était celui de cette étiquette au moment de la parution de son pamphlet (1869), conformément à son obéissance utilitariste,

927 CW:29, p.375 (nous soulignons) :

« The other auxiliary which is working for us, with ever increasing force, is the progress of the age; what we may call the modern spirit. All the tendencies which are the boast of the time—all those which are the characteristic features and animating principles of modern improvement, are on our side. There is, first, the growing ascendancy of moral force over physical — of social influences over brute strength — of the idea of right over the law of might. Then there is the philanthropic spirit ; that which seeks to raise the weak, the lowly, the oppressed. There is the democratic spirit ; the disposition to extend political rights, and to deem any class insufficiently protected unless it has a voice in choosing the persons by whom the laws are made and administered. There is the free trade spirit ; the desire to take off restrictions — to break down barriers — to leave people free to make their own circumstances, instead of chaining them down by law or custom to circumstances made for them. Then there is the force of what, to the shame of past history, I am obliged to call the new conception of human improvement and happiness—that they do not consist in being passively ministered to, but in active self-development. »

928 Cf. OKIN Susan Moller (1979), *Women in Western Political Thought*, 1992, Princeton, Princeton University Press, chap.9 : « John Stuart Mill, Liberal feminist ».

mais également au sens premier de la démarche, qui serait de « prendre les problèmes à la racine » et de ne pas se contenter d'une égalité juridique ou formelle.

Mill vise au contraire à la déconstruction des *structures mêmes de l'injustice* : c'est l'interprétation que défend par exemple Keith **BURGESS-JACKSON (1995)** dans un article intitulé « *John Stuart Mill, Radical Feminist* », où il opère une distinction entre les *féministes libéraux*, qui ne s'occupent selon lui que d'égalité formelle ou juridique, des *féministes radicaux*, qui veulent combattre les racines du sexisme et de l'inégalité aussi bien juridique que morale dans la société. Cet article est extrêmement intéressant dans la mesure où il justifie l'interprétation en termes de féminisme libéral, avant de la dépasser en faveur de l'hypothèse radicale, et propose ce faisant une synthèse très exacte de la spécificité du féminisme millien. Nous allons discuter cette interprétation pour montrer en quoi le dualisme entre libéralisme et radicalisme peut être dépassé par la lecture en termes de « libéralisme transcendantal ».

L'analyse proposée par Burgess-Jackson permet en effet de réaffirmer la cohérence d'une doctrine qui pose habituellement problème, écartelée entre plusieurs grilles interprétatives souvent duales voire contradictoires : libéralisme sur le plan philosophique et progressisme ou socialisme réformateur sur le plan juridique et politique ; ou au contraire radicalisme philosophique et libéralisme juridique et politique ; féminisme différentialiste (potentiellement conservateur ?) sur le plan philosophique, moral et psychologique et féminisme égalitariste (libéral ou radical ?) sur le plan juridique et politique, etc. Pour l'auteur, en tant qu'il identifie la source de l'inégalité des femmes dans la configuration artificielle et historique des rapports sociaux, et qu'il appelle à une émancipation passant par la refondation des principales institutions qui, même privées, ont une dimension politique (ainsi de la mise sur le même plan du despotisme familial et du despotisme politique), Mill est un féministe avant tout radical et non libéral.

Il soutient en ce sens que les éléments radicaux du féminisme millien, à savoir sa thématization du processus de « socialisation » sexiste qui *détermine* le caractère et les compétences des femmes indépendamment de toute question de « nature », sont décisifs et, dans la mesure où ils appellent une action positive d'éradication de ce qui est dénoncé comme un embrigadement et une (dé)formation du caractère, l'emportent sur le qualificatif de « libéral » qui renverrait davantage à une défense formelle et non substantielle de l'égalité des droits :

« Non seulement Mill ne souscrivait pas à la vision selon laquelle les hommes et les femmes ont une nature commune (il était officiellement agnostique sur la

question), mais encore il a remis profondément en question les institutions comme la famille, le système éducatif et l'Église. Mill voyait les êtres humains comme des organismes malléables qui pouvaient être et étaient corrompus par leur désir de pouvoir. [...] Cette recherche des causes racinaires des causes sous-jacentes à l'oppression féminine, de concert avec sa volonté de changer les choses, l'identifie à un féminisme radical. »⁹²⁹

II.2.4.2 La postérité millienne dans le féminisme radical

Étiqueter le féminisme de Mill dans son contexte et au titre de son rôle dans la pensée féministe moderne ne va pas de soi : nonobstant la justesse de l'analyse de Burgess-Jackson, notre thèse est qu'en choisissant finalement d'affirmer la pleine appartenance de John Stuart Mill au courant du féminisme radical contre celui du féminisme libéral, l'auteur, bien qu'il ait parfaitement retracé l'unité comme la subtilité de la position millienne, court le risque d'en faire le père spirituel d'une branche du féminisme qui, dans sa version actuelle (telle qu'on peut la schématiser sans nier son extrême diversité), aurait été désavouée par Mill et qui désavoue pour sa part la filiation du philosophe⁹³⁰. Par exemple, Mill ne nous semble en effet pas anticiper – contrairement à ce que suggère Burgess-Jackson mentionnant Marilyn Frye⁹³¹ – la dénonciation de la « vocation » féminine à la maternité ou à la sphère du « care » qui caractérise plusieurs féministes radicaux et égalitaristes contemporains, comme nous l'avons vu plus haut⁹³².

Certes, Burgess-Jackson remarque que les courants actuels sont brouillés : égalitarisme et différentialisme ne se superposent pas à libéralisme et radicalisme. Par ailleurs, tous ces qualificatifs sont toujours sujets à discussion et nuances. Il existe notamment des féministes radicales différentialistes qui, pour leur part, s'approprient la sphère du « care » apparentée au féminin pour l'ériger en qualité ou en indice d'une véritable « supériorité » féminine :

929 **BURGESS-JACKSON (1995)**, *op. cit.*, p.377 :

« Not only did Mill not subscribe to the view that men and women have a common nature (he was officially agnostic on the question); he very much questioned existing institutions such as the family, the educational system, and the church. [...] Mill viewed human beings as malleable organisms who could be and had been corrupted by the desire for power. [...] This search for the roots or underlying causes of women's oppression, together with a willingness to change what he finds there, identifies Mill as a radical feminist. »

930 Cf. ANNAS Julia (1977), « Mill and the Subjection of Women », *Philosophy* 52/200, pp.179-194

931 **BURGESS-JACKSON (1995)**, p.376.

932 Voir en particulier II.2.3.5.

« Le travail des psychologues du développement comme Carol Gilligan montre que dans le domaine du raisonnement moral et de la prise de décision, par exemple, les femmes s'expriment avec une « voix différente » de celle des hommes : mais cela n'implique aucunement que les femmes soient inférieures. Au contraire, le combat le plus récent des féministes radicales est d'exalter l'intérêt distinctif des femmes pour l'« attention aux autres » (care) dans les problèmes moraux et sociaux, ce qui suggérerait que non seulement les femmes sont différentes mais qu'elles sont même supérieures aux hommes, une affirmation anticipée et défendue par Mill plus d'un siècle auparavant. »⁹³³

Cependant, une fois encore, l'ambiguïté des « étiquettes », à la fois rétrospectives et actuelles, semble source de confusions : la postérité du féminisme millien dans les branches contemporaines du féminisme, quand bien même le philosophe aurait été « en avance sur son temps », est tout sauf claire, et il semble risqué d'affilier sa pensée à une terminologie désignant la phylogénie des mouvances actuelles, et qui plus est, comme indépendamment du reste du corpus millien. Il est tout aussi risqué d'affirmer que Mill ait pu être un précurseur des courants prônant une quelconque « supériorité » de la femme sur l'homme, même s'il a mis en évidence l'apport décisif de la féminité, mais surtout comme élément de la différence et de la complémentarité de sensibilités et modes de pensée propres aux deux sexes, pour la société⁹³⁴.

II.2.4.3 Radicalité, radicalisme et attachement aux conditions de possibilité

Selon nous, le féminisme de Mill se révèle un compromis équilibré entre féminisme égalitariste niant les différences de statut, de dignité ou de valeur entre les sexes, et féminisme différentialiste reconnaissant une différence de comportements et « tendances » entre les hommes et les femmes susceptible d'influer sur la répartition spontanée ou réfléchie des rôles sociaux (même lorsque la question de l'essence est disqualifiée et que celle d'une différence de « nature » est reportée à un état ultérieur du développement scientifique). Il témoigne d'une préoccupation humaniste progressiste à mi-chemin entre le libéralisme, le radicalisme et le socialisme, un certain interventionnisme et une certaine « déconstruction » éducative des

933 *Id.*, p.380 :

« The work of developmental psychologists such as Carol Gilligan shows that in the realm of moral reasoning and decision-making, for example, women speak with a "different voice" than do men ; but it is not assumed on that account that women are inferior. Indeed, the recent thrust of work by radical feminists has been to exalt women's distinctive "care" perspective on moral and social issues. It may be that women are not only different than but superior to men, a claim anticipated and defended by Mill more than a century ago. »

934 À l'instar d'Auguste Comte, par exemple, quoique d'une manière différente et bien plus juridiquement égalitaire et émancipatrice, comme nous allons le réaffirmer.

préjugés et attitudes conditionnées étant nécessaires à l'avènement d'un ordre juridique et moral authentiquement égalitaire, mais ne devant être égalitaire qu'en termes d'égalité des chances, c'est-à-dire d'égal potentiel d'*autonomie*.

En effet, c'est bien là encore la liberté et l'autonomie qui sont recherchées, à des fins d'égalité « à l'entrée », de sorte que l'égalité des droits *là où les droits peuvent être identiques*⁹³⁵ – ce qui reste encore à acquérir à l'ère victorienne – serve réellement le progrès social comme mobilisation de tous les potentiels de création, au lieu de masquer d'autres inégalités nichées dans les mœurs et les représentations. La remise à niveau ou le « rééquilibrage » des compétences, talents et caractères (sinon des « tempéraments, comme nous l'avons vu) par le combat des sources historiques et institutionnalisées de l'oppression sont donc conçues chez Mill comme un simple préalable à cette *égale liberté*, sans qu'interviennent des considérations plus ontologiques sur la nature des sexes ou une assertion catégorique sur leurs « vocations » respectives.

En un mot, le féminisme millien nous semble illustrer pleinement la démarche générale de l'auteur, qui est le libéralisme transcendantal : le radicalisme dont traite Burgess-Jackson, en ce sens, est mis au service du libéralisme, qui reste l'idéal régulateur de la pensée millienne, avec l'exigence qui le caractérise en termes de prérequis et de contenu substantiel. C'est ainsi que l'on peut comprendre que ses revendications principales, même si elles se fondent sur des arguments anti-naturalistes et *radicaux* quant aux caractéristiques respectives attribuées aux deux sexes, sont la libération *juridique* des femmes vis-à-vis de l'organisation de leur vie privée (*via* l'accession à une majorité juridique et la réforme du contrat de mariage, par exemple), la formation *égalitaire* par le système éducatif et la participation à la *chose commune* et à la *vie publique* à égalité avec les hommes (droits civiques, mais aussi droit d'exercer librement un métier).

Il s'agit donc de la revendication d'une *égalité en acte*, d'une *égale liberté*, et non – et c'est notable, et on doit y insister – d'une égalité « anti-essentialiste » qui serait l'effacement de la différence biologique ou comportementale entre les sexes. Notons que Mill revendique par exemple le droit de suffrage pour les femmes mais en aucun cas la participation des hommes aux tâches domestiques, ou une émancipation des femmes vis-à-vis de la maternité, et il semblerait déplacé de voir en lui un précurseur de ces revendications qui aurait été bridé par son contexte historique ou se serait censuré à des fins de stratégie politique.

935 Et là *seulement*, comme dans le cas des droits civiques – au contraire d'une appréhension différenciée au titre d'une reconnaissance. Ainsi, Mill milite pour l'ouverture des professions politiques (comme de toutes les autres professions) aux femmes, et à une éducation généraliste égale à celle des hommes qui puisse leur donner les moyens de faire valoir leur compétence dans ces domaines comme dans les autres ; mais il aurait certainement vertement désapprouvé tout impératif de « parité ».

Ce n'est en effet pas la *transformation radicale des êtres* et de leurs déterminations diverses que vise Mill, mais la transformation des rapports des individus entre eux au titre de l'homologie qu'il tisse dans toute son œuvre entre sphère publique et sphère privée, la sphère privée revêtant certes une dimension politique (conformément à une optique radicale), mais la sphère publique devant rester le modèle supérieur des relations sociales et ne devant pas être rabaissées à des querelles et dissensions impliquant l'intériorité des êtres au nom, ou en imitation, de la sphère privée (cet attachement à la notion d'« individu » relativement abstrait relevant d'une optique davantage libérale).

Son objectif est, à travers son féminisme comme à travers ses autres revendications, de garantir les conditions de la venue au monde d'individus autonomes et divers, juridiquement aussi libres que possibles et capables de cultiver et de déployer dans l'espace commun leurs facultés les plus proprement humaines à travers une discussion respectueuse et aux fins d'une même course à l'amélioration, de soi et du monde.

II.3 UN « LIBÉRAL TRANSCENDANTAL » HÉRITIER DE JOHN STUART MILL : BERTRAND DE JOUVENEL

Dans sa préface au recueil *Arcadie*, Dominique Bourg décrit ainsi la pensée de Bertrand de Jouvenel (1903-1987), économiste, journaliste, juriste, théoricien politique et écrivain français :

« L'auteur de Du pouvoir était un penseur radical, en ce sens qu'il savait identifier la racine des problèmes, mais non révolutionnaire ; c'était un libéral, selon l'acception économique et politique du terme, qui ne cessait de dénoncer les limites du marché et des préférences dont il permet l'expression. Autrement dit, il pensait que nous devions assigner politiquement et démocratiquement des fins à la puissance de nos moyens techniques ; que nous devions cesser notre course mortelle à la puissance pour la puissance et mettre au service d'une vie plus agréable, soucieuse des conditions de sa perpétuation, la puissance des moyens que nous avons conquis. »⁹³⁶

À plusieurs titres, la démarche de cet auteur qui est décrit comme un « observateur vigilant »⁹³⁷ semble s'apparenter à la démarche que nous avons identifiée chez John Stuart Mill comme « libéralisme transcendantal » : un libéralisme qui, s'il accepte les termes de l'individualisme anthropologique et approuve globalement les règles de l'indépendance juridique des individus dans une société à l'économie de marché, s'affiche prioritairement soucieux de la préservation (ou de la construction) des conditions de possibilité ou préconditions, matérielles comme psychologiques, de la liberté conçue comme autonomie et comme épanouissement de soi en vue du bien-être ou du bonheur.

Cette clé d'interprétation, étayée par les similitudes décelables dans les thèses professées par les deux auteurs comme par leur démarche polygraphique à un siècle de distance, nous semble rendre compte de la difficulté habituellement rencontrée par les commentateurs face à « l'inclassabilité » de Jouvenel (similaire à celle de Mill) au-delà de son rattachement au courant libéral, qu'il soit économique (comme l'atteste sa participation à la Société du Mont-

936 JOUVENEL (1969), p.II.

937 *Id.*, p.III. « Observateur vigilant », mais également controversé et souvent désaffecté par la postérité du fait de l'ambiguïté de son parcours personnel et idéologique, qui l'amena temporairement à s'enthousiasmer pour le fascisme (et l'on doit à Zeev Sternhell la condamnation la plus catégorique de cette indulgence). La pensée ultérieure de Jouvenel ne doit pourtant pas être discréditée par cette erreur de jugement qui ne fut pas formellement un « engagement » et dans laquelle l'auteur ne s'est pas enfermé.

Pèlerin) ou politique (comme l'atteste par exemple sa présence en clôture de l'anthologie consacrée aux *Libéraux* par Pierre **MANENT (2001)**, qui voit en lui le représentant d'un certain « libéralisme triste ».)

En effet, c'est bien au nom de la défense d'une liberté authentique et d'une véritable autonomie des individus, à la fois matérielle et psychologique voire spirituelle, que Jouvenel en est notamment venu à s'illustrer comme l'un des principaux pionniers de l'écologie politique dans les années 1960, notamment *via* la critique de l'expansion des schèmes d'analyse et de l'idéologie économiques à l'ensemble des domaines de l'existence humaine dans les sociétés industrialisées. Même si Jouvenel ne promeut pas l'état économique stationnaire que promouvait John Stuart Mill⁹³⁸, cet état lui semblant irréaliste dans un avenir proche, les lignes qui suivent mettront en évidence plusieurs points de rapprochement de sa pensée avec l'initiative millienne au fil de son recueil d'articles *Arcadie. Essais sur le mieux-vivre*.

Dans cet ouvrage aux nombreuses facettes, Jouvenel esquisse globalement une description de notre société industrialisée contemporaine sous les traits d'une dystopie qu'il surnomme la « Cité productiviste »⁹³⁹ : nous verrons que dans celle-ci, ce sont tous les aspects de la vie des individus qui sont subordonnés à l'impératif d'efficacité, de productivité et de croissance, ce qui n'est pas efficacement productif étant passé sous silence ou subverti par le processus économique jusqu'à la dégradation des principaux facteurs de bien-être humain. Conséquence patente : le travail perd alors toute vertu humanisante et devient « pur travail », antithèse du loisir, qui astreint les hommes à la mobilité, à l'arrachement perpétuel et, de ce fait, à une inversion progressive des valeurs morales d'enracinement et de fidélité en docilité et en opportunisme. Dans ce contexte, au-delà des contraintes matérielles aux impératifs économiques, l'homme ne peut qu'être poussé à un individualisme exacerbé et perd peu à peu l'exigence comme les moyens spirituels de la véritable liberté. Il tend à se fondre dans une masse caractérisée à la fois par la médiocrité et par « l'encombrement » de sa consommation. Au rebours de ce tableau dysphorique de la Cité productiviste, Jouvenel en appelle finalement à une nouvelle forme d'utopie qui, en prônant la resubordination des activités économiques à la recherche supérieure de « l'aménité », rappelle l'éthique du bonheur et la conception du Progrès portées par l'utilitarisme millien et particulièrement développés dans ses écrits proto-écologiques⁹⁴⁰.

938 Comme on le verra en détail dans la Partie suivante : voir III.1.

939 II.3.1.

940 II.3.2.

II.3.1 La dystopie de la « Cité productiviste »

Le travail de Jouvenel, dans les années 1960, c'est-à-dire au cœur des Trente Glorieuses vantées tant sur le moment qu'*a posteriori* comme l'apogée du « développement » occidental sous la forme de la « croissance », consiste à dénoncer les vices de cette croissance en endossant un regard au confluent de la théorie économique, de la sociologie et de la morale pour aborder ce qui est érigé en « normalité » mais constitue un bouleversement social et une redistribution des cartes politiques et sociales sans précédent. Cette position délibérément non systématique et polygraphique, à des fins de mise en relation des différentes parties du « grand tableau » des mécanismes institutionnels, économiques et des mentalités et des mœurs, n'est pas sans rappeler, à un siècle de distance, l'inquiétude critique de John Stuart Mill dans un siècle de « transition ».

II.3.1.1 Limites de l'analyse économique, prégnance de l'idéologie économique et totalitarisme de l'efficacité

Tout d'abord, Jouvenel dresse le tableau d'une société où le secteur économique, désormais entendu de manière restrictive comme le secteur des seules production et de consommation de richesses (lui-même trop souvent résumé au seul calcul du Produit Intérieur Brut (PIB), inventé au lendemain de la Seconde guerre mondiale pour agréger de manière schématique la richesse quantitative d'un État⁹⁴¹), a pris le pas sur tout autre indicateur de progrès, et même sur toute autre *définition* du progrès.

La critique de l'économie opérée par l'auteur est donc double. D'une part, il critique l'*analyse* économique au titre de ses prétentions à épuiser la compréhension du réel et à fournir à elle seule les outils de son organisation ; en effet, l'analyse économique s'avère fournir du réel une vision partielle, biaisée, et même partielle. D'autre part, il critique l'*idéologie* économique qui semble être devenue l'idéologie dominante (entendue comme corpus de schèmes de représentations de l'être et du devoir-être appelant des mises en cohérence concrètes sur le plan de l'action) des sociétés industrialisées⁹⁴² :

« [...] [les économistes] offrent un panorama s'étendant à la société entière, quoique vue sous un angle particulier; panorama animé qui fait ressortir

941 La genèse de l'indicateur et quelques indices de ses faiblesses sont recensées dans l'article précédemment cité (dans le Chapitre précédent sur le féminisme), par [JANY-CATRICE ET MÉDA \(2011\)](#).

942 Les deux dimensions, et donc les deux critiques, s'interpénètrent, comme l'a montré A. [POTTIER \(2014\)](#) avec son concept d'Économie : voir en particulier les parties II et VII de sa thèse (*op.cit.*).

l'interdépendance des phénomènes, qui a valeur descriptive, valeur explicative, valeur prédictive et, implicitement, valeur normative.

Leur est le concept de « croissance » et il est significatif que, dans le langage courant, il ait perdu l'adjectif « économique » qui le définit, le limite.

Pratiquement ce terme de croissance a pris le relais du vocable antérieur de progrès. Le concept est ainsi propre à la mesure, au prix d'un considérable resserrement de son contenu. »⁹⁴³

La « science de la société » tant espérée au XIX^e siècle ne s'est donc pas imposée sous les traits, adaptables aux spécificités humaines et mêlés de psychologie, de la « Sociologie », mais sous ceux, bien plus impersonnels et rigides, de l'Économie. On trouve là une critique de l'appréhension économique du monde qui rappelle les doutes émis par le jeune Mill à la découverte de la pensée saint-simonienne quant au bien-fondé de « la vieille économie politique » et narrés dans son autobiographie⁹⁴⁴.

Premièrement, notamment dans le chapitre concernant « L'économie politique de la gratuité », quoique économiste lui-même, Jouvenel se fait le critique de la circonscription du calcul économique aux seules données mesurables en termes monétaires (*a fortiori* depuis la mise en place de la comptabilité nationale, le PIB). Ce faisant, argue-t-il, l'économie pourvoit une vision faussée de la réalité sociale car elle exclut plusieurs composantes majeures de l'activité économique des sociétés, et *a fortiori* du bien-être humain, que sont, d'une part, les « biens gratuits », et d'autre part, les « biens négatifs », autrement dit les *maux* générés par les activités économiquement valorisées. Cette critique des indicateurs de richesse et de développement est depuis devenue classique, dans les champs économique (avec par exemple les travaux de Joseph Stiglitz⁹⁴⁵ et ses émules, l'indice de bien-être durable (Ibed), l'indice de progrès véritable (IPV), etc.) comme philosophique et critique et tend à être de plus en plus intégrée par l'économie *mainstream* (notamment à travers la notion d'« externalités » négatives qu'il s'agirait de réduire ou d'« internaliser »). Il convient toutefois de noter le caractère précurseur des réflexions de Jouvenel, proposant une première critique interne des outils de mesure et des prétentions normatives de l'économie. Là où Mill avait encore confiance dans la discipline économique elle-même pour combler ses propres lacunes, même

943 JOUVENEL (1969), *op.cit.*, p. 391.

944 Voir MILL (1874/o), *op.cit.*, p.175, passage déjà cité en introduction de la première Partie : voir I.0.1.1.

945 Voir en particulier le rapport de la Commission Stiglitz (2008), sur l'URL : http://www.insee.fr/fr/publications-et-services/default.asp?page=dossiers_web/stiglitz/documents-commission.htm

s'il déplorait l'unilatéralité des économistes politiques quant à l'enjeu de la croissance⁹⁴⁶, l'auteur du XXe siècle pense que la discipline est elle-même porteuse de biais et de préjugés et doit être refondée.

D'une part, donc, le calcul économique exclut de fait tous les « biens gratuits » et les « services gratuits », c'est-à-dire les ressources communes de l'environnement et les « charmes de la vie »⁹⁴⁷ ne donnant pas lieu à une transaction monétaire : par exemple, l'éducation dispensée par des parents à leurs enfants, le travail de la ménagère, une promenade dans un lieu agréable ou la conversation plaisante et édifiante d'un ami. Cet « oubli » d'ampleur est entériné par la comptabilité nationale qui se met en place à partir des années 1940 et fait l'objet d'ajustements mais aussi d'une confiance et d'une visibilité croissantes à l'époque de Jouvenel : alors que le travail d'une femme de ménage est comptée dans le RNB ou le PIB, le même travail effectué par la maîtresse de maison ne l'est pas. Autre image : dans l'Athènes antique, les cours rémunérés du premier sophiste athénien seraient tenus pour une contribution à la richesse de la cité, tandis que les dialogues librement dispensés par Socrate ne le seraient pas. L'outil principal de mesure de la prospérité économique d'une nation, et de manière plus large le champ d'investigation de l'analyse économique, tend donc à restreindre le spectre des ressources prises en compte à celles qui relèvent de la propriété privée, et celui des activités sociales significatives à la seule polarité production/consommation dans le cadre du marché. Tout ce qui fait le véritable progrès d'une société, conformément à la vision libérale millienne – à savoir la culture, l'éducation et la qualité des plaisirs, notamment immatériels – est ainsi passé sous silence.

Par ailleurs, en ce qui concerne les « biens gratuits » entendus cette fois en un sens précisément écologique, Jouvenel montre également que l'économie a traditionnellement négligé ceux qui étaient tenus pour inépuisables car abondants, tels l'air ou l'eau. En faisant de la rareté le critère du prix et de la monétisation des biens, l'économie échoue à prendre en compte les ressources communes tant qu'elles sont abondantes, et ne s'y intéresse que lorsqu'une pénurie est déjà installée, condamnant toute politique de *prévention* : ainsi, le bois a longtemps été tenu pour gratuit, jusqu'à ce que sa surconsommation n'en fasse une denrée digne de se voir attribuer un prix, désormais croissant. La vision véhiculée par l'économie est donc non seulement biaisée, ou fautive, mais encore dangereuse car elle minimise la *valeur* de ce qui n'a pas ou pas encore de *prix*, tant au niveau social qu'au niveau écologique, et ne fournit donc pas les moyens de penser sa préservation :

946 Comme en témoigne sa remarque du chapitre « sur l'état stationnaire », où il dénonce le consensus de ses confrères au sujet de « l'état progressif ». Voir Annexe 1.

947 Jouvenel utilise de nombreuses expressions, comme « charmes de la vie », « ce qui fait l'agrément de la vie » ou « les aménités de la vie » qui rappellent fortement les « *graces of life* » sous la plume de John Stuart Mill. Pour un examen plus approfondi de la teneur de celles-ci chez Mill, voir III.2.2.

« Les hommes, qu'ils agissent individuellement ou comme membres d'une entreprise, utilisent des services parcimonieusement dans la mesure où ils sont coûteux, et les gaspillent lorsqu'ils sont gratuits. »⁹⁴⁸

D'autre part, l'économie ne tient pas compte – ou pas suffisamment – des oxymoriques « biens négatifs » qu'elle génère : *lato sensu*, les nuisances, et *stricto sensu*, ce qu'on appellerait aujourd'hui les « externalités négatives » (mais qui n'était pas encore identifiées comme telles et « internalisées » par l'économie à l'époque où écrit l'auteur). Ces externalités affectent l'environnement, à l'échelle locale comme à l'échelle globale. Selon lui,

« nous devrions reconnaître que la production a deux formes, l'une de valeur positive, l'autre de valeur négative »⁹⁴⁹ :

production de biens d'un côté, production de maux voire de fléaux de l'autre, qu'il s'agisse de fléaux identifiables à court terme (comme le rejet de pollutions, forme la plus manifeste d'externalité négative et à laquelle il est le plus facile d'assigner un coût), ou se révélant à long terme (telle l'accumulation de CO₂ dans l'atmosphère et l'effet de serre, qu'il est difficile de contrer par des moyens économiques une fois les conséquences présentes⁹⁵⁰). Jovenel met ici un nom sur ce que les économistes du XIXe siècle constataient sans l'avoir vraiment théorisé (ainsi du *smog* accompagnant la révolution industrielle anglaise) et entrevoit que cela deviendra le principal défi économique de sa fin de siècle. Il prévoit que le marché des acteurs économiques privés ne développera pas lui-même les moyens de réduire ces maux et que la tâche incombera à un acteur public, non avec les outils du marché libre, mais avec ceux de la régulation et de la réglementation étatiques, polarisant donc l'activité sociale entre un marché privé voué à rechercher le profit et un pouvoir public chargé des nuisances induites, et devant pour ce faire s'opposer à la liberté *totale* du marché :

« En toute hypothèse, les services publics futurs auront de plus en plus pour but l'élimination des inconvénients produites par l'économie moderne »⁹⁵¹

948 *Op. cit.*, p.16. En outre, *id.*, p.18.

« Nous sommes plus facilement attentifs à la dégradation des moyens de gagner de l'argent qu'à la dégradation des charmes et plaisirs offerts par la Nature. »

949 *Id.*, p.17.

950 On remarquera toutefois que l'intuition du méfait de l'utilisation massive du charbon et la dynamique de « l'effet de serre » s'est exprimée très précocement, par exemple dans les travaux du chimiste suédois Svante Auguste Arrhenius qui publie en 1907 la version originale de *L'Évolution des mondes* (1910). Antonin **POTTIER (2014)** retrace l'évolution de la prise en compte de la possibilité, puis de l'effectivité d'un réchauffement climatique lié à la combustion d'énergies fossiles dans son chapitre « Le réchauffement climatique saisi par la théorie économique ».

951 *Op. cit.*, p.18.

On retrouve là la conscience millienne de la nécessité d'un État organisateur sommé d'orienter avec normativité les mécanismes sociaux et économiques, cette tâche ne pouvant être abandonnée à un marché dont la vocation est purement son auto-entretien et la maximisation du profit⁹⁵². Certes, cette tendance n'est guère dans l'intérêt des acteurs économiques eux-mêmes, puisque d'une part elle encourage l'inflation de l'ingérence de l'État (ce qui est leur hantise) et d'autre part elle grève les possibilités de libre développement économique à plus long terme. Elle semble en revanche nécessaire pour anticiper des dégâts que l'économie pourrait avoir ensuite bien du mal à « réparer »⁹⁵³.

Deuxièmement, et au rebours de cette répartition des tâches idéale entre instances politiques et mécanismes économiques, l'économie a quitté son statut de « science sociale » ou d'instrument de mesure pour s'ériger progressivement en instance normative, tendant à prendre le pas sur la délibération politique ou éthique. Nous verrons plus loin comment Jouvenel montre l'absence de neutralité des changements sociaux opérés par les mécanismes économiques : par exemple, comment les mutations de l'organisation du travail en vue de la productivité ont un impact direct sur l'appréhension par chaque individu de la temporalité de sa vie et des liens qu'il peut tisser au cours de celle-ci. Mais il convient de relever dès à présent la critique opérée par l'auteur de l'hégémonie croissante de l'économie comme *idéologie* promouvant l'efficacité et la productivité, pour elles-mêmes et dans tous domaines de l'existence.

À ce propos, Jouvenel conteste les théories qui assimilent l'économie moderne, et en particulier l'industrie, à un simple moyen en vue de subvenir à un besoin, qui aurait été de tout temps le besoin de subsistance. Pour lui, l'humanité a acquis depuis plusieurs siècles les moyens de sa subsistance la plus élémentaire, et au lieu de s'en contenter, c'est au moment où le besoin a commencé à se faire moins sentir que l'industrie humaine a connu son essor le plus vertigineux. Peut-on donc expliquer la « révolution industrielle » par une course à l'assouvissement d'un besoin ou à la diminution absolue de la rareté ? Peut-on encore penser l'humanité dans ces termes, davantage adaptés à l'activité animale ? Non : le développement connu par l'emprise des activités humaines sur la nature depuis la fin du XVIII^e siècle ne correspond pas à une simple lutte contre la pénurie. Le XIX^e siècle lui-même, comme on l'a

952 Voir I.2.2. et I.2.4. notamment.

953 Sur le premier point (*op.cit.*, pp.17-18),

« les champions de la libre entreprise seraient bien inspirés en exigeant de ces entreprises des mesures préventives contre ces dommages, faute de quoi la nécessité de les réparer conduira inévitablement au développement des pouvoirs publics en ce domaine. » ;

et sur le second (*ibid.*),

« Il est possible que dans le futur, une part importante de l'activité économique soit occupée à rétablir les destructions, faute d'avoir fait payer immédiatement les acteurs. »

vu à travers les pensées de John Stuart Mill ou d'Auguste Comte, ou même à travers celle des réactionnaires inquiets de la transition en cours, pensait sa singularité comme la phase inédite d'un déploiement séculaire sur le point de déboucher sur une fin de l'Histoire ou sur un monde nouveau : aboutissement matériel, scientifique, démocratique et réflexif, censé déboucher, pour les optimistes, sur une société pleinement autonome et consciente d'elle-même. Jouvenel, cependant, emprunte sa clé interprétative à un autre penseur du XIXe siècle, et voit dans l'assomption de l'économie l'étape ultime du déploiement d'une volonté dépassant celle de simple « autonomie », qui anime l'homme depuis toujours et trouve enfin les moyens de se concrétiser à l'état presque pur : la « volonté de puissance ».

Le concept emprunté à Nietzsche est ici personnalisé pour décrire en particulier les motivations de l'humanité depuis que, toute émancipée qu'elle semble être du *besoin* le plus pressant, elle n'a cessé d'accroître son emprise sur le monde sans pourtant sembler lui assigner une direction précise, qui serait exogène et normative. La volonté de puissance semble caractérisée avant tout par un moteur endogène, intrinsèque : sorte de version artificialisée du *conatus* de Spinoza, la puissance est voulue *pour elle-même*, elle est ce qui exalte l'humanité dans chacune de ses entreprises, ce qui explique que l'on tende à penser que tout ce qui *peut* être fait *doit* être fait. Mais à l'époque contemporaine, la puissance semble être pensée de plus en plus exclusivement comme puissante *sur* et *contre* la nature, puissance matérielle et économique (et non pas, par exemple, comme puissance des sociétés sur elles-mêmes ou sur les autres, puissance politique et morale) : ainsi, le Progrès devient identifiable à l'innovation et à la démultiplication de la puissance de production et de transformation du donné matériel.

Dans cette perspective, la course à la richesse est aussi assimilable à la « volonté de puissance », et comme elle, son mécanisme est circulaire et auto-entretenu : la richesse est voulue d'abord comme *moyen* de la puissance (par exemple, pour la maîtrise croissante de la nature, comme en témoigne la conquête spatiale), mais dans la mesure où elle est aussi la preuve et le signe de la réussite dans cette entreprise, elle devient *but en soi*. Elle peut donc être comprise comme « puissance à l'état abstrait ». Richesse et puissance en viennent à se confondre parfaitement, et la richesse, du statut de moyen, acquiert celui de fin. C'est pourquoi :

« Nous vivons dans une société du *Toujours Plus*. Nos institutions sont de plus en plus adaptées à la croissance, et de moins en moins propres à un état stationnaire. »⁹⁵⁴

954 *Id.*, p.32.

Bien que Mill ne soit pas cité, on peut lire ici une réponse directe, pessimiste, à son utopie d'une société harmonieuse sans croissance économique, qui se voit popularisée par les mouvements contestataires de la fin des années 1960. Jouvenel se montre en effet sceptique, non quant aux conditions *matérielles* de la sobriété (l'abondance ou la suffisance pouvant être atteintes), mais quant à ses conditions *psychologiques* : la consommation et la production qu'elle requiert, comme la production et la consommation qu'elle appelle en tant que débouché, suivent une logique de croissance auto-entretenu dans l'ordre économique et dans celui des représentations. Dans la « cité productiviste », les justifications de la logique et la rationalisation des processus servent l'irrationnel du désir et de la gratification.

L'économie n'est donc pas qu'un domaine de l'existence humaine, l'infrastructure ou l'intendance qui assurerait son fonctionnement matériel. Mode d'*organisation* des sociétés, elle est aussi désormais une idéologie, donc une *orientation* exprimant une « volonté » qui s'exprime sous l'aspect de l'impératif de croissance : croissance de la production, croissance de la consommation, croissance de la maîtrise et de la contrainte sur la nature. Avec la préséance de cette idéologie, le progrès tend à n'être considéré et promu que sous son seul aspect matériel et quantitatif : il se résume au contenu que lui assigne l'analyse économique, un contenu tronqué et trompeur.

Contre de tels inconvénients structurels, propres à l'appréhension purement économique des réalités sociales – d'autant plus dangereuse que le schème économique tend donc à devenir l'unique aune à laquelle est mesuré le progrès des sociétés –, l'auteur appelle à la transformation de l'*économie* politique en *écologie* politique. Avant d'étudier la teneur et la portée de cette aspiration, continuons la lecture de ses diagnostics.

II.3.1.2 Mutations du travail et du loisir : vers une « prolétarisation psychologique »

L'idéologie de la puissance et de l'efficacité trouve une traduction particulièrement manifeste – et réciproquement, un relais – dans les évolutions que connaît un domaine crucial pour la prospérité des sociétés comme pour l'organisation sociale et personnelle des individus : le travail. Cet élément de l'activité humaine, qui était déjà central dans « l'économie politique » du XIXe siècle et qui polarisait l'attention des libéraux comme de leurs adversaires socialistes, se voit toujours plus transformé sous l'hégémonie du *principe d'efficacité*. Dans « Organisation du travail et aménagement de l'existence », puis dans « Sur une page d'Engels », Jouvenel revient en détail sur la croissance de la sphère économique et surtout du travail productif dans la vie des sociétés depuis le XVIIIe siècle. Il y montre que le principe d'efficacité emporte plusieurs conséquences décisives, parmi lesquelles certaines que

Mill présentait sans pouvoir alors les expliquer : une paradoxale absence de recul de la place du travail dans la vie des individus malgré les gains de productivité ; et une dissociation croissante entre travail et loisir, au détriment de la qualité de l'un comme de l'autre.

En effet, d'une part, malgré les gains de productivité, le travail ne diminue pas autant qu'on aurait pu le prévoir. C'était déjà une intuition de Mill dans son chapitre « De l'état stationnaire » des *Principes d'économie politique* :

« [...] on peut se demander si quelque'une de toutes les innovations mécaniques réalisées à ce jour a véritablement allégé la peine journalière d'un seul être humain. Ces innovations ont [seulement] permis à une population plus importante de mener la même vie de corvées et d'enfermement, et à un nombre accru d'entrepreneurs et consorts de faire fortune. »⁹⁵⁵

Ce premier point trouve une explication psychologique collective, c'est-à-dire idéologique : pour l'auteur, le principe d'efficacité encourage la productivité, mais cette dernière n'a aucune raison de viser une diminution indéfinie du temps de travail car il paraît spontané et endémique que les conditions matérielles comme psychologiques ayant conduit au *culte de la performance* ne puissent mener à se satisfaire d'obtenir seulement *autant* avec moins d'effort ; bien au contraire, cette mentalité matérialiste (mesurant le progrès social à l'aune du progrès économique) porte en elle la nécessité d'une croissance *permanente* de la production, de la consommation et de la richesse : une production constante serait perçue comme une « stagnation » intolérable.

L'effort n'est donc soutenu qu'en vue d'un gain *absolu* et pas seulement relatif, conformément à l'idée d'une puissance hypostasiée qui appelle son propre accroissement. D'ailleurs, selon l'auteur, si l'incitation que représente l'accroissement absolu de la richesse s'évanouissait, l'incitation au progrès technique et aux gains de productivité ferait de même. Il semble donc (psychologiquement) aberrant de penser qu'une société au progrès technique croissant se contentera un jour d'une richesse constante, de même qu'il semble aberrant de penser que les « arts industriels » pourraient être développés pour l'agrément seul de la vie, et non en vue d'un gain matériel quantitatif, comme le suggérait Mill⁹⁵⁶. Pessimiste sur ce point, Jouvenel répond donc indirectement au propos de son prédécesseur pour en nier la vraisemblance :

955 CW:2, IV, vi, voir Annexe 1, p.497.

Ce qui a changé, en revanche, c'est que le travail, quoique toujours aussi « chronophage », apparaît de moins en moins pénible, du moins physiquement – même si Jouvenel met en garde contre la fatigue nerveuse qui semble caractériser les emplois modernes.

956 *Ibid.*

« *L'idée d'une économie stationnaire quant à ses fruits et progressive quant à ses méthodes est un monstre intellectuel.* »⁹⁵⁷

La même « volonté de puissance » explique aussi le second point : on peut penser, dit Jouvenel, qu'une fois le travail le plus pénible relégué à l'activité des machines et des moins bien lotis, il deviendra *socialement distingué* de travailler plus, et non plus d'être oisif, car le travail deviendra synonyme de *participation à la puissance*. Travailler beaucoup sera donc vraisemblablement à la fois le moyen et le signe de la réussite. Au rebours de l'idéal des socialistes utopiques, et au rebours de la vision millienne des fins de l'existence, il est peu probable que l'avenir fasse signe vers une société du loisir et du partage du travail : en un siècle, l'économie, en tant que mécanisme au faîte de sa puissance et en tant qu'idéologie généralisée a, pour ainsi dire, changé la *vocation* humaine.⁹⁵⁸

Enfin, et c'est là le point le plus important pour l'auteur qui constate l'accélération des mutations économiques dans l'Après-guerre, le travail tend à s'abstraire toujours plus de ce qui pouvait le rapprocher du jeu ou du « loisir », c'est-à-dire d'activité pratiquée pour elle-même. Il tend à devenir « travail pur », activité entièrement mue vers une efficacité maximale, proche du concept ancien de « besogne », au rebours de toute recherche d'épanouissement du travailleur dans son activité ou dans son produit⁹⁵⁹. En d'autres termes, il voit s'accentuer ce qui cristallisait déjà la hantise conjointe du libéralisme classique, soucieux d'autonomie individuelle et d'un épanouissement non-matériel, et du marxisme, à savoir la pleine « aliénation » du travailleur par l'impératif de productivité, extérieur – et contraire – à sa volonté. Ce « travail aliéné » et donc aliénant, comme le désigne Marx dans le *Capital*, ne pousse le travailleur qu'à essayer de trouver un peu de liberté et de satisfaction *en dehors* du travail, et devient un repoussoir.⁹⁶⁰

957 JOUVENEL (1969), *op. cit.*, p.30.

958 Ce constat semble avéré à l'heure où même la condition d'un chef d'entreprise ou d'un cadre qui travaille plus de 70 heures par semaine, par exemple, et acquiert un salaire important au prix de sa tranquillité, de sa vie de famille et parfois même de sa longévité, paraît plus enviable que celle d'un employé travaillant 35 heures, mais astreint à une tâche rébarbative, plus répétitive, sans motivation de l'ordre de la « puissance » et sans gratification sociale.

959 On peut néanmoins se demander si la configuration actuelle ne porte pas les germes d'une réconciliation, du moins pour certaines franges de travailleur privilégiés, entre travail et loisir, le travail pouvant reprendre des caractéristiques ludiques (en particulier en ce qui concerne la création, le design, etc., permettant l'expression personnelle ou celle d'une petite équipe) et le loisir notamment créatif ou certains services pouvant être souvent « rentabilisés » comme travail lucratif. Cette réconciliation, plus ou moins volontaire mais également encouragée par la conjoncture économique (le statut pléonastique d'« auto-entrepreneur » pouvant apparaître, malgré ses contreparties négatives en termes de sécurité sociale et de retraite, comme une manière d'échapper au chômage ou à l'aliénation « prolétarienne » de l'employé), se traduirait en particulier par le brouillage de la séparation entre domicile et lieu le travail, la flexibilité des activités parfois cumulées et le recours croissant à Internet, à la fois comme plateforme de communication et comme moyen de télétravail.

960 *Op. cit.*, p. 121 :

« *Il semble que jusqu'à présent l'augmentation de la productivité du travail ait dû être payée par la perte de la joie au travail, en ce sens que depuis le début, la révolution industrielle a créé un*

De ce fait, même s'il est valorisé socialement comme une réussite, et économiquement comme un bienfait, il est probable que le travail ne suffise cependant jamais à combler le travailleur dans ce que Mill appelait son « individualité » : celui-ci chérira toujours son « temps libre » en tant que temps non dévolu à une fin prédéfinie et exogène. En témoigne l'opposition langagière entre le « travail », nécessairement tenu pour contraint, non libre, et le « temps libre », qui recouvre tout ce qui n'est pas travail même lorsque cela englobe d'autres contraintes, telles que l'entretien de son corps ou la simple consommation⁹⁶¹. Jouvenel reprend ainsi le concept d'aliénation en son sens quasiment originel et prévoit alors que même ceux qui aimeront leur travail, en tant que source de richesse ou que moyen d'épanouissement social, ne cesseront jamais de chérir par-dessus tout leurs congés, où ils jouiront d'un « espace de liberté » où s'adonner à des loisirs ou des jeux, activités dont la fin est intrinsèque :

« [...] une activité que nous regardons comme le prix à payer pour un objet autre, est une part de nous que nous aliénons. [...] »⁹⁶²

Suit immédiatement une remarque à la portée plus déterminante encore, en ce qui concerne la transformation de la *psyché* et de la conception de la « destination » humaine :

« Il n'y a point d'activité qui ne se trouve moralement dégradante sitôt qu'elle est regardée strictement comme le moyen d'atteindre un but. Il est délicieux de s'instruire, mais point si l'on n'apprend qu'afin de conquérir un diplôme qui assurera une place. [...]. Ainsi la culture elle-même (si dans ces conditions elle mérite encore ce nom) peut être dégradée en « pur travail ». »⁹⁶³

Jouvenel pointe là, à la suite d'Hannah Arendt et des marxistes, un risque de régression majeure dans l'appréhension des activités humaines : non seulement le travail au sens d'emploi est dégradé en « pur travail », soumis à l'impératif d'efficacité maximale, et de là, est perçu comme un simple « gagne-pain »⁹⁶⁴ ; mais encore, tout ce qui sert à l'acquérir ou à

phénomène totalement nouveau, que j'appellerais volontiers « le travail à l'état pur ». »

961 Voir aussi III.1.5.1. On notera le paradoxe – qui aurait horrifié tous les observateurs, des Grecs antiques jusqu'à Mill – à faire du « shopping » (littéralement pur *negotium* et, qui plus est, aussi vorace en temps qu'en argent) une activité de l'ordre du « loisir », de la détente ou du « temps pour soi ».

962 *Id.*, p.87.

963 *Ibid.*

964 On lit chez Hannah **ARENDR (1958)**, chap. III : « Le travail » :

« Quoi que nous fassions, nous sommes censés le faire pour « gagner notre vie » ; tel est le verdict de la société, et le nombre des gens, des professionnels en particulier qui pourraient protester a diminué très rapidement. La seule exception que consente la société concerne l'artiste qui, à strictement parler, est le dernier « ouvrier » dans une société du travail. La même tendance à rabaisser toutes les activités sérieuses au statut du gagne-pain se manifeste dans les plus récentes théories du travail, qui, presque unanimement, définissent le travail comme le contraire du jeu. En conséquence, toutes les activités sérieuses, quels qu'en soient les résultats, reçoivent le nom de travail et toute activité qui n'est

l'optimiser, comme les « qualifications » ou « la culture », risque d'être pris dans la même spirale de dévalorisation et de n'être plus appréhendé que sous cet angle utilitaire. Quant au reste, ce qui n'est nullement lié au travail voire représente son antithèse, le « loisir pur », ce ne pourra plus être, en termes arendtiens, qu'un « passe-temps » sans valeur. On constate ainsi que le second XXe siècle, tel qu'il est analysé ici, incarne ce que redoutait par dessus tout John Stuart Mill lorsqu'il mettait en garde ses contemporains contre les risques de transformer l'éducation en simple moyen d'acquérir un savoir-faire – ou ce qu'on appelle aujourd'hui génériquement, du primaire au supérieur, des « compétences ». À travers cet impératif d'employabilité ou de rentabilité, c'est toute la culture qui se voit dévoyée, du statut de fin en soi à celui de moyen au service du système productif (et productiviste). C'est ce raisonnement qui justifie ensuite l'abandon graduel de tout ce qui ne semble pas directement « utile » au marché de l'emploi, au premier chef les « arts libéraux » et les langues anciennes, pourtant matrices de la réflexion – à l'exact opposé de ce que Mill préconisait, notamment dans son *Allocution à l'Université de St Andrews*⁹⁶⁵.

Aussi est-il à craindre que, de même que le travail s'épure peu à peu de tout ce qui n'est pas efficace, de même le loisir se rapproche toujours davantage du pur *divertissement*, et donc que la sphère de la culture, cette forme de travail ludique ou de loisir sérieux, décroisse partout, apparaissant désormais comme une forme de contrainte masquant son caractère

nécessaire ni à la vie de l'individu ni au processus vital de la société est rangée parmi les amusements. Dans ces théories qui, en répercutant au niveau théorique l'opinion courante d'une société de travail, la durcissent et la conduisent à ses extrêmes, il ne reste même plus l'« œuvre » de l'artiste : elle se dissout dans le jeu, elle perd son sens pour le monde. On a le sentiment que l'amusement de l'artiste remplit la même fonction dans le processus vital de travail de la société que le tennis ou les passe-temps dans la vie de l'individu. [...] Au point de vue du « gagne-pain », toute activité qui n'est pas liée au travail devient un « passe-temps ». »

965 Voir *supra*, I.3.4.2. et *infra*, III.2.2.4. Voir l'*Allocution inaugurale devant l'Université de St Andrews* en CW:21, pp.215-258. Mill y traite longuement de l'apport structurant de la fréquentation des textes classiques (antiques), de préférence « dans le texte », qu'il s'agisse des fictions (pièces de théâtre, épopées), de la poésie ou d'ouvrages argumentatifs (politiques, historiques ou rhétoriques) ; il y voit la source vive de la pensée occidentale, les racines de notre grammaire, de notre logique et de nos références culturelles, ainsi que les plus beaux exemples de littérature jamais écrits.

On peut rapprocher cette aspiration à une « éducation libérale », exigeante mais émancipatrice, de cette réflexion ultérieure de Günther Anders (premier époux d'Hannah Arendt) sur la fabrique de l'obéissance dans une société qui désirerait asservir durablement, parce qu'intellectuellement, ses citoyens. On lit dans *l'Obsolescence de l'Homme*, 1956, t.2, 2011, Paris, éd. Fario, trad. Christophe David :

« L'idéal serait de formater les individus dès la naissance en limitant leurs aptitudes biologiques innées. Ensuite, on poursuivrait le conditionnement en réduisant de manière drastique l'éducation, pour la ramener à une forme d'insertion professionnelle. Un individu inculte n'a qu'un horizon de pensée limité et plus sa pensée est bornée à des préoccupations médiocres, moins il peut se révolter. Il faut faire en sorte que l'accès au savoir devienne de plus en plus difficile et élitiste. Que le fossé se creuse entre le peuple et la science, que l'information destinée au grand public soit anesthésiée de tout contenu à caractère subversif. »

D'une certaine manière, la « cité productiviste » décrite par Jouvenel dix ans après les propos d'Anders, et dont on peut constater encore une forme de radicalisation aujourd'hui (notamment à travers les différentes réformes de l'Éducation nationale), obéit à cette logique de réduction de la liberté de pensée par la réduction même de la *capacité à penser*.

émancipateur.⁹⁶⁶

Il convient d'approfondir ce point et d'en souligner les conséquences sur la faculté d'autonomie de l'individu, réflexion qui nous semble directement participer d'une démarche « libérale transcendante ».

Nous avons suggéré que le constat d'une dissociation croissante du travail – ce mot absorbant désormais tout apprentissage un tant soit peu contraignant, tout *effort* (y compris sur soi) – et de tout ce qui relève de la « liberté » individuelle, ainsi que son corollaire critique en termes d'aliénation et de « crise de la culture », ne sont pas propres à Jouvenel, pas plus qu'ils n'étaient propres à Mill en son temps : c'est le fond de la critique marxiste, et on en trouve une expression très proche dès le XIXe siècle chez William Morris, nostalgique de la structure corporatiste et artisanale de la société du XIVe siècle, ou au XXe siècle chez Hannah Arendt, qui déplore elle aussi la disparition de la « joie du créateur » chez le travailleur de la société industrielle. Depuis les débuts de la révolution industrielle, nombreux sont donc les observateurs qui ont dénoncé le « travailleur nouveau », le « prolétaire » accouché de la mécanisation et de l'idéologie productiviste, non seulement dépossédé des moyens de production ou du fruit de son travail, mais encore dépossédé de l'initiative de celui-ci et contraint de s'astreindre à ce qui n'est devenu qu'une besogne pour « gagner sa vie » au risque de perdre son humanité⁹⁶⁷.

Mais ce qui apparente Jouvenel à Mill davantage qu'aux marxistes au sens le plus large, et qu'aux communistes de son époque en particulier, c'est que son constat ne fonde pas une critique du travail qui irait dans le sens de l'idéologie productiviste. Son propos n'est pas de prendre acte de la productivité croissante du « pur travail » ou de son aspect toujours plus distinct du loisir pour réclamer une réduction maximale du « temps de travail » au profit du « temps libre », ou une meilleure répartition des *moyens de production*. Pour lui, il faut au contraire *changer la nature du travail et éloigner l'impératif de production* (avec son corollaire de consommation), non en réduire la durée – faute de quoi, l'individu déjà peu épanoui dans son labeur ne pourra que *s'abrutir* davantage dans le loisir, et perdra toute possibilité d'épanouissement véritable⁹⁶⁸ :

966 Dans « L'homme et son travail », de même que dans « Efficacité et savoir-vivre », Jouvenel approfondit son étude des conséquences du glissement du travail vers le « travail pur », et ses considérations recourent très largement le constat et les pronostics de Mill tels que ce dernier les développe dans le chapitre « De l'état stationnaire » : *primo*, absence de diminution du temps de travail à la faveur d'une productivité pourtant décuplée ; *secundo*, dissociation croissante préalablement mentionnée entre le travail, nécessairement rébarbatif (au lieu d'être un espace d'épanouissement) et loisir, essentiellement consumériste (au lieu d'être un espace de formation, de construction de soi).

967 À l'inverse, un véritable travail devrait permettre d'exprimer et de fortifier l'individualité. Nous y revenons en détail en Partie III. Voir notamment III.1.3 et III.2.2.

968 Voir les Perspectives en Partie IV.

« Pendant les heures de travail, on demande à l'homme d'être efficace, et pendant les heures de loisirs, on l'autorise, que dis-je on l'encourage, à satisfaire ses besoins ; d'où il suit que rien n'est plus important que de réduire au maximum le temps de travail. Mais le travail est une chose si importante que la frustration psychologique dont souffre l'homme pendant son travail marque toute sa vie. »⁹⁶⁹

Ce n'est pas le travail à proprement parler qui est à réduire : c'est son aliénation et sa dégradation, qui n'en font qu'un succédané d'expression de soi⁹⁷⁰. En ce sens, Jouvenel détourne la phraséologie marxiste en dénonçant une « prolétarisation psychologique ». Sur ce point, il se réclame de Fourier qui formulait, avant la subordination de la critique socialiste à l'idéologie productiviste initiée par la pensée saint-simonienne, le vœu d'un travail « attachant » (ou « attrayant »), c'est-à-dire épanouissant en lui-même⁹⁷¹. Certes, il ne cite pas Mill, mais n'oublions pas que Mill lui-même citait Fourier⁹⁷², et que leurs aspirations se rejoignent : pour l'humain, *créer est un besoin*, pas seulement un *moyen de satisfaire ses besoins*. C'est en s'investissant dans une tâche qui le dépasse, parce qu'elle peut être *publiée* ou parce qu'elle lui survivra, que le travailleur peut gagner la « joie » (selon le mot d'Arendt) ou la « reconnaissance » (selon le mot de Hegel), ou encore le « plaisir élevé » (selon le mot de Mill) qui donnent du sens à son activité et, plus largement, à son existence .

À un siècle de distance, Mill et Jouvenel semblent bien partager, non sans conscience que les chances d'advenue en sont minces, la même aspiration à un travail qui réconcilierait labeur et loisir, autrement dit production de biens ou de services et culture au sens large, à commencer par la culture de soi. Là où Mill voyait encore un recours dans la pensée socialiste, notamment socialiste « utopique » comme on l'a vu⁹⁷³, Jouvenel regrette pour sa part que le socialisme du XXe siècle ait trahi cette vocation et se soit rendu à l'impératif productiviste. Son propos prend une connotation politique teintée d'ironie lorsqu'il écrit :

969 *Op. cit.*, p.122 (nous soulignons).

970 Nous employons le terme de « succédané » en référence à l'expression de William Morris, « l'âge de l'ersatz ». Voir III.2.2.3. Cette vision du travail comme « œuvre » dans laquelle l'Homme s'extériorise pour revenir dialectiquement à soi est aussi présente dans la tradition hégélienne. Pour Hegel en effet, par ce qu'il fait, par son travail négatif sur la nature ou « les objets », l'Homme acquiert un reflet de ce qu'il est et se reconnaît comme « sujet ».

971 *Id.*, p.122 :

« [...] nous devons, avec Fourier, considérer l'agrément du travail comme un but bien plus important que la réduction de la durée du travail ».

Nous étudierons en Partie III le lien de Mill avec la pensée socialiste « utopique » et notamment son aspiration à faire advenir « l'art de vivre » dans et par le travail créateur. Voir III.2.2.3. et III.2.2.4. Voir aussi III.1.5.1.

972 Voir I.2.3.4.

973 Voir notamment I.2.3.

« La seule « gauche » qui soit bien fondée à critiquer les traits de l'américanisme⁹⁷⁴ est celle qui plonge dans la tradition paysanne et artisanale. Il y a eu très longtemps une gauche non chrématistique⁹⁷⁵ [...] ».⁹⁷⁶

Avant de voir en quoi cette déploration fonde le souhait de renouer avec une nouvelle forme d'utopie – libérale – qui peut être située dans la droite ligne de la pensée de Mill, il faut nous arrêter aussi sur les prolongements de l'analyse psychologique et morale que propose Jouvenel.

II.3.1.3 Redéfinition de la valeur et renversement des valeurs : de l'homo oeconomicus à l'homme opportuniste

Selon lui, la « Cité productiviste » dans laquelle nous vivons, la société de croissance, est une véritable dystopie à caractère *total*, dont le travail est le point nodal mais pas le seul lieu de cristallisation. En effet, les impératifs économiques charrient aussi dans leur sillage, et à leur service, une nécessaire transformation des mœurs et des valeurs elles-mêmes. Jouvenel s'emploie à montrer comment la redéfinition contemporaine de la valeur dorénavant identifiée à la croissance – et conséquemment, à la nouveauté –, conduit à renverser les valeurs traditionnelles des sociétés occidentales, et à bâtir un horizon psychologique et moral délétère pour les individus.

Tout d'abord, la *mobilité* requise par le « marché du travail » empêche l'enracinement et la stabilité nécessaires à l'épanouissement de chacun comme à la cohésion sociale :

« La mobilité du travail, condition de la productivité du travail, constitue un thème à mes yeux d'une immense importance [...]. Je me bornerai donc à souligner que l'enracinement, l'attachement, l'amour du lieu, du métier et du procédé, autrefois tenus pour bonnes dispositions sociales, sont aujourd'hui tenus pour mauvaises dispositions économiques, que les valeurs de stabilité et de fidélité sont renversées. L'homme de la Cité productiviste doit être un nomade docile, courant où la finalité de maximation [sic] du produit l'appelle. On peut ici remarquer un paradoxe moral. Car en somme, c'est une certaine capacité de détachement à l'égard des liens temporels, qui est aussi requise chez le mystique [ou plutôt l'ascète] ; mais chez l'homme de la Cité productiviste, ce détachement

974 Entendre : incarnation de la Cité productiviste car, comme Tocqueville, Jouvenel voit dans les États-Unis une anticipation du destin de l'Europe.

975 Entendre, à travers la reprise de ce terme antique : non rendue à l'impératif d'efficacité et de croissance.

976 *Ibid.*

est récompensé, non par une abondance de biens spirituels, mais par une abondance de biens temporels ». ⁹⁷⁷

On retrouve ici une critique du matérialisme qui était déjà chère à Mill ou à Tocqueville, au nom du libéralisme et avant l'avènement de la « société de consommation » proprement dite. Mais chez Jouvenel, la critique porte sur une réalité nouvelle : dans les années 1960, le matérialisme n'apparaît plus comme une déviance morale porteuse de dangers sociaux, ou une option spirituelle minimale, mais à la fois comme une *résultante* et comme un *réquisit* du fonctionnement effectif de la société, y compris en termes de cohésion sociale. La déliaison des individus anticipée et redoutée par Tocqueville n'est plus un inquiétant fait *in statu nascendi* : elle est une *condition* du déploiement optimal de l'économie, encouragée comme telle. L'individu de la société productiviste *est sommé* d'être flexible, délié des autres et de ses attachements qui sont autant d'entraves à sa productivité.

Dans un tel contexte, l'individu non encore rompu à cette déliaison, et qui n'épouse pas le matérialisme intégral (plus loin, Jouvenel parlera de mentalité « opportuniste »), ne peut que souffrir. Pour être heureux dans la société productiviste, il faut donc abandonner toute ambition d'« installation » ou de planification *délibérée* de sa vie – négation directe, donc, de l'*autonomie* de l'individu, réduit à un fêtu ballotté aux grés des vents des « besoins » économiques. Essentiellement opposée à l'idée d'une construction libre et anticipée de son parcours de vie ⁹⁷⁸, la flexibilité institutionnalise et valorise donc la résignation au *non-choix* :

« Je suis économiste et je parle souvent de la « mobilité de la main d'œuvre ». Oui, le travailleur doit, pour servir le progrès technique, glisser aisément d'un lieu d'emploi à un autre et d'un mode d'activité à un autre ; l'évolution économique exige cette mobilité. Mais je ne puis user du terme sans me représenter que, dans le plus grand nombre des cas, chaque déplacement géographique et chaque « reconversion » est un arrachement pénible : pour qu'il n'en soit pas ainsi, il faut que le travailleur n'éprouve aucun attachement pour ses compagnons ni à son travail particulier. Or, qui douterait que de tels attachements sont un élément du bonheur [?] » ⁹⁷⁹

⁹⁷⁷ *Id.*, p.140, in « Mieux vivre dans la société riche ».

⁹⁷⁸ Et, de fait, dans les générations actuelles, qui peut savoir quel emploi il occupera, ou ne serait-ce où il vivra, dans 5 ou 10 ans ? La mobilité et la flexibilité, qui ne sont « choisies » qu'au sein des « élites » (et encore), apparaissent donc comme deux attaques frontales de l'autonomie entendue comme *mise en relation de la liberté et du pouvoir* (le pouvoir sur soi-même et ses conditions d'existence).

⁹⁷⁹ *Id.*, p.55. Sans parler ici de l'arrachement éventuel à son lieu de résidence initial, c'est-à-dire également à sa famille, y compris la plus proche : conjoint et enfants, quand ceux-ci n'ont pas l'opportunité de suivre l'individu dans son déplacement, faute de pouvoir synchroniser leur « mobilité » avec la sienne.

Et ce qui est valable du côté du travail, c'est-à-dire de la production, l'est aussi du côté du loisir, c'est-à-dire de la consommation.⁹⁸⁰ Nous avons déjà vu en quoi cette polarité semblait mener nécessairement à une dégradation de la qualité du travail comme de la qualité des loisirs ; ce qu'il s'agit de souligner à présent, au-delà de la perte qualitative que représente cette mutation, et au-delà des risques qui pèsent sur le bien-être de chaque individu, c'est l'évolution *morale* collective qui est en jeu. Jovenel appelle ce nouveau trait l'*opportunisme*, et il y voit la seule condition (im)morale susceptible de rendre supportables les astreintes de la société productiviste.

Là où les classiques, jusqu'à Mill et Tocqueville, s'inquiétaient des ambiguïtés de l'égoïsme, pouvant aller de pair avec un gréganisme dangereux notamment sur le plan de l'apathie intellectuelle et politique, Jovenel montre que le principal problème actuel est la paradoxale perte d'autonomie de cet égoïsme, *via* l'impossibilité pour chacun de concrétiser délibérément ses choix – la seule marge de manœuvre restant à l'individu dans l'expression de ses préférences se réduisant à sa consommation, nécessairement frivole pour éviter tout attachement douloureux.⁹⁸¹ C'est donc tout un bouleversement des mœurs, mais aussi des représentations de la « vie bonne » et des fins de l'existence – en d'autres termes, du bonheur –, qu'emportent les changements matériels et techniques développés depuis les débuts de la Révolution industrielle. Pour Bertrand de Jovenel, à l'échelle de l'Histoire, l'homme de la société productiviste est donc un *homme nouveau*⁹⁸² : le paradigme théorique de l'*homo oeconomicus*, en plus d'avoir toujours été faux pour modéliser adéquatement les comportements humains, est désormais dépassé.

La représentation économique du monde qui a tendu à réduire l'homme à un « homme économique », ou « individu économique », a en effet pris son essor depuis la deuxième moitié du XIXe siècle avec l'avènement des courants marginalistes puis néo-classiques dans la discipline économique. On peut penser que la tentation de la systématisation des représentations du comportement humain est une ambition qui est née avec l'empirisme et les premières entreprises de psychologie des Lumières, en particulier écossaises ; on peut aussi voir dans les travaux de Bentham, ou du moins ce que sa postérité en retient, un pas en avant

980 *Id.*, p.141 :

« L'homme de la Cité productiviste ne doit point seulement orienter son activité comme producteur vers l'emploi où il peut apporter la plus grande contribution au produit total, mais il doit orienter sa consommation vers les produits que l'économie lui offre à coûts décroissants ».

981 Ce qui rejoint en partie ce que Christopher Lasch appellera, depuis les États-Unis à la même époque que Jovenel, le « narcissisme ». Le gréganisme humain ne disparaît pas, mais il se dégrade encore, passant des risques de « l'esprit de clocher » ou du conformisme à ceux du nihilisme existentiel et relationnel et de « l'éclatement » de l'individu dans des rapports précaires peu épanouissants et une consommation ostentatoire de biens et de loisirs censés lui donner une contenance, pour ne pas dire une *consistance*.

982 Cette idée rejoint la théorisation du capitalisme bourgeois par Marx comme une « révolution permanente ».

dans la rationalisation de l'appréhension des comportements individuels en termes de recherche du plaisir et d'évitement de la douleur et de la peine (ce que Bentham théorise comme les « sanctions »). Le XIXe siècle a porté plus loin l'ambition d'unifier les théories des comportements humains, en psychologie ou sociologie (aboutissant notamment à l'entreprise de Comte) comme en économie : la théorie économique a peu à peu formalisé l'hypothèse d'abord méthodologique d'un individu rationnel doté de préférences propres, entièrement mû par un calcul éclairé des plaisirs et des peines (subsumé sur le terme économique d'« utilité ») que son action peut engendrer sur un marché des possibles où son choix est censé être libre et l'information transparente. La généralisation et la moindre discussion de cette ambition réductrice de modélisation des comportements humains à des fins d'analyse semble avoir abouti au XXe siècle, et de manière patente à partir de l'entre-deux-guerre, à un oubli du caractère seulement opératoire et fictif du paradigme de l'*homo oeconomicus* : la théorie économique semble alors l'avoir entériné comme une réalité. Pourtant, les voix sont nombreuses, qui soulignent que cette représentation a de tout temps été erronée d'un point de vue ontologique et tend à être de moins en moins opératoire d'un point de vue méthodologique.

Cette fiction, dont Mill exhortait déjà ses contemporains à ne pas être dupes du fait de son inexactitude, Jouvenel nous invite à l'enterrer pour obsolescence. Comme on l'a vu, l'homme actuel est moins que jamais un *homo oeconomicus*, rationnel, optimisateur et surtout maître de ses choix. La seule latitude d'action qui lui reste est tout au plus de *l'opportunisme* : identifier les promesses de réussite les plus plausibles, et tout faire pour y accéder. Certes, les individus *arbitrent* toujours des situations en fonction de leurs préférences, comme le modélise l'analyse économique, mais ce sont là des préférences qui ne peuvent porter que sur un nombre déjà restreint de choix, ces derniers étant conditionnés en amont par la configuration générale de la société et du travail⁹⁸³. En d'autres termes, l'*homo oeconomicus* des économistes orthodoxes « optimise » peut-être, mais plus que jamais dans l'entrave, entre des possibles qui ne relèvent que d'une offre *effective* de consommation pilotée par le processus économique auto-entretenu. Le travailleur, rappelle Jouvenel, est censé rattraper en tant que consommateur les satisfactions qu'il a perdues en tant que producteur⁹⁸⁴, mais dans ce domaine aussi, ses satisfactions potentielles sont bridées. Pour l'auteur, donc, l'analyse

983 La « société » ne se réduisant pas à « l'organisation du travail », Jouvenel y insiste sans cesse, par exemple en montrant les conséquences de choix d'urbanisme pour lesquels les individus ne sont pas consultés. *Id.*, p.57 : « Les préférences s'organisent dans les cadres des choix offerts. Si l'on ne construit à proximité des lieux de travail que des immeubles gigantesques, le travailleur n'a pas le choix de vivre dans une maison séparée, à moins que des moyens de transport ne lui soient offerts, ce qui ne dépend pas de lui. »

984 *Id.*, p.55.

économique échoue à prendre en compte et à mesurer le bien-être, tout comme l'organisation économique échoue à le promouvoir⁹⁸⁵ :

« S'en tenir aux manifestations concrètes [des choix personnels], comme font trop d'économistes, c'est méconnaître les désirs sans occasion d'accomplissement. »⁹⁸⁶

Que ce soit au travail où il produit, où dans son loisir où il consomme⁹⁸⁷, l'individu ne semble donc jamais pouvoir sortir de l'engrenage productiviste ni exprimer ses propres choix. Pour son propre bien, il ne peut chercher qu'à être, au mieux, un *opportuniste* de la production comme de la consommation :

« Le bien-être du particulier sera fonction de ce double opportunisme, et par conséquent aussi des phénomènes d'irritation, de malaise, de déception doivent apparaître dans la mesure exacte où des particuliers manquent à cet opportunisme. [...] »⁹⁸⁸

Afin d'éviter la généralisation ou du moins l'expression de ce « malaise »⁹⁸⁹, il faut que l'opportunisme en question ne se borne pas à être un simple « carriérisme » mais confine à un « opportunisme des goûts » – qu'il convient à la société de produire.⁹⁹⁰ L'éducation – à contre-pied de tout idéal émancipateur, pourtant au cœur de son étymologie – et la publicité ont un

985 Et ce, note-t-il en passant, d'autant plus que l'économie n'est structurellement pas apte à le faire, puisque comme l'a aussi remarqué plus tard Antonin Pottier, son fonctionnement et sa cohérence interne requièrent les postulats de base que sont l'existence *réelle* de l'*homo oeconomicus* et la vertu auto-régulatrice et optimisatrice du marché libre. Aussi l'économie est-elle *par nature* aveugle aux problèmes des *fins* et de la *vie bonne*. *Id.*, p.166 :

« Les économistes peuvent se passer de philosophie parce qu'ils ont, sans la formuler, une philosophie profondément optimiste. »

986 *Id.*, p.63 (nous soulignons).

Et ce qui est valable pour le commun du peuple l'est aussi pour les « élites », qui apparaissent pour la première fois de l'histoire comme des « élites matérialistes », entièrement orientées vers la recherche de richesse et de puissance, et définies par leur réussite dans ces domaines. Pourtant, à moins d'être à l'extrême sommet de la pyramide, cette réussite ne soustrait pas à la restriction du choix, qui est conditionnée par la configuration générale de l'économie (*Id.*, p.215).

987 Ce qui représente une branche à part entière de l'économie, que l'on appellerait aujourd'hui tantôt « industrie du loisir », tantôt « économie de la connaissance », deux expressions très significatives.

988 *Id.*, p.143. Jouvanel dit plus loin (*id.*, p.147) :

« Notre société moderne est structurée pour l'efficacité dans la production. De plus en plus son principe constituant est d'accroître le flux des produits et services, et ce principe implique d'une part la mobilité de l'homme comme producteur grâce à quoi il se déplace vers les emplois les plus productifs [depuis la fin des « Trente Glorieuses » qui servent de cadre au propos de Jouvanel, avec l'entrée dans le chômage de masse, on dirait tout simplement « vers les emplois »], et d'autre part, la stimulation des appétits dans des directions où il est le plus facile de les satisfaire. Dans cette société, les conditions matérielles et psychologiques du bien-être de l'homme sont fonction de son opportunisme. »

989 Qui existe néanmoins, comme en témoigne l'essor contemporain de la pharmacopée anxiolytique, tranquillisante, anti-dépressive, etc.

990 *Id.*, p.142.

rôle essentiel à jouer dans ce processus.⁹⁹¹ Au fins de la mobilité du travail et de la flexibilité de la consommation au gré des impératifs économiques, la *nouveauté* y est sans cesse exaltée. Et ce qui est encouragé dans la production (ou création) et dans la consommation l'est aussi dans les *relations*. De ce fait, paroxysme du retournement moral à l'œuvre dans l'opportunisme, la fidélité et la constance, envers les objets comme envers les personnes, sont dévalorisées comme obsolètes ou « ringardes »⁹⁹² :

*« L'homme matériellement déplaçable, pour ne pas souffrir de son déplacement, doit être psychologiquement déplaçable. Il faut pour cela que le regret des contacts perdus soit faible, et vif le plaisir pris aux contacts nouveaux. Mais il faut que ce plaisir soit vif parce que les contacts sont nouveaux et non parce qu'ils sont tels ou tels, étant eux-mêmes destinés à être rompus par un nouveau déplacement. »*⁹⁹³

Ne pas s'attacher, ne rien valoriser outre mesure, cultiver le goût de la nouveauté pour elle-même, ne pas développer d'exigences en décalage vis-à-vis de l'offre habituelle de biens, de services et de modes de vie majoritaires : voilà ce qui s'impose dès lors comme la faculté pourrait-on dire *adaptative* la plus utile pour trouver sa place et atteindre le bien-être dans la société productiviste. Réciproquement, telles sont les penchants que celle-ci, par l'entremise des rapports de production, par l'encouragement à la consommation, et de manière générale par la configuration économique et sociale, a intérêt à promouvoir chez les individus afin d'assurer sa perpétuation, appelant une nouvelle anthropologie et une nouvelle morale.

991 La consommation sera influencée soit directement par le mode de production reflété par les prix – le « bon marché » permettant une consommation abondante de biens produits en série et de piètre qualité, mais nivelant les individus – soit par des logiques sociologiques également intégrées par les prix et exaltées par la publicité, les produits de « luxe » permettant d'assouvir de temps à autre une certaine soif de distinction. Celle-ci (dont Jouvenel parle cependant peu) est intégrée à l'offre de biens et finalement absorbée par le conformisme, comme en témoigne le « marché du luxe » et de l'inabordable, qui est aussi orchestré par « la vogue ». Pour ne pas être révolté par la société de consommation, l'individu doit oublier les exigences qui ne sont pas celles du plus grand nombre ou celle de « l'élite » que la publicité lui dessine. S'il ne le fait pas, la société de ses semblables le lui rappellera par une sorte de ressentiment envers sa singularité.

992 On notera d'ailleurs ce paradoxe dans la revendication actuelle de quelques individus prétendant rejeter le matérialisme sous la forme de l'attachement aux objets (auxquels on pourrait pourtant trouver décevant des raisons de s'attacher, pour leur histoire, leur valeur affective ou pour le savoir-faire et le temps qui s'incarnent en eux, s'ils n'étaient pas des « ersatz ») et qui... jettent leurs objets, en signe de détachement. Mais ce détachement temporaire envers *certaines* objets, c'est-à-dire l'absence d'investissement affectif dans *ce qu'ils ont déjà*, n'est en rien un détachement envers la *matérialité* en général, puisque la société les encourage ensuite à *racheter* des objets remplissant une fonction équivalente. Ne pas s'attacher à un modèle de portable, par exemple, n'est en rien un signe d'émancipation envers la société de consommation ou un refus du « fétichisme de la marchandise » : c'est au contraire une soumission absolue à l'un de ses principaux *diktats*, l'opportunisme du goût par la stimulation de la passion de la nouveauté (dont participent l'obsolescence programmée et le matraquage publicitaire), favorisant *in fine* la surconsommation. Celui qui garde un objet par attachement affectif ou fonctionnel à ce dernier – à l'instar de Houellebecq parlant des « produits parfaits » – s'avère donc bien moins matérialiste et irrationnel que celui qui peut s'en défaire inlassablement sans affect.

993 *Op. cit.*, p.145.

L'auteur parle finalement de « l'obligation où [l'individu] se trouve de « marcher avec son temps » »⁹⁹⁴: rien de plus opposé à la conception libérale, qui était celle de Mill, d'une individualité librement construite et libre de ses choix de vie et de consommation, vis-à-vis de la société comme vis-à-vis des institutions !

Aussi l'économie, en tant qu'elle véhicule de manière sous-jacente une *anthroposociologie minimale* et simpliste centrée sur les concepts d'*homo oeconomicus* et de marché optimisateur, parallèlement à une conception ontologique de la nature comme ressource inépuisable au service de l'économie humaine, ne peut que faire défaut lorsqu'il s'agit de traiter les problèmes induits par les conditions mêmes de son développement, tant dans le domaine matériel que dans le domaine spirituel. C'est là, plaisante Jouvenel, la tâche ingrate du philosophe, voué à un pessimisme inconnu de l'économiste et tenu de se poser la questions des *fins*.

II.3.1.4 La massification contre le bien-être : le problème de « l'encombrement »

Dans la « société de « masse », ou dans « l'ère des masses »⁹⁹⁵, l'individu ne peut donc trouver une relative stabilité psychologique et un relatif « bonheur » qu'en s'assumant comme élément homogène de la masse, contre toute valeur individualiste exigeante et véritablement « libérale ».⁹⁹⁶ Le renversement des valeurs prévalant jusque-là est donc complet – ce en quoi nous pourrions dire, en dérogeant au lexique de Jouvenel, que le « néolibéralisme » post-années 1960 est tout à fait opposé au « libéralisme » qui le précédait.

Une autre phénomène apparaît à Jouvenel comme la conséquence inattendue de l'expansion du domaine de la consommation : l'« encombrement ». Ce concept est exposé dans l'article « La Terre est petite » et recoupe constats matériels (économiques et écologiques) et considérations morales (touchant à l'organisation même de la civilisation). L'expression d'« encombrement » désigne en effet la saturation de certaines activités, notamment liées aux loisirs, qui est née avec la consommation de masse de biens et de services marchands et qui se retourne souvent contre la qualité de ceux-ci :

« Lorsque les individus, usant de moyens autonomes pour exécuter leurs projets propres, se gênent mutuellement de sorte que cette gêne cause une très forte baisse de rendement de leurs moyens autonomes, voilà l'encombrement. »⁹⁹⁷

994 *Id.*, p.147.

995 Selon l'expression d'Henri de Man.

996 Au sens où nous avons vu que tout libéralisme contient des éléments d'aristocratismes, et surtout au sens où Mill conçoit l'individualité.

997 *Id.*, p.71.

Cette mention du terme « autonomie » et de ses moyens, pouvant être décuplés jusqu'à s'abolir eux-mêmes – qu'il s'agisse des moyens quotidiens de partir rapidement en vacances, par exemple, quand une autoroute est bouchée bien que cette autoroute existe et que la voiture soit fabriquée pour atteindre des vitesses élevées, ou de manière plus grave, des moyens de continuer à respirer de l'air non pollué ou de se prémunir du réchauffement climatique alors même que l'humanité a les moyens de sortir de l'atmosphère et de découvrir d'autres planètes – semble très proche des considérations de Mill sur les conditions de possibilité, matérielles et juridiques, de l'autonomie, pouvant légitimer des *limitations de la liberté au nom même de celle-ci*.⁹⁹⁸

Jouvenel semble bien, à ce titre, l'un des représentants du « libéralisme transcendantal », libéralisme pondéré qui reconnaît la valeur émancipatrice des règles et des limites pour profiter pleinement de l'*expérience* de la liberté⁹⁹⁹. Il témoigne aussi de la même conscience de l'interconnexion des facteurs, à toutes les échelles de l'expérience humaine, que celle de John Stuart Mill. Dans l'idéal, il ne s'agirait pas seulement d'instaurer des règles, à l'instar du code de la route¹⁰⁰⁰, mais encore d'inventer une « nouvelle civilité » relayée par l'éducation et faisant le lien entre toutes les nouvelles pratiques¹⁰⁰¹.

Ces considérations, aussi peu systématiques soient-elles, ont le mérite de mettre en évidence l'interpénétration des facteurs psychologiques, juridiques et macro-économiques, mais aussi infrastructurels et micro-économiques qui influent sur le progrès ou la dégradation de ce qu'on appelle aujourd'hui le « vivre-ensemble » et constitue la clé du bien-être d'une nation. Ces observations ont aussi le mérite de montrer l'interconnexion, dans ses réflexions, des considérations économiques, sociales, sociologiques voire anthropologiques, et des

998 Jouvenel semble en particulier sidéré par un exemple nouveau à ses yeux, de l'ordre de l'anecdote, mais qui prend dans sa pensée l'envergure d'un symptôme majeur de dysfonctionnement : les embouteillages, où comment l'accès des masses aux vacances et aux voyages, gagné à la faveur de l'efficacité accrue des processus de production, rend en réalité le voyage moins « efficace », inhibé ou gâché par l'affluence même. Dans un monde devenu grouillant, de nouvelles règles doivent être posées : c'est ainsi, par exemple, que Jouvenel reconnaît prosaïquement les vertus du code de la route en plein essor à son époque, alors même que des libertariens ou des néo-conservateurs américains le vilipendent au nom de la liberté. *Id.*, p.70 (nous soulignons) :

« À mesure que ces moyens [moyens matériels de l'autonomie] se diffusent, la liberté de leur emploi doit diminuer. *L'automobiliste est soumis au code de la route, l'aviateur est obligé d'emprunter des voies assignées.* »

999 Nous pouvons ainsi reprendre la distinction proposée par Adrienne Rich, citées en II.2.3.1., entre « expérience » et « institution », cette fois-ci au sujet de la liberté.

1000 Il est étonnant de remarquer combien ce qui est anecdotique acquiert au sein de cette réflexion un caractère paradigmatique : la société productiviste est bien une société de trafic, et à ce titre, l'expérience empirique de l'encombrement de la route est porteuse d'enseignements sur le changement de la nature de la civilisation. D'observateur scientifique, Jouvenel se radicalise lorsqu'il en vient à affirmer (*id.*, p.72) :

« *Le trafic intense ruine les bases historiques de la démocratie.* »

1001 Car pour reprendre l'expression popularisée par Armand Frémont, c'est la perception de « l'espace vécu » qui se transforme avec l'encombrement, et avec elle, la perception de l'appartenance au corps social. Par exemple, le trafic intense fait partie des éléments qui empêchent de « faire peuple », en empêchant de se rencontrer sur quelque versions contemporaines que ce soient de l'agora.

considérations écologiques (au sens propre de prise en compte de l'« écosystème » humain et terrestre), conférant à ces dernières, comme chez John Stuart Mill, un statut non contingent mais symptomatique dans sa pensée.

II.3.2 Pour la recherche de l'« aménité » : renouer avec la pensée utopique par l'écologie politique

Pour Jouvenel, et c'est là qu'il semble le plus proche de l'humanisme millien, la priorité est donc de fournir aux individus, par l'entremise des structures de l'organisation du travail et par une meilleure organisation de la vie matérielle, des opportunités d'éducation, de culture, d'échange et de contemplation à même de leur ouvrir de nouvelles possibilités de satisfaction dans le travail et le loisir – l'idéal restant de réconcilier les deux. C'est dans cette perspective qu'il appelle de ses vœux une nouvelle forme d'utopie, à caractère libéral et écologique, et qu'il encourage les hommes à considérer la terre comme « un jardin » qu'il s'agirait de préserver et d'embellir¹⁰⁰².

Cette conviction est étayée par une conception ontologique, anthropologique et morale explicite consistant à promouvoir le bien vivre, le « *bene vivere* »¹⁰⁰³. Celui-ci, autre nom de l'« aménité » sous sa plume, est très apparenté à la vision millienne du « Progrès ».¹⁰⁰⁴ En effet, l'écologie est doublement une idéologie du progrès puisqu'elle est à la fois *requisite* et *permise* par le progrès déjà accompli, conformément à la boucle de rétroaction « transcendantale » que nous avons identifiée chez Mill : délié de l'impératif le plus pressant de sa survie ou de son confort élémentaire, l'homme est désormais en mesure – et sommé – de s'interroger sur la survie conjointe de son environnement, mais aussi de ce qu'il *apprécie* particulièrement dans celui-ci, au-delà de l'utilitaire. Le plaisir d'exister n'est donc plus donné,

1002 Dans « La terre est petite » ainsi que dans l'« Introduction au problème de l'Arcadie », Jouvenel revient sur les potentialités nouvelles qui échoient à l'homme et insiste sur la nécessité qui se fait pressante pour l'humanité de prendre conscience de la puissance qu'elle a acquise, puissance aussi bien créatrice que destructrice. Nous verrons les versions de ce projet portées aujourd'hui par certaines mouvances écologiques, dans la Section dévolue à « reconstruire les conditions de possibilité intellectuelles du Progrès », dans les Perspectives.

1003 *Id.*, p.164.

1004 Dans l'« Orientation de l'efficience », Jouvenel écrit d'ailleurs ce passage, qui est à comparer directement aux propos sur « l'état stationnaire » chez Mill (*id.*, p. 164, nous soulignons) :

« *Ce n'est pas moi qui ferai fi, ni du souci d'expansion économique, ni du souci de répartition égale de ses fruits : ces objets ont été mes préoccupations principales [en tant qu'économiste] pendant plus d'un tiers de siècle. Mais justement les progrès dans ces domaines ont été tels et promettent tellement de se poursuivre qu'il est temps de porter l'attention sur la nature des fruits, de regarder au-delà du flux croissant des objets et de l'attribution de créances sur ce flux, le rapport des objets à l'homme et la qualité de la vie.* »

Pour le propos de Mill, voir en regard III.1.2. et l'Annexe 1.

ni inconditionnel : il ne peut se passer d'une pensée de sa nature et de ses réquisits, et pour cela, il appelle une réactualisation de l'idéal.

II.3.2.1 Renouer avec l'idéal

Le plaidoyer le plus clair de Jouvenel en faveur de sa vision de « l'aménité » se trouve certainement en conclusion de son article « Mieux-vivre dans les sociétés riches » et mérite d'être cité longuement pour en apprécier sa dimension utopique *totale* :

« L'homme est un être sensitif, travailleur et social. Comme sensitif il est sensible aux formes, sons, odeurs ; cette sensibilité est source de jouissances et de souffrances ; le défaut de cette sensibilité est une imperfection, et son développement est un progrès de l'être ; des conditions objectives qui offensent cette sensibilité ou qui s'opposent à son développement sont un mal ; des conditions objectives qui cultivent et délectent cette sensibilité sont un bien : et c'est partie de l'aménité.

Comme être travailleur, l'homme peut être attelé à sa tâche, rivé à sa fonction, il peut ressentir ce qui l'applique à son travail comme une force extérieure impérative, comme un destin froid et malveillant ; il peut se débattre contre cette détermination qui lui est imposée, ou en éprouver de l'amertume ; il peut rêver de s'affranchir de son asservissement à sa tâche. Et tout ce qui lui fait éprouver ces sentiments est un mal ; c'est un bien, au contraire, et l'un des plus grands bien dont nous puissions jouir, que d'être délicieusement absorbé par une tâche, qu'on vienne à regarder les pauses comme des moyens nécessaires pour mieux accomplir la tâche, regardée comme le meilleur emploi que l'on puisse faire de sa vie. Et ce bien appartient à l'aménité.

Enfin comme animal social, l'homme vit nécessairement en compagnie. Il peut rencontrer de l'indifférence et même de la malice. Il peut se sentir importun aux autres, privé d'estime ou d'affection. Et c'est un grand mal. Mais il peut aussi se trouver en bonne compagnie, il peut rencontrer des bonnes volontés, rendues plus aimables par la douceur des manières. Une bonne compagnie ne lui procurera pas seulement des agréments immédiats, mais elle le cultivera et le portera au degré de perfection sociale dont il est capable. Heureux s'il rencontre dans son

milieu des êtres capables de causer en lui les émotions de l'amour et de l'admiration. Et cela est partie de l'aménité.

Ainsi la qualité du cadre matériel, le rapport avec le travail et la qualité du milieu, tels sont, semble-t-il, les chapitres en quoi se divise une discussion de l'aménité. »¹⁰⁰⁵

Partant d'une définition de l'homme plaçant la sensibilité et le travail au cœur de la condition humaine, comme le faisaient les socialistes du XIXe siècle, mais surtout partant explicitement du même postulat radical et empiriste que les « utilitaristes » Bentham et Mill – la nature sensitive de l'animal humain –, Jouvenel esquisse ici une liste des besoins fondamentaux du bonheur : réconcilier activité productive et créatrice et contact avec la beauté, le tout, dans un environnement socialisé car l'humain ne vit jamais seul. On relève ici des similitudes flagrantes avec la pensée particulière de Mill, incluant l'homme dans une certaine naturalité renvoyant à la communauté des êtres « sentants » esquissée avant lui par Bentham et son père, mais aussi assignant à l'homme des facultés et des fins propres, y compris liées à cette « sensibilité » qui fonde son aptitude « esthétique » (*aesthesis* en grec) et qui relèvent, *primo*, de l'organisation en société, et *secundo*, de l'éducation et de l'entraînement spécifiques de ses facultés esthétiques¹⁰⁰⁶.

Quant à la dimension utopique de son souhait, il est parfaitement assumé et même revendiqué, la mort de l'utopie – c'est-à-dire de l'*idéal* – apparaissant à Jouvenel comme une perte majeure pour la pensée contemporaine, participant du bouclage de l'idéologie économique et matérialiste sur elle-même¹⁰⁰⁷. Cette pensée utopique, précise-t-il, doit s'établir à la faveur d'une « prise de conscience », donc d'une *conversion* psychologique, vers la reconnaissance de la dette que l'humanité a contractée envers les éléments naturels dans son accession à la puissance, au rebours d'une conception purement prométhéenne du progrès humain.¹⁰⁰⁸

1005 *Id.*, pp.150-151.

1006 On lit ainsi dans *l'Utilitarisme (MILL (1861B))*, p.263 :

« Je suis persuadé que la recherche du plaisir esthétique est naturelle à l'homme. »

1007 **JOUVENEL (1969)**, p.169 : rien de pire, dit-il, qu'une « efficacité » maximale sans projet à servir en dehors d'elle-même.

1008 La « conscience écologique » que Jouvenel appelle de ses vœux est donc intrinsèquement une forme de « gratitude » et d'humilité, elles-mêmes sources d'empathie pour ce qui n'est pas exclusivement humain sur la planète. En ce sens Jouvenel anticipe les critiques plus récentes du « spécisme ». *Id.*, p.240 :

« Généralement notre époque est signalée par une heureuse accentuation de la conscience sociale, mais, en revanche, par une atténuation de ce que l'on pourrait appeler la « conscience écologique ». [...] cette solidarité [avec les hommes] s'accompagne d'une sorte de « chauvinisme de l'espèce ». Nous sommes collectivement les grands parvenus de la biosphère... »

Pour cela, la pensée politique doit s'émanciper de la toute-puissance récemment acquise par la pensée économique comme *idéologie*, et la pensée économique comme *analyse* doit se transformer pour prendre en compte les paramètres auxquels elle est actuellement aveugle : l'environnement et les facteurs non-marchands du bien-être, évoqués plus haut. En d'autres termes, Bertrand de Jouvenel appelle à la naissance de « l'*écologie politique* » comme successeur éclairé de l'*économie politique*¹⁰⁰⁹. On notera que cette écologie n'est cependant pas exempte des repères classiques de l'économie capitaliste, puisqu'elle en intègre les modèles et le vocabulaire :

« [...] il faudrait que l'économie politique devienne l'écologie politique ; je veux dire que les flux retracés et mesurés par l'économiste doivent être reconnus pour des dérivations entées sur les circuits de la Nature. Ceci est nécessaire puisque nous ne pouvons plus considérer l'activité humaine comme une chétive agitation à la surface de la terre incapable d'affecter notre demeure. Comme notre pouvoir sur les facteurs naturels s'accroît, il devient prudent de les considérer comme un capital »¹⁰¹⁰

L'utopie de Jouvenel se présente donc comme une transformation profonde des modèles capitalistes¹⁰¹¹, mais au sein du référentiel préexistant, devant intégrer de nouveaux facteurs, que Mill, par exemple, ne pouvait anticiper. Il demeure également soucieux de préserver des structures productives existantes et prioritairement de les *revaloriser*, c'est-à-dire d'en ré-estimer la *valeur*. Dans cette perspective, il invite à réhabiliter l'activité agricole qui, seule, est une activité durable dans la mesure où elle place l'homme et la terre en symbiose¹⁰¹². On remarquera que Mill en son temps avait également souligné, avant le désintérêt des économistes pour la question agricole¹⁰¹³, la spécificité de la terre parmi les facteurs de production¹⁰¹⁴ : tous deux appellent donc à une conception de l'*oïkos* plus *organique* incluant de la puissance humaine dans (celle de) la nature. Cette redéfinition de l'économie doit

1009 Nous poursuivons son souhait dans nos Perspectives, IV.0.2. et IV.0.3.

1010 *Id.*, pp.22-23 (nous soulignons).

1011 Dans un article des Cahiers Français rédigé par Olivia [MONTEL \(2017\)](#), la rédaction souligne que dans les considérations environnementales contemporaines,

« Trois « positions » peuvent être distinguées : la croissance vue comme une solution aux problèmes d'environnement, le capital technique remplaçant le capital naturel ; la prise en compte du respect de la nature dans les processus de croissance ; la condamnation de celle-ci. »

Jouvenel apparaît donc à mi-chemin entre les deux dernières catégories, mais ne ressortit pas intégralement à la troisième.

1012 [JOUVENEL \(1969\)](#), p.241 :

« [...] ce qui me paraît admirable dans l'institution agricole, c'est que l'homme alors s'engage à l'égard de la terre : il en vivra bien s'il la traite avec prévenance. »

1013 Voir « L'éclipse néoclassique de l'état stationnaire », en IV.0.1.1.

1014 Voir III.1.2.

affecter à la fois la conception de la discipline économique et l'éducation – économique, civique, morale – qui est prodiguée aux individus.

II.3.2.2 L'apprentissage de la responsabilité : renouveler les paradigmes économiques et éducatifs

Comme celle que l'on peut retracer chez Mill¹⁰¹⁵, la conception écologique de Jouvenel combine donc éthique de la *responsabilité* (contrepartie nécessaire de l'*autonomie*), écologie « utilitariste » (éloignée de la *deep ecology*, comme l'a bien analysé Dominique Bourg dans sa préface) et conception esthétisante et psychologique de l'« aménité » qui le rapproche d'une certaine écologie transcendantaliste. En plaidant pour une « renaturalisation » de l'étude de l'Homme et de ses activités économiques, il réactualise la métaphore du microcosme dans le macrocosme (la société comme être vivant) pour insister, non sur le rapport hiérarchique de ses organes (ce qui serait un usage classique), mais sur ses fonctions *vitales* car organiques, plaidant ainsi pour une nouvelle conception de la « production » des biens et des rejets :

« Le fonctionnement des économies les plus avancées repose sur un rapport avec la Nature qui, dans son principe, est le même que celui de notre existence biologique. [...]. Comme dans notre vie biologique nous arrachons nos aliments à la Nature (animale et végétale), pour notre système économique nous arrachons les aliments – matières premières et combustibles – à la Nature (surtout minérale). Comme ces aliments ne « profitent » point à notre corps sans digestion, de même dans le système économique la transformation est essentielle. [...] Notre vie biologique est enfin productrice de déchets ; l'une des premières choses que l'on enseigne aux enfants est de disposer des déchets avec décence : c'est ce que nos plus fières sociétés n'ont pas encore appris, et une maîtresse de maison ne voudrait pas de nous comme chats. »¹⁰¹⁶

Ce qui est remarquable dans ces lignes étonnantes de prosaïsme, au-delà de l'insistance réitérée sur les « conditions de poursuite de notre vie » et sur la « décence » qui ancre décidément la pensée de Jouvenel dans la tradition millienne de l'attention portée aux conditions de possibilité d'une vie authentiquement *digne*, c'est le parallélisme établi entre l'individu et la société, trait caractéristique d'une conception sociale et économique classique que l'on trouve à un degré particulièrement élevé chez Mill – à travers l'identification à

1015 Voir notamment III.1.4.

1016 *Op. cit.*, p.242 (nous soulignons).

plusieurs égards de la psychologie de l'individu et du comportement de la collectivité¹⁰¹⁷ – mais qui a été négligée par la suite de la tradition économique. Ici, Jouvenel renoue non seulement avec une analogie qui peut paraître de bon sens – le système économique collectif n'est pas plus émancipé de toute contrainte matérielle et naturelle que ne l'est un seul individu pris isolément –, mais encore accentue le lien biologique qui unit tout établissement humain avec le substrat naturel dont la consommation, la transformation et la dégradation sont inexorables.

Aussi existe-t-il à ses yeux, même s'il doute de la plausibilité d'un état économique stationnaire, une double limite à la croissance. Sans apercevoir encore le problème supplémentaire des dérèglements en chaîne – que mettront bien en évidence les théoriciens des systèmes responsables du rapport **MEADOWS (2013)**¹⁰¹⁸ –, il cerne néanmoins avec acuité la double dimension de l'empreinte écologique humaine : épuisement des ressources et saturation, souvent méconnue, des exutoires¹⁰¹⁹. Conformément à ce que constatent parfois l'économie et l'écologie actuelles,

*« Il vient naturellement à l'esprit que nos prélèvements ne peuvent croître à l'infini. Cette remarque, indéniable dans son principe, est discréditée dans ses applications, vu que jusqu'à présent nos griffes ont poussé à un rythme bien supérieur à celui de l'usure des ressources. Il ne s'ensuit pas que le problème des « manques » à venir soit, comme on le dit parfois, un faux problème, mais il est vrai qu'il est beaucoup moins urgent que le problème des déchets. »*¹⁰²⁰

En regard d'une vision qui nous représente l'homme comme créateur d'un ordre qu'il souhaite, il faut donc ajouter celle qui le montre aussi comme source d'« un désordre auquel il ne pense pas ». Même s'il n'écrit pas le mot, l'auteur effleure ici le concept d'entropie¹⁰²¹, soit en thermodynamique le principe d'augmentation du désordre et de déperdition d'énergie utile de tout système clos, qui fondera par exemple la pensée de la décroissance de Nicholas Georgescu-Roegen. Contre une économie « abstraite » et désincarnée dont Antonin **POTTIER (2014)** a pu écrire avec justesse qu'elle avait connu à la faveur de la phase néoclassique une

1017 Voir en particulier ce qui a trait au despotisme, dans la famille comme dans la cité, en II.2.

1018 Voir IV.0.4.3. Leur mérite principal et inédit est d'avoir conçu l'environnement et l'activité humaine de part en part comme un *écosystème* formé de chaînes d'interdépendance et de rétroactions.

1019 Les termes « ressources » et « exutoires » sont ceux utilisés en particulier dans le rapport **MEADOWS (2013)**. Dans « Les économistes et l'environnement », Jouvenel utilise « intrants » et « extrants » de l'économie (*id.*, p.412). Le problème précis des exutoires est encore majoritairement sous-estimé alors qu'il pourrait être en passe de devenir le problème principal de nos économies, comme l'a récemment rappelé Pierre-Noël **GIRAUD (2014)** dans la revue *Le Débat*.

1020 *Id.*, pp.244-245.

1021 On trouve chez lui le terme « usure ».

sorte d'« assomption » vers des « cieux dématérialisés », Jouvenel revient à une conception plus classique de l'économie, proche de celle de Mill mais actualisant ses conclusions, où « la terre » a toute son importance mais où prime de surcroît la prise de conscience nouvelle de la fragilité du réservoir-Terre :

« Par conséquent, l'orgueil juvénile que nous a inspiré notre capacité fantastiquement accrue d'exploiter la Nature doit faire place désormais à un sentiment plus adulte de responsabilité à l'égard de cette petite Terre fragile dont nous devons prendre soin. [...] La Terre doit à présent nous apparaître comme notre jardin, ce qui implique à la fois le soin de sa conservation et celui de sa beauté, à quoi nous marquons une lamentable indifférence. »¹⁰²²

L'homme des sociétés industrialisées, où « la zone de contact social immédiat entre la Nature et le système économique va se resserrant »¹⁰²³, a en effet tendance à oublier sa dépendance ultime envers les éléments naturels, du point de vue de la fourniture des ressources comme de celui de l'évacuation de ses déchets, ne serait-ce que du fait d'une paradoxale méconnaissance¹⁰²⁴.

La métaphore du jardin invite justement à concilier prise de conscience de la « naturalité » et évocation d'une certaine « urbanité » qui convoque des savoir-faire (préservation, entretien, sens de la viabilité) comme des critères éthiques (sens de l'agrément, éducation à la beauté)¹⁰²⁵. À ces fins, une conversion morale est nécessaire pour « civiliser notre civilisation », qui a les moyens techniques du progrès mais se complaît, sur le plan psychologique et moral, dans une sorte de « barbarie »¹⁰²⁶. Ce n'est pas là une *absence de*

1022 *Id.*, p.77.

1023 *Id.*, pp.243-244.

1024 C'est là, dit Jouvenel, l'un des effets pervers d'une urbanisation sans précédent qui place la vie individuelle dans un environnement majoritairement anthropisé. Voir *id.*, pp.369-370 :

« Un mode d'existence qui nous confine dans les villes où nous ne rencontrons aucune forme de vie autre que la nôtre, peut nous être de mauvais conseil si nous devons adopter une politique d'équilibre écologique »

1025 Ce qui rejoint la conception millienne de la place de la beauté dans une vie authentiquement humaine, et ainsi possiblement heureuse au sens plein du terme. Voir II.2.2.4.

1026 Celle-ci est un défaut de connaissance de la nature humaine et de ce qui représente pour elle un bien (les « intérêts » ou « charmes » de la vie) : le barbare, en ce sens, est celui qui est incapable de juger de ce que requiert le véritable épanouissement de l'homme – Mill dirait, l'exercice de ses « facultés élevées » –, à court comme à long terme. *Ibid.* :

« Comment ne pas reconnaître un rôle positif aux jouissances de la sensibilité alors que nous faisons tant de place à sa pathologie ?

Mais aussi comment ne pas voir que la méconnaissance des intérêts lointains les plus concrets va de pair avec le mépris des charmes immédiats ? Ce sont deux aspects de l'esprit barbare. »

culture, c'est la *méconnaissance de l'importance de la culture*, ainsi que des réquisits de celle-ci pour ce qui fait la dignité de la vie humaine.¹⁰²⁷

Cette similitude des présupposés anthropologiques et des fins assignées à la condition humaine par Jouvenel et par Mill est de plus servie par une méthode qui paraît participer pleinement d'une approche « libérale transcendantale », à deux titres. Premièrement, parce que sa critique se fonde sur tous les présupposés libéraux traditionnels, pour mettre en garde contre les menaces pesant désormais sur l'effectivité de la liberté. Il s'oppose aux *effets pervers* de la société de son temps, qu'il voit sortir progressivement de l'ère de la planification socialiste et de l'économie mixte pour se diriger vers une configuration de plus en plus individualiste, de plus en plus matérialiste, et porteuse de dangers inédits et paradoxaux en termes de « civilisation » et d'impact sur l'environnement. Pour ce faire, il recourt non à une critique globale du capitalisme, de l'individualisme ou du libéralisme de l'extérieur, mais emprunte à un libéralisme plus classique, dans la lignée de Mill, les idéaux et les arguments permettant de défendre sa conception de l'homme comme être doué d'une condition politique, capable de choix concertés, et d'une condition intellectuelle et spirituelle exigeante pour laquelle la culture de l'individualité dans un cadre de vie préservé et non saturé sont fondamentales.

Deuxièmement, parce que sa critique est « transcendantale » et que son appréhension de la dégradation des conditions de possibilité d'une « vie bonne » pour l'être humain s'accompagne d'une mise en évidence tout aussi transcendantale de la *perversion* du système économique et social de son temps, d'une manière qu'il convient d'explicitier. Jouvenel ne se contente pas de souligner que les préconditions de « l'humanisation » tendent à ne plus être réunies à partir de la fin des années 1960 ; il souligne comment, au contraire, les structures économiques et sociales qui se mettent en place ou évoluent à son époque, et que nous avons retracées¹⁰²⁸, participent d'une reconfiguration radicale de l'existence humaine qui n'est pas accidentelle, ou conjoncturelle, mais *structurelle* et, sinon vraiment réfléchie, du moins

1027 Loin d'être purement émancipatrice, la puissance technique et économique est donc un voile qui nous a dangereusement masqué notre condition. La dénonciation du prométhéisme comme *illusion*, au sens psychologique voire psychanalytique du terme, c'est-à-dire comme pathologie de l'appréhension (déformation de la réalité), est un *leitmotiv* dans l'œuvre de Jouvenel. Voir *ibid.* :

« L'existence du genre humain est fondée sur les données naturelles, comme celle de toute autre espèce vivante ; mais notre singularité est de n'avoir figé notre *modus vivendi* dans aucun ajustement définitif au milieu, de sorte que sont pour nous des objets de curiosité les peuplades dont l'état atteste une telle fixation. Négateur du caractère fondamental de notre espèce nous apparaît le conseil classique de « vivre selon la nature », s'il doit s'entendre comme la recherche de l'ajustement le plus simple, le plus dépourvu des artifices que nous avons successivement introduits pour notre commodité. Mais [...] il nous faut passer de l'esprit de conquête [de la nature] à l'esprit d'association. [...] l'homme de notre civilisation ne se regarde point comme le gardien de notre demeure terrestre ; il est fier d'en être le pillard habile et irresponsable. À cet égard, il est reculé moral relativement au « manant » qu'il méprise. Le manant, celui qui reste, avait son coin de terre [...] ».

1028 Dans la Section précédente.

nécessaire et délibérée : dans leur réorientation vers l'impératif de productivité, les sociétés occidentales, de plus en plus économicisées, *exigent* les mutations économiques et sociales que l'observateur critique déplore. Le mérite de Jouvenel a donc été de voir, parmi les premiers¹⁰²⁹, qu'il y a une *téléologie* propre à l'économie de marché des sociétés modernes, tendant à devenir des « sociétés de marché », contrairement à toute proclamation d'« objectivité » des « lois » ou des « impératifs » économiques. Il peut donc être considéré comme un « libéral transcendantal » parce qu'il ne se contente pas de décrire ou de critiquer une réalité de manière externe et de montrer quels auraient dû être, en amont, des antidotes à ces tendances, ou en aval, des traitements symptomatiques aux différents phénomènes pathologiques constatés. Il va plus loin, en identifiant, à partir des symptômes, quelle est véritablement la maladie ; sa démarche est étiologique et plus encore, il discerne dans la pathologie qui affecte la société les traces d'une *finalité* ou d'une nécessité structurelle.

Sans le nommer, Jouvenel voit donc poindre le « néolibéralisme » et identifie en lui plus qu'une *déviance* du libéralisme ou du capitalisme : il entrevoit leur *dénaturation* et la naissance d'un processus d'ampleur, inédit, auto-entretenu et déjà solidement assis (à travers l'organisation du travail, notamment) avant d'avoir été l'objet d'une prise de conscience. Partant de là, il souligne en quoi, pour le contrer, il faut un changement de paradigme radical qui a la spécificité de ne pas appeler à un renversement seulement matériel de l'ordre existant (comme le fait traditionnellement le socialisme, également au nom de la nouveauté) mais de renouer avec les racines du libéralisme politique, notamment dans l'ordre des représentations.

Ainsi, de même que John Stuart Mill, comme philosophe et comme économiste, fondait ses différentes positions politiques et économiques sur une doctrine implicite mais cohérente des fins de la vie humaine combinant une appréhension antique de la dignité avec une vision authentiquement moderne du Progrès ; ou de même que Tocqueville, comme théoricien politique et comme homme d'action, ne pouvait faire l'économie d'une théorie globale de la démocratie et d'une appréhension historique de longue haleine de celle-ci pour fonder sa critique des faits sociaux de son temps ; de la même façon, Bertrand de Jouvenel étaye ses critiques d'observateur et d'économiste pris dans le « siècle » par un raisonnement consistant à rendre compte d'un processus sociohistorique à l'œuvre et d'en comprendre les implications profondes en matière de transformation de la condition politique et sociale des hommes occidentaux, afin de préserver des conditions de vie conformes à sa conception ontologique de l'homme et de son environnement.

1029 Foucault ou Bourdieu partagent et prolongeront cette intuition, chacun avec ses spécificités.

Voyons donc, à présent, comment cette démarche « libérale transcendante » fonde, chez ces différents penseurs, une doctrine unifiée qui prend la forme d'une utopie atypique, de type libéral. Nous allons d'abord reconstituer la doctrine propre de John Stuart Mill avant d'en étudier la postérité et la pertinence face aux enjeux contemporains, qui se sont encore approfondis depuis les écrits de Jouvenel.

PARTIE III. L'UTOPIE MILLIENNE : BONHEUR ET PROGRÈS DANS L'AUTONOMIE

« Si c'est vraiment croire que de dire que Dieu désire par-dessus tout le bonheur de ses créatures et que c'était son dessein lors de la création, l'utilitarisme non seulement n'est pas une doctrine sans Dieu mais elle est beaucoup plus profondément religieuse que les autres doctrines. [...] »

La doctrine utilitariste affirme que le bonheur est désirable et que c'est la seule chose désirable en tant que fin, toutes les autres choses n'étant désirables que comme moyens pour atteindre cette fin. »

– L'Utilitarisme

« L'état stationnaire de la population et de la richesse n'implique pas l'immobilité du progrès humain. »

– Principes d'économie politique

Sommaire de la Partie III

| | |
|---|------------|
| PARTIE III. L'UTOPIE MILLIENNE : BONHEUR ET PROGRÈS DANS L'AUTONOMIE..... | 429 |
| Introduction. La doctrine millienne comme utopie libérale transcendante..... | 433 |
| III.0.1 Une doctrine de la liberté, du bonheur et du Progrès..... | 434 |
| III.0.1.1 Civilisation et progrès..... | 436 |
| III.0.1.2 Progrès, état progressif et état stationnaire..... | 439 |
| III.0.1.3 Mill, utopiste ?..... | 441 |
| III.0.2 Objectifs et plan de la Partie III..... | 445 |
| III.1 Économie et démographie de l'utopie millienne : pour « l'état stationnaire »..... | 447 |
| III.1.1 Généalogie du concept d'état stationnaire..... | 447 |
| III.1.1.1 Chez Adam Smith..... | 447 |
| III.1.1.2 Chez Malthus..... | 450 |
| III.1.1.3 Chez Ricardo..... | 452 |
| III.1.1.4 L'extension de la théorie des limites..... | 453 |
| III.1.2 Les deux facettes de l'état stationnaire chez Mill..... | 455 |
| III.1.2.1 Première définition. À monde fini, impossibilité de croissance indéfinie : nécessité d'un état stationnaire « spontané »..... | 456 |
| III.1.2.2 Deuxième définition. Une urgence éthique, économique, écologique et morale : l'état stationnaire « délibéré »..... | 462 |
| III.1.3 Le Progrès dans l'état stationnaire..... | 466 |
| III.1.3.1 L'état stationnaire, caprice intellectuel de pays déjà riches et développés ?..... | 468 |
| III.1.3.2 Dignité de l'état stationnaire..... | 471 |
| III.1.4 Le malthusianisme, pour le respect des hommes et de la nature sauvage..... | 472 |
| III.1.4.1 Le malthusianisme contre la misère..... | 472 |
| III.1.4.2 Le malthusianisme contre l'enlaidissement du monde..... | 482 |
| III.1.5 La justice sociale dans la stabilité..... | 484 |
| III.1.5.1 Une société de travailleurs..... | 484 |
| III.1.5.2 Pour une juste répartition des fruits de la production..... | 486 |
| III.2 L'esprit de l'utopie millienne : recherche du Bonheur, culture de l'Art de vivre et religion de l'Humanité..... | 489 |
| III.2.1 Bonheur et Progrès..... | 489 |
| III.2.1.1 Le bonheur et le Progrès par la « vertu »..... | 490 |
| III.2.1.2 Note de méthode : l'éducation implicite par l'approbation et la réprobation, ou le rôle de l'opinion dans l'autorégulation des mœurs..... | 490 |
| III.2.1.3 Difficultés et limites du rôle assigné par Mill à l'opinion dans la culture du « goût » et de la « vertu »..... | 493 |
| III.2.2 Cultiver l'« l'Art de vivre »..... | 497 |
| III.2.2.1 Première définition. L'Art de vivre ou « Art de la vie » comme élément de la « logique de la pratique », c'est-à-dire comme sagesse..... | 498 |
| III.2.2.2 Un « Art » impossible ?..... | 505 |
| III.2.2.3 Deuxième définition. L'Art de vivre comme culture des « grâces de la vie » : une parenté utopique explicite..... | 507 |
| III.2.2.4 Transmission et perfectionnement : la spirale vertueuse de la sensibilité à la Beauté..... | 516 |
| III.2.3 Une spiritualité immanente pour les temps modernes : la « religion de l'Humanité »..... | 522 |
| III.2.3.1 Une « religion sans Dieu » pour réenchanter l'existence humaine..... | 524 |
| III.2.3.2 Contre le « catéchisme » et les Églises..... | 527 |

[III.2.3.3 Un nouveau « pari pascalien » sous la forme de l'« intérêt bien entendu » ?.....529](#)

[III.3 Le « bon gouvernement » de l'utopie millienne : le système représentatif, vers une « aristodémocratie ».....532](#)

[III.3.1 Réalisme et utopie : en quoi le gouvernement représentatif est la forme idéale de gouvernement, mais ne peut être mis en place en toutes circonstances.....534](#)

[III.3.1.1 L'idéal démocratique contre l'idéal despotique « éclairé ».....535](#)

[III.3.1.2 Liberté et activité.....538](#)

[III.3.1.3 Sagesse pratique de Mill : pour une temporalité pragmatique de la marche vers l'idéal.....540](#)

[III.3.1.4 Les ambiguïtés de l'« aptitude à la liberté » : potentiels latents et objectifs actualisables.....543](#)

[III.3.1.5 Vers l'idéal : un programme millien pour les démocraties occidentales.....548](#)

[III.3.2 Pour plus d'équité : démocratiser la représentation.....550](#)

[III.3.2.1 Un suffrage potentiellement universel.....551](#)

[III.3.2.2 ... mais pas inconditionnel.....555](#)

[III.3.2.3 Pour une démocratie réellement représentative de la diversité du public : soutien de Mill au « système de M. Hare ».....557](#)

[III.3.2.4 Diversité, équilibre des intérêts et « fonction d'antagonisme ».....563](#)

[III.3.3 Pour plus de compétence : éduquer et limiter la démocratie.....567](#)

[III.3.3.1 Représentation n'est pas délégation : pour la distinction de la valeur des représentants et pour la reconnaissance de leur liberté d'action.....568](#)

[III.3.3.2 Le vote plural : pour la reconnaissance de la valeur et de l'éducation des électeurs.....571](#)

[III.3.3.3 Des garde-fous externes à la représentation : séparation des pouvoirs et limites des prérogatives du pouvoir représentatif.....574](#)

[III.3.3.4 Entre démocratie et « bureaucratie » ou « technocratie » : une forme de compromis aristocratique.....577](#)

[III.3.3.5 Produire l'« aristodémocratie ».....580](#)

[III.3.4 Quelques éléments de discussion.....582](#)

[III.3.4.1 La démocratie entre délibération rationnelle et tyrannie de la doxa.....583](#)

[III.3.4.2 Les individus et la représentation.....587](#)

Avertissement

Une grande partie de l'étude de la perspective de l'état stationnaire chez Mill, élargie aux auteurs précurseurs et ultérieurs ayant contribué à forger l'acception de ce concept et à en tirer un programme (ce qui sera notamment traité dans les chapitres III.1. et les Perspectives), a été publiée sous forme d'article dans la revue *Le Débat* ([DEJARDIN \(2014\)](#)). Si les considérations qui suivent sont dans une large mesure conformes aux propos de l'article, puisqu'il constituait une première synthèse des travaux en cours, certains points peuvent avoir fait l'objet de rectifications, et en tout cas d'approfondissements et de nuances.

INTRODUCTION. LA DOCTRINE MILLIENNE COMME UTOPIE LIBÉRALE TRANSCENDANTALE

Nos deux premières Parties visaient à identifier, à travers le prisme des obédiences idéologiques et en prenant pour référence la critique du « syncrétisme », la démarche ou, pourrait-on dire, la « méthode » de John Stuart Mill et ce que l'on pourrait appeler le ressort, le fil conducteur ou encore le principe de cohérence de sa pensée. Il s'agissait de comprendre la motivation ayant présidé à l'élaboration de sa philosophie pratique, en tenant compte de ses diverses influences comme de son ambition indéfectible.

Nous avons appelé « libéralisme transcendantal » cette clé d'unification de sa démarche, à la fois en tant qu'*orientation* politique et morale et que *méthode* philosophique personnelle : le libéralisme transcendantal a ainsi été identifié comme un type de libéralisme humaniste et exigeant, s'accordant d'une part avec sa valorisation permanente de la liberté comprise comme *autonomie substantielle* (dont il s'agit, à chaque instant, de préserver ou de renforcer les conditions de possibilité), et d'autre part avec son « esprit » polyvalent, polygraphe et totalisant sinon systématique – ces deux dimensions, politique et méthodologique, semblant témoigner d'une même caractéristique distinctive de Mill, à savoir la *conscience aiguë de l'imbrication et de l'interdépendance de tous les facteurs* et de tous les domaines de l'existence humaine. Nous avons cependant pu voir que ces spécificités n'étaient pas uniques en leur genre et pouvaient aussi décrire adéquatement la démarche d'autres théoriciens, comme Tocqueville ou Jouvenel.

Ainsi, après avoir mis en évidence quelque chose comme un « principe de fonctionnement » de la pensée de Mill et clarifié ses différentes allégeances idéologiques, cette troisième et dernière Partie vise à synthétiser ce que serait « la », ou plutôt « une », *doctrine* millienne, autrement dit : quel est le projet, ou le programme, ressortant *in fine* de son œuvre ? Et en quoi celui-ci peut-il se révéler susceptible d'orienter ou d'éclairer des politiques ultérieures ? En d'autres termes : qu'est-ce qu'être « millien », au XIX^e siècle et aujourd'hui ? Ces interrogations découlent directement de nos investigations précédentes, tout en requérant leurs clarifications : nous chercherons donc à montrer dans cette présente Partie que John Stuart Mill esquisse l'utopie d'une société vouée à la « vie bonne », identifiée chez lui au Progrès et à l'Art de vivre, par les moyens économiques et démographiques de l'état stationnaire, par les moyens éthiques et moraux de l'éducation à la liberté, et par les moyens politiques du gouvernement représentatif.

Notons qu'il nous semble important d'avoir éclairci au préalable ses obédiences idéologiques afin de situer ce projet, qui peut paraître ambigu, dans le cadre de son « libéralisme transcendantal », à la fois pleinement libéral – puisqu'il s'agit d'atteindre à l'autonomie la plus complète tant à l'échelle individuelle qu'à l'échelle de l'humanité – et social-conservateur – dans sa dimension progressiste, élitiste et proto-écologiste. Il paraissait en particulier nécessaire à une compréhension aussi impartiale que possible d'avoir préalablement écarté l'hypothèse de l'identification de Mill à un mouvement de pure « émancipation », entièrement lié à une conjoncture donnée, comme à un mouvement libéral individualiste anhistorique ou trop radical. Car c'est la *synthèse idéologique* que propose notre auteur qui nous semble le plus féconde pour la postérité de ses idées : nous essaierons en effet de montrer qu'un projet politique et social novateur et trans-partisan peut s'inspirer avec profit de son projet d'état économique stationnaire, de démocratie exigeante et d'éducation à l'autonomie véritable par la culture.

III.0.1 Une doctrine de la liberté, du bonheur et du Progrès

Comme toute doctrine, la doctrine millienne est constituée de manière plus ou moins explicite d'une physique, d'une métaphysique et d'une morale, dernière partie au sein de laquelle s'ajoutent des considérations proprement politiques.

Pour la résumer brièvement, la physique de John Stuart Mill suppose une planète connaissable par les sciences positives et dotées de ressources matérielles et énergétiques en quantité finie, ce sur quoi nous reviendrons en détail¹⁰³⁰. Sa métaphysique, au-delà de son athéisme ou du moins d'un agnosticisme tendant à l'athéisme, se concentre sur le monde immanent et invite à chercher la transcendance et les principes de spiritualité dans l'humanité elle-même, passée, présente et à venir : transcendance terrestre à même de fournir à chaque individu un horizon au-delà des limites de sa propre vie biologique¹⁰³¹. Enfin, nous avons commencé à entrevoir que sa morale est complexe et esquisse une éthique utilitariste d'un genre nouveau, à la fois proto-écologique, élitiste ou aristocratique et profondément altruiste – complexité que nous pouvons résumer par le terme d'« humanisme » tout en essayant de qualifier plus précisément celui-ci –, éthique aspirant au bonheur de chaque individu et au progrès collectif de l'humanité dans le cadre d'un état économique et démographique stable et fonction de critères normatifs exigeants.

1030 Voir III.1.

1031 Voir III.2., et notamment III.2.3.

C'est principalement de cette dimension morale qu'il sera question ici, et la physique et la métaphysique milliennes ne seront ponctuellement intéressantes qu'en tant qu'elles lui donnent un cadre et un fondement. Cette troisième Partie s'attachera donc principalement à comprendre la conception millienne particulière de ce que devrait revêtir, dans la modernité politique individualiste et à partir de l'état de la société dont il est le contemporain, la « vie bonne » : il s'agit pour lui d'allier, conformément aux diverses inspirations que nous avons déjà retracées, la poursuite d'un idéal intemporel de liberté, comprise comme autonomie, et le maintien pragmatique de conditions de vie matérielles décentes et justes dans un monde réel perpétuellement changeant.

Cette recherche permanente de conciliation entre le dynamisme qu'exige l'adaptation à une réalité humaine perçue comme nécessairement mouvante (et dont le mouvement est le signe de la liberté comme pouvoir d'autodétermination délibérée¹⁰³²) et la valorisation d'idéaux intemporels, ambivalence que résume bien sa formule paradoxale concernant « *les intérêts permanents de l'homme en tant qu'être susceptible de progrès* »¹⁰³³, est synthétisée à travers l'aspiration au Progrès. Comme nous allons le voir, cet idéal, tout ancré qu'il soit dans le contexte idéologique du XIXe siècle et dans le parcours millien en particulier, est moteur d'un programme cohérent et concret puisque il assigne des objectifs ontologiques à l'Homme tout en exigeant une infrastructure adaptée dans tous les domaines de l'existence.

Ainsi, notre hypothèse est que c'est la perspective du Progrès, que Mill appelle explicitement de ses vœux tout au long de son œuvre, qui peut servir de clé d'unification des différents aspects de sa doctrine. En ce sens, le Progrès subsume à la fois : le perfectionnement de l'esprit par la culture et le savoir ainsi que par la compréhension des mécanismes de l'entendement humain ; l'avancée vers la justice sociale, *via* l'amélioration des conditions de vie matérielles ou l'équité dans les rapports entre les deux sexes ; et l'encouragement au « dépassement de soi », l'exaltation des réalisations et de l'originalité individuelles à travers un système politique à la fois représentatif et « élitiste » au service de l'utilité commune. Aussi toutes les positions théoriques de Mill, qu'elles relèvent de la critique de l'état social qui lui est contemporain ou de l'expression de ses souhaits normatifs (parmi lesquels l'émancipation des femmes, le développement de la coopération ouvrière, la défense du gouvernement représentatif...) nous semblent-elles pouvoir être comprises comme les *conditions* de l'impulsion puis du maintien du Progrès, c'est-à-dire de l'acheminement asymptotique des individus et de la société dans son ensemble vers la *vie bonne*, ou l'utilité, ou le bonheur.

1032 Voir *supra*, II.0.1.

1033 In *De la liberté* (nous soulignons), nous y revenons ci-dessous.

En guise d'introduction, nous dresserons donc un bilan des différentes acceptions du terme « progrès » à travers l'œuvre de Mill avant de considérer dans la suite de cette Partie, de manière unifiée, les principales composantes de celui-ci aux fins du bonheur social (pour reprendre une terminologie utilitariste) ou de la société bonne (pour reprendre une terminologie idéaliste ou antiquisante), et de tracer les contours de ce que nous pourrions appeler une certaine forme d'« utopie ».

III.0.1.1 Civilisation et progrès

« Je considère l'utilité comme le critère absolu dans toutes les questions éthiques ; mais ici l'utilité doit être prise dans son sens le plus large : se fonder sur les intérêts permanents de l'homme en tant qu'être susceptible de progrès. »¹⁰³⁴

Il y a lieu de revenir et de s'attarder sur cette façon dont John Stuart Mill, dès l'ouverture de son essai le plus célèbre, définit le critère de sa doctrine, « doctrine de l'utilité » ou encore « doctrine du bonheur ». La notion de progrès semble structurante dans sa philosophie pratique¹⁰³⁵, puisque c'est elle qui définit l'homme – l'homme, seul être perfectible, c'est-à-dire susceptible de changement et d'amélioration indéfinis par l'exercice de sa libre volonté – et ainsi conditionne la définition de l'utilité, quasi-synonyme de « bonheur », ou d'optimisation du ratio de bonheur possible, dans la plupart de ses occurrences. Mais de quel progrès est-il question ici ?

Dans le corpus millien, le terme « progrès » revêt deux sens bien distincts. Tout d'abord, il revêt une *signification descriptive*, objective ou du moins axiologiquement neutre, se rapportant à la condition historique de l'espèce humaine. En ce sens, il est la transposition dans un sens explicitement dynamique de la « civilisation », plus statique ou générale, au sens où Mill l'entend dans son article *Civilization*¹⁰³⁶ : est « civilisation » tout ce qui relève de l'approfondissement de l'artifice ou de l'artefact humain, c'est-à-dire sa condition « culturelle » et non « naturelle ». « *Civilization* », dans ce contexte, peut aussi se traduire par « développement », et se rapporte principalement à l'artificialisation et l'industrialisation du monde humain. Dans cette perspective, le mot ne porte pas en lui-même de charge morale – il n'est pas question de tenir la civilisation comme bonne contre une « nature » mauvaise ou

1034 *De la liberté (MILL (1859))*, op. cit., p.76.

1035 Rappelons que nous appelons philosophie « pratique » l'ensemble constitué par sa philosophie morale et sa philosophie proprement politique.

1036 « *Civilization* » (1836), CW:18, pp.117-148.

contre la « barbarie » au sens contemporain –, mais il exprime l'état auquel sont parvenues les sociétés industrialisées, sorties d'un état supposé « primitif » ou « sauvage ». Que cette artificialisation croissante soit bonne ou mauvaise, voilà ce que le concept choisit de ne pas trancher.

Le terme de « progrès » au sens neutre exprime une réalité très proche : on peut parler, d'ailleurs, de « progrès de la civilisation » ou de « progrès de l'industrialisation » en ce sens. Il porte le constat du fait que l'homme vit en société, et que cet « établissement humain social »¹⁰³⁷, intrinsèque à ce qui peut être considéré comme la « nature humaine »¹⁰³⁸ ou plutôt comme la « condition historique » de l'homme, est susceptible d'évolutions plus ou moins délibérées, résultant de l'exercice, par chaque être humain et par la communauté des hommes dans son ensemble, de leur liberté, consciente ou non.

L'artifice s'approfondit, dans sa dimension symbolique (extension des représentations du monde et des vecteurs de représentations, avec l'avancée des sciences par exemple) comme dans sa dimension technique (avec les innovations et la mécanisation). Le progrès, à ce titre, est d'abord la simple évolution culturelle et historique, sans jugement de valeur, de la civilisation par ce biais. En d'autres termes, rien n'est immuable, les sociétés changent, à des rythmes différents, dans des orientations tantôt convergentes, tantôt divergentes, et le cours irréversible de ces évolutions historiques est appelé « progrès », en son sens étymologique de marche vers l'avant. C'est cette signification que privilégiait déjà Rousseau quand il parlait de perfectibilité indéfinie de l'homme et le définissait, en opposition avec les communautés animales toujours plus ou moins semblables à elles-mêmes après « mille ans », fussent-elles admirablement complexes, comme un être « voué au progrès »¹⁰³⁹.

1037 Voir « Objet et cadre de la recherche » en i.0.1.

1038 Elle l'est de manière récurrente dans l'histoire de la philosophie depuis la célèbre formule d'Aristote : « L'homme est, par nature, un être vivant en cité » (Ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον).

1039 La condition historique et donc l'état « progressif » comme critère indiscutable de l'humanité, quelle que soit la métaphysique dans laquelle ce constat s'inscrit, devient un argument classique à partir du XVIIIe siècle. On peut d'ores et déjà le noter dans le fragment de préface pour un *Traité du vide* de Pascal (1647) :

« Les ruches des abeilles étaient aussi bien mesurées il y a mille ans qu'aujourd'hui, et chacune d'elles forme cet hexagone aussi exactement la première fois que la dernière. Il en est de même de tout ce que les animaux produisent [...]. La nature les instruit à mesure que la nécessité les presse ; mais cette science fragile se perd avec les besoins qu'ils en ont [...]. Il n'en est pas de même de l'homme, qui n'est produit que pour l'infinité. » (Nous soulignons)

Le passage du *Discours sur l'inégalité* de **ROUSSEAU(1755)** (pp.183-184), qui fait de cette caractéristique le critère distinctif de l'humanité, est particulièrement célèbre et très semblable au développement de Pascal :

« Mais, quand les difficultés qui environnent toutes ces questions laisseraient [encore] quelque lieu de disputer sur cette différence entre l'homme et l'animal, il y a une autre qualité très spécifique qui les distingue, et sur laquelle il ne peut y avoir de contestation, c'est la faculté de se perfectionner ; faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce que dans l'individu, au lieu qu'un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans. »

Par ailleurs, et dans un sens explicitement distingué du premier sous la plume de l'auteur¹⁰⁴⁰, le terme « progrès » peut également exprimer un jugement ou un souhait relatif aux changements qui adviennent ou devraient advenir : est Progrès *au sens du devoir-être* (et alors généralement avec une majuscule chez Mill) tout changement, toute évolution, tout choix, toute avancée qui tend à maximiser l'utilité, soit d'un individu (le progrès individuel étant le perfectionnement de ses talents propres et la recherche du bonheur dans sa vie), soit d'une communauté d'individus (le progrès collectif étant la maximisation du bonheur général à l'échelle de la communauté).

Rappelons que cette utilité, ou maximisation du bonheur général, ou encore « plus grand bonheur du plus grand nombre » selon l'expression canonique de Bentham, n'est pas seulement, chez Mill, la « somme » (qu'elle soit ou non réellement quantifiable) de plaisir ou de bonheur agrégée au sein d'une société. C'est également un bonheur qui, d'une part, se compose de différents types de plaisirs, hiérarchisés selon une classification exigeante qui donne la primauté à l'exercice des facultés humaines les plus nobles¹⁰⁴¹ ; et qui, d'autre part, doit être partagé avec le moins d'inégalités des chances possible. Une société n'est pas heureuse, souligne Mill, si une minorité d'êtres est parfaitement heureuse tandis que d'autres souffrent : l'utilité ne vaut que si elle est partagée.

En outre, la société n'est pas non plus heureuse si tous les individus partagent des satisfactions médiocres et que personne n'exerce ses facultés les plus élevées. La maximisation du bonheur collectif introduit donc implicitement : d'une part, des *critères de valeur*, dans un sens que l'on pourrait dire élitiste ou aristocratique, en tant que tous les plaisirs ne se valent pas et qu'une faible quantité de plaisirs élevés est réputée procurer un plus grand bonheur qu'une accumulation massive de plaisirs médiocres ; d'autre part, des *critères de justice*, car l'utilité commune exige une juste répartition minimale du bonheur dans la société, en plus de la maximisation de sa « quantité totale »¹⁰⁴². L'utilité au sens millien porte donc substantiellement en elle une exigence qualitative et une exigence d'équité.

Ainsi, pour Mill, tout progrès au sens mélioratif, positif – et c'est la dimension du progrès qui va surtout nous occuper ici : nous l'appellerons « Progrès » par souci de clarté – doit être progrès de l'utilité ou bonheur, et peut, conformément à la définition de l'utilité, être accompli et mesuré sur deux échelles : sur celle de la *compréhension*, en visant à un bonheur

1040 On retrouve ces arguments tout au long de *l'Utilitarisme* mais aussi en filigrane dans *l'Asservissement des femmes*.

1041 Voir I.1.4.2.

1042 Aussi, par exemple, une société où tous les individus masculins seraient libres, cultivés et jouissant de plaisirs divers (dont les femmes, par exemple, pourraient être l'instrument ou le moyen) ne serait-elle pas une société heureuse si ce bonheur reposait sur la privation de liberté et l'endoctrinement des êtres du sexe féminin.

de plus en plus complet et riche, de plus en plus proprement humain, c'est-à-dire libérant du besoin et du manque et permettant de faire appel aux facultés et aptitudes directement liées à la dignité humaine (intelligence, morale, esthétique... de manière générale, tout ce qui est du domaine de l'esprit) ; et sur celle de l'*extension*, en réduisant toujours plus le nombre des laissés pour compte et en accroissant toujours davantage le niveau moyen de bonheur dans la population sans pour autant niveler la teneur des plaisirs par le bas.

III.0.1.2 Progrès, état progressif et état stationnaire

Si l'on considère prioritairement ce deuxième sens, le sens prescriptif ou mélioratif, le Progrès est donc l'horizon et même la « mission » que John Stuart Mill assigne à chaque vie ainsi qu'à l'espèce humaine – quand bien même il semblerait parfois, en ce qui concerne l'espèce entière, douter de la réussite de ce projet.¹⁰⁴³ Mais avant de considérer plus avant en quoi ce progrès doit et peut consister, il convient de procéder à deux mises en garde.

Premièrement, il faut bien garder à l'esprit qu'en tant qu'il regroupe des mesures de bien-être ou d'accomplissement dans toutes les dimensions de l'existence humaine (politique et morale, théorique et scientifique, esthétique et artistique...), le Progrès doit être considéré à deux niveaux : celui de la société en général, et celui de chaque individu. En effet, individuel et collectif sont indissolublement liés et tiennent une importance égale dans la pensée de Mill : l'homme générique, l'être humain toujours pensé comme ensemble d'individus en société, est susceptible de progrès, et une société, voire l'Humanité entière en tant qu'espèce, est à même de changer et de s'orienter peu à peu vers une fin donnée ; mais chaque individu socialisé pris à part est également sujet de progrès dans son existence, ce qui lui permet de donner sens à sa vie et de construire ce que Mill appelle son « individualité ». Pour caractériser ce progrès uniquement à l'échelle individuelle, nous préférons parler, dans les pages qui suivent et sauf mention contraire, d'éducation, de perfectionnement de soi, d'épanouissement personnel ou encore de culture du caractère. Nous réserverons davantage la notion de Progrès à son application synthétique et collective.

Deuxièmement, il convient de bien distinguer entre le terme philosophique et moral « progrès », dans l'un ou l'autre des deux sens susmentionnés, et l'expression d'« état progressif » que l'on trouve dans les *Principes d'économie politique* et qui est, quant à elle, à teneur strictement économique. Cet « état progressif » désigne une augmentation mesurable

1043 On lira par exemple un accent pessimiste dans le chapitre VI des *Principes* dévolu à l'état stationnaire (voir notre traduction en Annexe 1 :

« [...] j'espère sincèrement pour les générations futures qu'on se satisfera d'un état stationnaire bien avant d'y être acculé par la nécessité. ».

de la production ou de la pro-duction¹⁰⁴⁴ de richesses et de la consommation de celles-ci (en lien, généralement, avec une augmentation de la population) dans une société donnée : c'est ce qu'on appelle aujourd'hui « croissance ». Ainsi, le caractère progressif de l'humanité, conformément à la définition la plus « neutre » du progrès comme condition historique, changeante, n'implique pas nécessairement « l'état progressif » au sens économique de « croissance ». On notera que cette croissance est d'ailleurs un fait relativement récent dans l'Histoire des sociétés humaines¹⁰⁴⁵. Par ailleurs, soulignons qu'il peut aussi y avoir « état progressif », c'est-à-dire croissance économique et mutations sociales afférentes, sans Progrès au sens mélioratif, comme Mill le constate dans de nombreux contextes et comme l'idée commence à s'en répandre aujourd'hui (nous y reviendrons).

Pour résumer, nous pouvons donc parler, dans le lexique de John Stuart Mill : d'un « progrès » au sens neutre, prenant acte de la condition historique de l'homme et de l'évolution des sociétés dans un sens distinct de l'évolution possible des autres espèces vivantes, que l'on sait désormais passive, impulsée par des mutations aléatoires et conditionnée par l'adaptation à un milieu ; d'un « Progrès » au sens moral ou éthique, souvent magnifié par une majuscule, relatif à un jugement de valeur porté sur l'évolution des pratiques et des idées humaines, passées, présentes ou à venir, dans le sens d'un mieux-être exprimé en termes d'utilité ou de bonheur (ce dont il sera question ici) ; et enfin d'un « état progressif », catégorie économique décrivant un processus mesurable de « croissance » au sens actuel¹⁰⁴⁶ et antonyme de ce que Mill désigne comme « état stationnaire », défini au contraire comme un état économique reposant sur un niveau stable de production et de consommation de richesses, en lien avec un niveau stable de population.

On entraperçoit d'ores et déjà qu'il serait donc fallacieux de vouloir opposer, au seul vu des termes, « progrès » et « état stationnaire » dans ce contexte.¹⁰⁴⁷ Notre objet, dans les pages qui suivent, est justement de considérer les conditions qu'assigne John Stuart Mill, dans sa

1044 Ce néologisme forgé par Jérôme **BATOUT (2010)** désigne chez lui le processus primitif de mise au jour, plus que de création, des richesses, notamment par l'agriculture, qui a constitué le rapport à la valeur prévalent pendant une majeure partie de l'histoire humaine. La pro-duction consiste en effet à révéler une valeur déjà présente dans la nature et à la mettre en évidence au profit de l'Humanité plutôt qu'à transformer celle-ci ou qu'à prétendre « inventer » de l'inédit en faisant de l'homme le référent et le critère de la valeur comme c'est le cas dans la modernité. Voir l'introduction de sa thèse (*op. cit.*).

1045 Ainsi, Thomas **PIKETTY (2013)** retrace notamment que ce que nous appelons aujourd'hui « croissance » n'a commencé qu'au XVIIIe siècle, et encore, avec des taux qui sembleraient dérisoires selon la mentalité du XXIe siècle. En termes de mise au jour et de consommation de richesses (c'est-à-dire de mesure d'un « PIB mondial »), l'Humanité aurait « crû » de 0,06 % par an entre le début de notre ère et 1700, de 0,5 % par an entre 1700 et 1820, 1,5% par an entre 1820 et 1913 et 3% par an entre 1913 et 2012. Voir Annexe 2.

1046 Économie financière exclue.

1047 Il faut donc balayer d'entrée de jeu les amalgames entre *état stationnaire* (économique) et *stagnation* (historique et morale), ou *état stationnaire* et *décroissance* (« dé-croissance » n'étant pas le seul antonyme possible de « croissance »), voire *état stationnaire* et *régression* ou *rétrogradation* (quel que soit le domaine concerné par ce dernier terme).

philosophie politique comme dans ses études économiques, aux sociétés en recherche de Progrès, entendu au sens moral, intellectuel, social, anthropologique voire ontologique, dans une recherche d'amélioration de la vie. Ce qui retiendra notre attention est que celles-ci incluent la défense de la liberté et l'effort d'éducation, la mise en place du gouvernement représentatif, mais également, ce qui est plus contre-intuitif, l'encouragement de la stabilisation des économies et des démographies autour d'un « état stationnaire » relativement bas favorisant la sobriété de la production et de la consommation.

Imprégnés que nous sommes par le rapprochement spontané entre croissance (notamment exprimée en PIB) et amélioration des conditions de vie (notamment en termes d'« emploi »), entre consommation matérielle (ou « pouvoir d'achat ») et bien-être, ou encore entre progrès et enrichissement¹⁰⁴⁸, nous avons spontanément quelque difficulté à envisager un état de Progrès qui ne soit pas corrélé à une augmentation des richesses – et ce, quand bien même la population serait stable. Comment donc concevoir le Progrès dans l'état stationnaire ? Et plus encore, pour quelles raisons Mill voit-il dans ce dernier l'une des *conditions* fondamentales du Progrès ? Nous verrons que ces considérations économiques participent pleinement de la théorie millienne de la *société bonne*, autrement dit de sa démarche utopique.

III.0.1.3 Mill, utopiste ?

Est-il légitime de qualifier Mill d'utopiste, serait-ce pour le qualifier de « libéral utopique », ou d'« utopiste libéral » ? Nous soutenons ici que cette terminologie sied à la démarche millienne à plusieurs titres, même s'il s'agit de la distinguer des « utopies » plus orthodoxes de la tradition initiée par Thomas More.

En effet, Mill ne s'inscrit pas à proprement parler dans le registre traditionnel et littéraire de l'utopie, soit la description du lieu (*topos*) impossible (*u-*) ou idéal (*eu-*) qui existe à un stade achevé dans le seul domaine de la fiction. Nulle description, chez lui, d'un Eldorado ou d'une peuplade sise en une île lointaine, nul regret non plus d'un Âge d'or perdu qui représenterait le modèle parfait d'une société, avec les traits communs aux utopies classiques : séparation stricte d'avec la conjoncture contemporaine de son auteur (dans le temps ou dans l'espace, passé mythique ou pays lointain), clôture sur soi assurant la « pureté » de ses mœurs et de ses formes politiques (par l'insularité, notamment), autosuffisance ou autarcie et caractère achevé, c'est-à-dire *fixé pour toujours*, de ses institutions et de ses coutumes, selon des critères idéaux de justice ou d'efficacité.

¹⁰⁴⁸ Comme l'a déploré, entre autres, Bertrand de Jouvenel : voir II.3.1.

En tant que penseur libéral et que théoricien politique d'un monde en transition, Mill se refuse principalement à théoriser la fixité et toute forme d'achèvement qui, par nature, serait un déni du caractère essentiellement dynamique et évolutif de la nature humaine¹⁰⁴⁹. Partisan de la représentation moderne de l'Humanité comme perfectibilité indéfinie, il ne saurait dresser le tableau précis d'une organisation sociale à même de représenter la *fin de l'Histoire* humaine ou de valoir *pour l'éternité*, abstraction métaphysique qui ne concerne en rien les vivants. Inscrit dans son siècle comme dans les traditions vivantes nourrissant son aire culturelle de manière séculaire, comme nous avons pu le voir à travers l'exploration de son historicisme aux traits tantôt libéraux, tantôt socialistes et tantôt conservateurs¹⁰⁵⁰, Mill ne saurait se poser en législateur idéal d'une société qui n'aurait nulle chance d'advenir dans le réel et qui n'aurait, du fait de sa position hors du temps et hors contexte, aucune *raison d'être*. On ne peut donc qualifier Mill d'utopiste, ni même de penseur utopique, si l'on restreint la définition de l'utopie à celle d'une fantaisie littéraire consistant non vraiment à « refaire le monde », mais tout bonnement à « faire un monde », selon des idéaux voulus anhistoriques, dans l'espace sans contraintes de l'imagination.

Pourquoi, dès lors, défendre l'emploi de ce qualificatif pour caractériser la pensée de cet auteur pragmatique et engagé, au confluent des idéologies de son temps ? Il existe plusieurs raisons à notre choix. La première est épistémologique ou, pourrait-on dire, méthodologique : il existe dans la démarche de Mill, à nos yeux, une tension irréductible vers l'idéal, ou plus encore vers la *réconciliation du réel et de l'idéal*, qui justifie que l'on parle d'une tendance utopiste ou utopique de sa pensée.

Répetons-le, Mill est libéral, et tenant d'un libéralisme particulier que nous avons pu qualifier. Néanmoins, et c'est très important, les traits saillants de son engagement politique laissent penser que la *vie bonne* ne saurait prendre, chez lui, un nombre indéfini de tournures. En tant qu'il est essentiellement (au sens strict) attaché à l'*autonomie* comme seul critère de distinction et de dignité de l'espèce humaine parmi les autres espèces sensibles, Mill assigne nécessairement des limites et même, une forme de contenu, au « bonheur » qu'il souhaite à l'Humanité. Sa vision du « bien » est *pluraliste*, mais elle n'est pas pour autant *plurielle* : c'est là la nuance fondamentale qui nous paraît le séparer avec force d'autres courants libéraux où la « pluralité des conceptions du bien »¹⁰⁵¹ est devenue la norme, et où l'idéal asymptotique de la « vie bonne » n'a plus de puissance régulatrice.

1049 Voir II.0.1.

1050 Voir Partie I.

1051 Selon l'expression popularisée, entre autres auteurs du libéralisme du XXe siècle, par John Rawls.

Nous avons vu que malgré son réalisme pratique, à l'instar d'un Kant, Mill croit à la Vérité comme idéal régulateur de la Raison, à la Justice comme idéal régulateur de la Législation, à l'Autonomie comme idéal régulateur de l'Action et, comme nous allons le voir, au Bonheur comme idéal régulateur de la Morale et de l'Éthique, se réconciliant ce faisant avec une certaine idée unitaire du Bien. Cet idéalisme modéré, prêt à transiger avec le réel au nom même de l'efficacité (le compromis permettant de s'approcher dudit idéal), rapproche donc la pensée de Mill d'une pensée utopique, de type uchronique – polarisée, cette fois, non vers le passé lointain mais vers l'avenir, assignant un idéal régulateur au développement de la civilisation de son temps et de son aire culturelle.

En effet, il développe une pensée de l'Homme telle que, selon lui, seulement quelques configurations politiques, économiques ou sociales peuvent être conformes à sa nature véritable (pensée, nous l'avons vue, comme une sorte de *Bestimmung*¹⁰⁵²). Ainsi, en filigrane dans sa démarche critique, ou directement lorsqu'il est question par exemple de la théorie des institutions, il expose dans quelles conditions l'Humanité pourrait atteindre à une sorte de perfection : système politique représentatif, éthique et ontologie utilitaristes, réinvestissement de la forme-religion dans une religion de l'Humanité, nouvelle division du travail, rôle déterminant de l'éducation repensée comme « élitisme de masse » et perfectionnement généralisé et indéfini... à l'issue du processus s'esquisse une Humanité maîtresse de ses représentations comme de ses actions, réunifiée dans sa diversité, et à même de poursuivre un Progrès collectif sans étouffer les élans spontanés de l'individu. À ce titre, on peut lire chez John Stuart Mill le projet d'une « utopie libérale », qui exprime une vision claire de quelque chose comme une « destination » de l'Homme et des institutions seules à même d'y satisfaire.

En lien avec cette démarche de type uchronique, nous pouvons aussi apporter des raisons d'ordre philologique et méta-idéologique à ce qualificatif d'utopique, ou d'utopiste : c'est la proximité de Mill avec le socialisme dit « utopique » de son temps. Le socialisme utopique a été ainsi caractérisé, à l'origine, avec la volonté dépréciative de lui dénier le caractère « scientifique » autoproclamé du marxisme et de ses satellites, au nom d'un matérialisme théorisé avec rigueur et attaché à une théorie historique et économique systématique. Dans leur volonté de mettre au jour, dans les faits, des communautés régies par des règles voulues « idéales » et congruentes avec les principes intemporels de la justice et du bonheur humains, les socialistes prémarxistes ou non-doctrinaires, dans leur diversité, ont contribué à renouveler le concept d'utopie en l'extrayant du domaine de la littérature et de la fiction pour le transposer, en un sens plus souple, dans celui de l'expérimentation politique.

1052 Voir I.2.1.

L'utopie s'est incarnée ou réincarnée, quittant les terres du passé lointain ou de l'île éloignée pour rejoindre le temps présent et le peuple réel, organisé en petites communautés censément autarciques (et ne gardant ainsi, des critères préalablement mentionnés, que les idées de séparation de la politique temporelle contemporaine et de pérennité heureuse). Le projet de Phalanstère des saint-simoniens à Ménilmontant, l'expérience du Familistère d'inspiration fouriériste de Godin dans l'Aisne, ou encore la colonie de Robert Owen à New Harmony, témoignent de cette volonté de rompre avec tout millénarisme attentiste et d'incarner l'idéal dans une organisation concrète, à même de servir de prototype ou de modèle expérimental, à échelle réduite, pour un élargissement ultérieur à l'ensemble d'une société donnée.

Ramener l'idéal dans la vie réelle, et œuvrer à sa concrétisation immédiate par des mesures réformatrices à même d'être appropriées par différentes communautés : Mill nous semble participer de cette intention, même si ce vœu n'a donné lieu chez lui à aucune tentative de communauté autonome, séparée de la nation¹⁰⁵³. De même que les socialistes « utopiques » n'étaient pas à proprement parler « utopistes » puisqu'ils composaient de fait avec la société de leur temps, de même Mill apparaît comme un penseur pragmatique mais soucieux de réhabiliter l'ambition idéaliste d'une politique de *gouvernement des hommes* pour l'advenue du bonheur collectif, pas seulement de *gestion des choses* et des flux sociaux : sa théorie politique développe un tableau assez complet, détaillé et cohérent de ce que serait cet idéal dans un état achevé. Le passage du livre VII des *Principes* déjà plusieurs fois abordé, et que nous retrouverons dans cette Partie, illustre bien l'élan quasi-prophétique qui l'anime, jamais dépassionné mais jamais dogmatique.

On notera enfin que la catégorie de « libéralisme utopique », inédite en ce sens, a d'autant plus partie liée avec le socialisme utopique dans notre propos que nous pouvons trouver chez Mill des traits communs avec ses incarnations historiques y compris dans ses préconisations pratiques : un attachement fort à l'initiative décentralisée, laissant une grande latitude aux individus d'une communauté dans l'organisation la plus concrète de leur vie collective, à travers des « expériences » politiques à petite échelle ; un attachement semblable, commun aux socialistes, à la notion de justice et à la juste répartition des tâches et des talents dans une entreprise commune ; l'idée qu'un État unique ne doit jamais museler les initiatives originales et qu'il y a place sur la Terre pour de nombreuses versions d'un même projet tendant vers le Bien ; enfin, l'interconnexion fondamentale entre organisation concrète de la vie matérielle et politique et cadre moral à vocation universaliste.

1053 Voir I.1.1.6. : « La nation comme cadre adéquat de l'action ».

Si l'on devait résumer l'analogie, il s'agirait donc pour Mill de *tracer le cadre d'un idéal politique et social universel tout en gardant à l'esprit que son incarnation sera nécessairement particulière, et en intégrant cette particularité dans le champ des normes dudit idéal*. Utopique, il l'est donc par son aspiration à exposer les caractéristiques d'une société harmonieuse dans la perspective de l'accession de l'Humanité à un état congruent à sa nature, et donc susceptible d'une pérennité indéfinie. Libéral, il le demeure par la primauté qu'il ne cesse d'accorder aux initiatives individuelles et minoritaires, et son refus principal de toute structure figée, imperméable à l'innovation ou à l'originalité, au nom d'une autonomie qui ne vaut que si elle intègre la mutabilité et l'autorenouvellement au nombre de ses critères.¹⁰⁵⁴

III.0.2 Objectifs et plan de la Partie III

Cette Partie s'attachera donc à unifier les trois principaux axes programmatiques qui esquissent la doctrine utopique millienne et guident, en même temps qu'ils les rassemblent, ses différentes critiques et prises de position secondaires.

Tout d'abord, en lien avec l'exposition préliminaire des concepts de civilisation, de progrès/Progrès et d'état stationnaire, la Partie s'ouvrira sur un exposé de la doctrine de l'état stationnaire présenté comme infrastructure économique propice à l'instauration d'une société juste et pérenne¹⁰⁵⁵. En effet, atteindre un état économique et démographique stable de manière délibérée, avant de toucher aux limites des ressources terrestre, est selon Mill la clé d'une situation harmonieuse de prospérité durable, condition favorable au Progrès humain conçu comme libre déploiement des activités les moins matérialistes.

Ensuite, nous décrirons les configurations éthiques, morales, spirituelles et éducatives qui doivent, selon Mill, favoriser l'éclosion de ce Progrès de l'intelligence et des arts humains¹⁰⁵⁶. En cela, la conception morale et spirituelle du bonheur (au niveau individuel comme social) vient épouser et, dans le même temps, *justifier* les contours de l'état économique stationnaire, en traçant les limites de la place assignable à la matérialité dans la

1054 Faut-il donc parler à son propos d'un « libéral utopique », ou d'un « utopiste libéral » ? Ces deux expressions nous semblent également approximatives mais également légitimes. « Libéral utopique », Mill prône le libéralisme dans une version exigeante et totalisante dans l'espoir de voir, à terme, ses principes d'autonomie s'incarner dans toute leur splendeur dans une société consciente de ses prérequis et réconciliée avec elle-même. « Utopiste libéral », porteur d'un libéralisme transcendantal, il dénonce les pièges des politiques publiques de son époque et écrit dans ses œuvres la marche à suivre et les limites à ne pas outrepasser pour atteindre ce stade de développement heureux, harmonieux au présent et ouvert à une perspective de Progrès.

1055 III.1.

1056 III.2.

recherche de l'utilité et de l'épanouissement de soi au profit d'exigences plus spirituelles, ainsi qu'en donnant une place aux morts et à l'humanité non-encore née dans le calcul du bonheur global d'une communauté. À ces grandes directions sont ainsi subordonnées plusieurs théories particulières : la théorie de l'éducation, en son sens restreint comme au sens le plus large, en vue du bonheur dans la « vertu » ; la théorie de « l'Art de vivre » ; et l'idée d'une « religion de l'Humanité ».

Enfin, la fin de la Partie reviendra sur les conditions politiques qui doivent à la fois assurer ces conditions économiques et permettre (en même temps qu'elles le valorisent) le développement de la spiritualité et de l'intelligence d'une société, sous les traits du gouvernement représentatif¹⁰⁵⁷. Nous verrons que, plus encore que la préservation minimale de la liberté et de la diversité des sociétés, cette théorie, dont Mill fut toute sa vie le fervent défenseur, exalte ce qu'on peut appeler une « aristodémocratie », étendant ses principes d'excellence à un *demos* renouvelé *de facto* et *de jure* et qu'il convient de porter (et de maintenir), par l'éducation et par l'action, dans un état d'autonomie véritable.

Nous verrons *in fine* en quoi ces différentes théories, qui ont été portées par leur auteur de manière apparemment indépendante et avec plus ou moins de force dans le cours de son œuvre, sont en réalité intrinsèquement interdépendantes : plus encore, elles se renforcent les unes les autres au service d'un même idéal d'autonomie et de bonheur, et par le biais d'une éducation perpétuelle passant par la théorie comme par la pratique. Nous concluons, ou plutôt nous ouvrirons la discussion, avec les perspectives d'actualité qu'offrent ces différentes considérations libérales et utopiques aux fins du Progrès, à l'heure où le XXI^e siècle incarne et outrepassé les virtualités du XIX^e siècle en termes de réalisations comme en termes de dangers¹⁰⁵⁸.

1057 III.3.

1058 Éléments de discussion du projet de démocratie représentative en III.3.4. et pertinence actuelle de l'utopie millienne sous un angle écologique dans les Perspectives/Partie IV.

III.1 ÉCONOMIE ET DÉMOGRAPHIE DE L'UTOPIE MILLIENNE : POUR « L'ÉTAT STATIONNAIRE »

III.1.1 Généalogie du concept d'état stationnaire

Avant de considérer en quoi la perspective d'un état économique stationnaire trouve sa légitimité dans les travaux tant économiques qu'éthiques de John Stuart Mill (les deux dimensions étant toujours inséparables), revenons sur les origines mêmes de l'expression, qui trouve sa source dans les débuts de la pensée économique systématisée à la fin du XVIIIe siècle en Angleterre. Nous pourrions ainsi mesurer dans quelle mesure Mill infléchit l'acception de ce concept tout en s'inscrivant dans la lignée des grandes figures de « l'économie politique » propres à son pays, et en quoi cette théorie économique sert fondamentalement sa vision particulière du Progrès des sociétés vers la vie bonne.

III.1.1.1 Chez Adam Smith

Les prémices du concept d'état économique stationnaire se trouvent dans *l'Enquête sur la richesse des nations* d'Adam **SMITH (1776)**. On y lit en effet la mention de trois phases possibles d'une économie¹⁰⁵⁹, désignée comme la « marche vers l'opulence » d'une société (*wealth of a nation*) : état progressif, état stationnaire et état décroissant (*advancing, stationary or declining condition*¹⁰⁶⁰ ou *increasing, stationary or declining state*). Ces trois configurations, généralement mentionnées ensemble comme trois options épuisant la liste des états possibles d'une économie, emportent des conséquences différentes sur certains paramètres qui intéressent l'auteur, comme la richesse moyenne des ouvriers ou l'hégémonie de la classe des propriétaires sur les classes laborieuses. Suivant cette tripartition de la conjoncture économique d'une région ou d'une nation donnée, l'auteur en vient à parler de « pays stationnaire » ou « pays rétrograde » pour désigner des sociétés à l'économie stagnante

1059 On notera que pour décrire la somme des richesses produites, transformées ou consommées par l'activité humaine sur un territoire donné, au terme globalisant d'« économie », Smith préfère encore celui de « richesse ». Celles-ci évoquent bien davantage des ressources et des biens que des services ou, *a fortiori*, des abstractions tels que des flux financiers décorrélés d'un étalon réel ou de denrées effectivement consommables.

1060 On retrouve cette « alternative » à trois branches par exemple dans les sections 1.7.1, 1.7.33, 1.7.34, 1.7.36 et tout au long de l'investigation sur les facteurs influant sur la production, la valeur ou la répartition de certaines richesses (on trouve également « *state* » et non « *condition* » en 1.10.123).

ou en déclin, à l'instar de la Chine ou des Provinces-Unies (actuels Pays-Bas) à certaines époques.

Toutefois, on ne trouve pas chez Smith mention de l'« état stationnaire » (*stationary state* ou *stationary economy*) pour désigner une réalité ou un cas théorique précis et qui ferait en soi l'objet de l'analyse économique : l'adjectif *stationary* n'est employé que pour décrire une conjoncture générale qui ne se comprend qu'au sein de la comparaison avec les deux autres conjonctures possibles et à l'aune de conséquences exprimées en termes très généraux et non précisément quantifiées. Le qualificatif n'est pas érigé en objet pour la théorie économique, il est descriptif et exprime une situation ponctuelle ou conjoncturelle assez vague : pas question, donc, d'une théorie systématisée de l'état stationnaire, non plus que d'une extrapolation prenant parti pour ou contre son advenue. De ce fait, la considération d'un état stationnaire chez Smith n'est pas l'identification d'une contrainte pour l'économie ; il n'a aucune valeur normative, ni comme but à atteindre ni véritablement comme repoussoir ou menace à éviter. Il n'est pas non plus formellement théorisé comme étape nécessaire de quelque processus, ou comme terme fatal dans certaines circonstances.

On trouve aussi chez Smith l'énoncé d'une loi économique consistant à dire qu'il y a toujours ralentissement de l'économie après une phase de croissance, notamment du fait de la baisse des profits qu'engendre toujours, selon lui, une forte accumulation de capital. Comme le résumant **DURAND ET LÉGÉ (2010)**,

« Dans le chapitre sur les profits de la Richesse des nations (livre I, chapitre 9), Smith introduit l'idée de l'état stationnaire comme aboutissement d'une ère de prospérité. [Ils citent :]

« Quand les profits baissent, les commerçants sont très disposés à se plaindre de la décadence du commerce, quoique cependant la diminution des profits soit l'effet naturel de sa prospérité ou d'une plus grande masse de fonds qui y est versée »¹⁰⁶¹. »

Accumulation des capitaux et baisse des profits sont ainsi intimement liés et les phases de « ralentissement » de la prospérité économique relèvent donc d'une réalité cyclique. Smith pose là les bases de la théorie économique dite « classique » :

« Dans un pays richement pourvu de capitaux, en proportion des affaires qu'il peut offrir en tout genre, il y aurait, dans chaque branche particulière de l'industrie, une aussi grande quantité de capital employé, que la nature et

1061 Adam **SMITH (1776)**, p.165.

*l'étendue de ce commerce pourraient le permettre ; la concurrence y serait donc partout aussi grande que possible et, conséquemment, les profits ordinaires aussi bas que possible ».*¹⁰⁶²

Dans ce passage, l'augmentation de la taille du marché constitue la seule variable susceptible d'éloigner la perspective de diminution des profits. C'est une idée que reprendront tous les théoriciens ultérieurs au XIXe siècle, y compris Mill qui théoriserà en ce sens l'importance des colonies, dans un esprit impérial certainement issu de son expérience propre à la Compagnie des Indes et conformément à la *doxa* de son temps (dont on trouve aujourd'hui encore des survivances, avec l'encouragement d'un marché mondial et la stimulation de la consommation à grand renfort de publicité, chargée d'« ouvrir de nouveaux débouchés »).

Cependant, l'accroissement des débouchés est aussi porteur d'une logique contraire, explique Smith dans le livre V, de sorte qu'à long terme, la hausse de la demande induit une concurrence et des innovations qui font diminuer les prix et ainsi, baissent également les profits, donc la progression économique :

*« Si l'augmentation de la demande fait quelquefois, dans les commencements, monter le prix des marchandises, elle ne manque jamais de l'abaisser à la longue. Cette augmentation encourage la production et augmente par là la concurrence des producteurs, qui, pour se supplanter les uns les autres, ont recours à de nouvelles divisions de travail et à de nouveaux moyens de perfectionner l'industrie, auxquels ils n'auraient jamais pensé sans cela. »*¹⁰⁶³

On a pu voir que cette théorie sera reprise par les pourfendeurs libéraux du socialisme, faisant de la concurrence – des producteurs et des vendeurs comme des consommateurs – la panacée de la justice sociale, à même d'aboutir à une « optimisation », c'est-à-dire des revenus équitables, des profits modérés et des produits accessibles au consommateur, sans intervention des puissances publiques¹⁰⁶⁴.

Reste que chez Adam Smith est dessinée une économie en tension dynamique, en forme d'ajustement autour d'un équilibre qui ne s'atteint que par approximations et rétroactions successives, par phases de dilatation puis de rétrécissement de l'économie et des profits. On ne trouve pas chez lui de thématisme de l'état stationnaire en tant que tel, celui-ci ne représentant, en termes contemporains, qu'une diminution de la dérivée, soit un

1062 *Id.*, p.168.

1063 *Id.*, vol. 2, p.373.

1064 On trouve aussi cette conviction chez Mill, défenseur de la concurrence. Voir I.2.3.4.

« aplatissement », des courbes de croissance d'un marché donné ; mais on y trouve les bases théoriques de toute l'économie politique « classique » du XIXe siècle.

III.1.1.2 Chez Malthus

La théorie économique de l'état stationnaire au sens qui nous intéresse, même s'il n'est pas encore explicitement nommé, prend donc plutôt ses racines dans les travaux de Thomas Malthus, contemporain de la révolution industrielle anglaise et grand inspirateur de Mill. Dans son célèbre *Essai sur le principe de population* publié en 1798, le pasteur anglican réagit aux positions de William Godwin qui envisage un état de prospérité utopique pour une population croissante. Il s'insurge contre cette perspective d'une augmentation déraisonnable de la population, dénonce le paupérisme déjà constatable en Angleterre, se fait le premier théoricien des rendements décroissants de la terre et ce faisant aussi, d'une part, de la finitude des ressources naturelles terrestres, soit d'un épuisement absolu des ressources au terme d'un certain développement humain, et d'autre part des limites naturelles à la croissance (ici principalement entendue comme croissance de la population), soit de l'épuisement relatif des ressources face à la croissance de la population.

En effet, **MALTHUS (1798)** postule, assez arbitrairement il est vrai (et c'est ce qui lui sera fatalement reproché par tous ses successeurs) que la population croît de manière géométrique (c'est-à-dire exponentielle) tandis que les richesses croîtraient de manière arithmétique (c'est-à-dire linéaire) : ainsi, il prévoit que l'humanité touchera rapidement à une pénurie de ressources, et il voit dans la misère de son siècle les premiers signes de cette pénurie. Celle-ci ne peut que rétablir douloureusement l'équilibre antérieur population/ressources, et donc entraîner un retour à la stagnation par la récession. C'est pourquoi, en tant que pasteur, il encourage le recours à la « contrainte morale », autrement dit la limitation des naissances par le report du mariage chez les couples et l'abolition des lois d'assistance aux pauvres (*poor laws*) pour éviter, *a priori*, la surpopulation et la paupérisation et, *a posteriori*, la régulation naturelle de la population par la misère et la surmortalité sordide des plus pauvres.

Du fait de l'inexactitude de ses calculs et de l'échéance de ses prévisions (même s'ils ne représentaient pas le cœur de sa démonstration, comme le rappellera John Stuart Mill¹⁰⁶⁵), et

1065 CW:2, II xi, p.353 :

« Certains, par exemple, ont cru remporter une victoire facile en contredisant certaines remarques que M. Malthus avait faites au passage et de manière hasardeuse, dans un seul but d'illustration, selon lesquelles on peut supposer que la croissance de la nourriture suit une progression arithmétique tandis que la population croît de manière géométrique, alors que tout lecteur de bonne foi sait que M. Malthus n'accordait aucune importance particulière à cette malheureuse tentative de quantification de choses qui n'admettent pas de précision numérique, et que toute personne capable de raisonnement voit bien que c'est tout à fait superflu à son propos. »

du fait de ses préconisations austères, Malthus et tout principe de limitation « malthusien » deviennent rapidement un objet de risée et un repoussoir, l'incarnation d'un pessimisme moralisateur de mauvais aloi s'opposant au libre développement humain, pour ne pas dire à la vie – tendance que l'on retrouve jusqu'à nos jours dans la plupart des enseignements d'histoire du secondaire ou du supérieur qui y font allusion. Cependant son œuvre témoigne d'une première prise de conscience de l'existence de limites structurelles à l'expansion de la population et de l'économie humaine, qui va fortement influencer les théoriciens ultérieurs, comme Ricardo, Darwin, et même Keynes.

Il y a néanmoins lieu de penser, comme le fait Alan Kahan, que c'est son appropriation ultérieure par John Stuart Mill qui donne à la pensée de Malthus toute sa portée à la fois conservatrice et progressiste, en tant que véritable théorisation de la notion, fondamentale pour toute existence terrestre et en particulier humaine, de « limites ». Mill sortira en effet les considérations économiques et démographiques du pasteur anglican de tout référentiel religieux ou moral traditionnel et, en se posant comme défenseur athée de la limitation, ou plutôt de l'*autolimitation* délibérée des Hommes au nom même d'une philosophie du « bonheur » parfois taxée d'épicurienne et critiquée à ce titre¹⁰⁶⁶, inaugurera à proprement parler une pensée écologique pour l'*oikos* lui-même, dans sa dimension naturelle, et non plus au nom de principes surnaturels et de restrictions divines.

Mill aura en effet la particularité inédite de placer sa défense de la notion de « limites » et sa critique de la cupidité sans bornes portée par le matérialisme et en particulier sous la forme du capitalisme, formes modernes d'*hybris*, dans un cadre lui-même métaphysiquement matérialiste et immanent, devenant pour Alan **KAHAN (2010)** le « *nineteenth-century-hero* », résolument moderne et fondateur de toute la pensée écologique et écologiste postérieure, en particulier post-1970. Pour Kahan, c'est proprement à John Stuart Mill, bien plus qu'à Malthus, que l'on doit les théories récentes des « limites à la croissance », sur lesquelles nous reviendrons en détail :

« Les fondateurs du « Jour de la Terre » ne le savaient pas, mais ils se plaçaient bien souvent dans les pas de John Stuart Mill (1806-1873). Le concept des « limites à la croissance » qui est si central au mouvement écologiste trouve en Mill l'un de ses premiers champions. [...] »

(« Some, for instance, have achieved an easy victory over a passing remark of Mr. Malthus, hazarded chiefly by way of illustration, that the increase of food may perhaps be assumed to take place in an arithmetical ratio, while population increases in a geometrical: when every candid reader knows that Mr. Malthus laid no stress on this unlucky attempt to give numerical precision to things which do not admit of it, and every person capable of reasoning must see that it is wholly superfluous to his argument. »)

1066 Voir *infra*, III.2.1.

Mill fut certainement le premier économiste, et sans aucun doute le plus important, à questionner le but de la croissance économique. [...] Ne serait-ce qu'en soulevant la question, Mill allait à contre-courant de l'économie conventionnelle. »¹⁰⁶⁷

Néanmoins, avant de revenir à Mill, pourtant certainement le plus loyal des disciples de *Malthus*, passons par l'un de ses disciples plus rapprochés dans le temps, qui fut aussi l'un des maîtres de John Stuart.

III.1.1.3 Chez Ricardo

Ricardo, en effet, dans ses *Principes de l'économie politique et de l'impôt* (**RICARDO (1821)**) reprend les théories de Malthus et introduit alors explicitement le concept d'« état stationnaire ». Chez lui, il s'agit d'une situation économique subie et néfaste, due au principe des rendements décroissants de la terre dont il devient le théoricien de référence.

Chez Ricardo, le principe est très schématiquement le suivant : les meilleures terres agricoles sont spontanément exploitées en priorité. La raréfaction des terres arables de bonne qualité (que ce soit, peut-on penser, par la baisse spontanée des rendements d'un même sol ou par l'augmentation de la population rendant nécessaire une augmentation de la production, ou les deux combinés) pousse à mettre en culture de nouvelles terres, c'est-à-dire nécessairement des terres de moindre qualité, nécessitant plus de travail, ce qui a plusieurs conséquences délétères. Tout d'abord, la différence de qualité des terres cultivées crée une possibilité de rente foncière pour les propriétaires initiaux des meilleures terres, et par la suite une augmentation des rentes foncières. De ce fait, il y a hausse des prix des denrées agricoles et plus largement alimentaires, ainsi qu'une hausse des salaires, donc peu à peu une baisse généralisée des profits et globalement l'entrée de l'économie en récession.

Parce qu'apparaît une rente foncière, et parce qu'il faut sans cesse amender les terres, produire et se nourrir coûtent donc toujours plus cher : on retrouve l'idée que l'augmentation de la population et le principe des rendements décroissants de la terre entraînent de manière cyclique une récession économique qui ramène dans la douleur à l'équilibre. L'« état

1067 *Op. cit.*, p.254 :

« The founders of 'Earth Day' did not know it, but they were often retracing the footsteps of John Stuart Mill (1806-1873). The 'limits to growth' that are central to ecologism found in Mill one of their earliest champions. [...]

Mill was perhaps the first, and certainly the most important economist to question the goal of economic growth. [...] Merely by raising the question Mill was going against the grain of conventional economics. »

stationnaire » désigne cet état d'équilibre, ce moment d'inflexion de la courbe, plus ou moins long, entre la récession et la reprise de la croissance.

Dans son travail dévolu à « l'énergie de la croissance », Antonin **POTTIER (2014)** remarque que :

« Jusqu'au milieu du XIXe siècle, l'intérêt des économistes pour les ressources passe par les questions agricoles. La terre est considérée comme la principale ressource à côté du capital et du travail. L'énergie n'est pas abordée en tant que telle. »¹⁰⁶⁸

Malthus et Ricardo incarnent canoniquement cette tendance. Mill n'y fera pas vraiment exception. L'« état stationnaire » est alors considéré avant tout comme une conséquence des limites matérielles à la croissance économique dans un cadre géographique et un contexte donnés, régis par la production de denrées alimentaires par l'agriculture. Il est donc présenté comme une nécessité structurelle cyclique entre deux phases de croissance de la population et de la production, pouvant être au moins ajournée par « l'agrandissement du monde », la mise en culture de nouvelles terres sur de nouveaux territoires.

Pour l'éviter ou y mettre fin, Ricardo prône donc l'amélioration de la productivité par les innovations techniques (dans un contexte contemporain, on peut penser aux intrants ou au perfectionnement des engins agricoles promus pour « nourrir les hommes ») et l'ouverture du commerce international. Ce dernier est censé à la fois faire valoir les « avantages comparatifs » de chaque entité productrice, supposés vecteurs de productivité optimisée et d'une répartition efficace de productions différenciées sur le « marché mondial », et mettre fin par-là même aux rentes agricoles locales, tout en ouvrant la possibilité de nouvelles « conquêtes » agricoles.

III.1.1.4 L'extension de la théorie des limites

Comme le remarque toujours Antonin Pottier, il faut attendre l'ouvrage de l'économiste William S. Jevons, *The Coal Question* (**JEVONS (1865)**), pour qu'entrent en jeu des considérations énergétiques et non plus seulement matérielles ou agricoles dans le débat sur les limites à l'expansion économique. C'est désormais le charbon qui devient le facteur déterminant de la croissance telle que la connaît alors l'Angleterre, et

1068 *Op. cit.*, p.107.

« En fait, Jevons formule une version souterraine de la théorie de l'état stationnaire. Le charbon prend la place de la terre chez Ricardo. Avec la fin du charbon peu cher doit venir l'état stationnaire. [...] Mais la théorie de l'état stationnaire n'est pas vraiment applicable si l'économie dépend d'un stock fini. Jevons le remarque bien à deux reprises (p.201 et 460). L'état stationnaire ne peut perdurer, et la décroissance doit lui succéder. »¹⁰⁶⁹

Ce que souligne ici Pottier est d'une importance cruciale, quand bien même il remarque à propos de Jevons que « cette conclusion a l'air de lui coûter » et donne lieu à plusieurs euphémisations ou rétractations : au-delà du spectre d'un « état stationnaire », une intuition de la nécessité d'une décroissance lorsque le stock de ressources est limité – limité pour toujours ! – voit le jour dans la seconde moitié du XIXe siècle. Mais l'horizon d'une telle décroissance a un caractère si rebutant que très vite, le débat se déplace de la question de la limitation des ressources (agricoles ou énergétiques) à celle de leur substituabilité par d'autres ressources. On ne semble pouvoir se résoudre à l'idée d'une limitation pure et simple, absolue – et l'on voit combien cette perspective semble encore aujourd'hui faire peur, au point d'occulter la perspicacité de nombreux théoriciens et preneurs de décisions¹⁰⁷⁰.

La théorie de l'état stationnaire – et celles, qui lui sont proches et que nous étudierons plus en détail dans un contexte normatif surtout contemporain en fin de chapitre, de la « soutenabilité » d'une part et de la « décroissance » d'autre part – ne semble donc pas avoir de portée économique autre que celle d'un risque aux allures de repoussoir, plutôt distant sinon chimérique, qu'il convient de contrecarrer par tous les moyens disponibles : substitution de ressources, progrès technique, expansion des marchés, conquête de nouvelles terres et de nouveaux débouchés. Son intégration à la théorie économique classique ne se fait, au mieux, que sous l'angle d'une contrainte hypothétique à repousser ou contourner, et non d'une contrainte à accepter pour éventuellement la valoriser.

C'est avec cette vision purement négative que Mill va rompre, ouvrant la voie à une conception positive de l'état stationnaire qui trouvera une postérité notamment à la fin du XXe siècle, après une longue éclipse, comme on le verra.

¹⁰⁶⁹ POTTIER (2014), *op. cit.*, pp.109-110.

¹⁰⁷⁰ Aujourd'hui, ce sont les « progrès technologiques » qui sont avancés comme les nouvelles clés de la substituabilité : plus « efficaces », moins voraces en énergie (du moins *après* leur construction et leur commercialisation à grande échelle), prétendant parfois pallier la disparition de certaines ressources naturelles, ces innovations sont présentées comme des panacées permettant de n'avoir jamais à réduire le rythme (croissant) de la production et de la consommation de richesses.

III.1.2 Les deux facettes de l'état stationnaire chez Mill

D'abord disciple de Ricardo, dont il reprend dans un premier temps la théorie de l'état stationnaire comme repoussoir avant de l'infléchir de manière notable, John Stuart Mill est le premier économiste à théoriser l'état stationnaire sous deux aspects, que nous désignerons ici par *état stationnaire spontané* (ou *subi*) et *état stationnaire délibéré* (ou *choisi*). Ces deux dimensions correspondent aux deux sens de l'adjectif « nécessaire » : ce qui est fatal ou inéluctable, d'un côté, et ce qui est souhaitable, voire indispensable, de l'autre.

Il existe peu d'occurrences de l'expression « état stationnaire » dans l'œuvre de John Stuart Mill. Pourtant, comme on le montrera, cette perspective semble informer en profondeur sa représentation d'une société humaine à même d'atteindre au bonheur. La lecture que nous défendons ici est que non seulement le Progrès et le bonheur sont possibles dans l'état stationnaire selon lui, mais encore que l'état stationnaire est la condition économique et sociale privilégiée pour que l'Humanité y atteigne – on verra que Mill le soutient explicitement¹⁰⁷¹.

Il nous faut donc clarifier d'entrée de jeu la définition de l'état stationnaire, et mentionner ici les deux principales occurrences – qui sont les deux définitions différentes – de ce concept. Dans la première¹⁰⁷², l'état stationnaire apparaît comme catégorie économique descriptive, axiologiquement neutre et décrite comme destinée à advenir nécessairement au terme d'une certaine évolution démographique et économique. Dans la seconde¹⁰⁷³, il est présenté comme un état social et économique non seulement indigne de la phobie dont il est communément l'objet dans les études économiques, mais encore souhaitable voire urgent.

John Stuart Mill dévoile alors une sensibilité proto-écologique, à la fois malthusienne, romantique et au carrefour des trois principales idéologies de son siècle¹⁰⁷⁴ à l'instar de l'ensemble de son œuvre, qu'il est important de prendre en compte pour comprendre sa vision du progrès humain qui fait l'objet de la présente Partie. Voyons donc plus en détail les deux définitions de l'état stationnaire dans le corpus millien.

1071 Voir la sous-section suivante, III.1.2.2.

1072 *Principes d'économie politique, op. cit.*, CW:1, I, xi, pp.171-173.

1073 *Id.*, CW:1, II, vi.

1074 Libéralisme classique, socialisme utopique, conservatisme romantique.

III.1.2.1 Première définition. À monde fini, impossibilité de croissance indéfinie : nécessité d'un état stationnaire « spontané »

La première occurrence de l'expression « état stationnaire » se trouve au chapitre XI du livre premier des *Principes d'économie politique* (MILL (1848)). Le passage relève de la théorie économique la plus objective et est extrêmement court :

*« Quand un pays a porté la production aussi loin qu'elle puisse l'être dans un certain état des connaissances, avec une quantité de résultats correspondant à la force moyenne du désir d'accumulation effectivement présent dans ce pays, il a atteint ce qui s'appelle l'état stationnaire ; soit l'état dans lequel aucune addition ne peut être faite au capital à moins que n'advienne quelque amélioration dans les arts de la production, ou un accroissement du désir d'accumulation. Dans l'état stationnaire, bien que le capital total n'augmente pas, certaines personnes s'enrichissent tandis que d'autres s'appauvrissent. »*¹⁰⁷⁵

Selon Mill, l'état stationnaire est, comme chez Malthus ou Ricardo, la fin nécessaire de toute période de croissance de l'économie. Deux lectures de ces remarques sont possibles, en laissant délibérément de côté la question du « désir d'accumulation » qui n'est pas centrale ici.

Au premier abord, on peut penser que l'état stationnaire ainsi décrit est, comme chez Ricardo, une réalité cyclique: il y aurait des cycles d'amélioration des rendements de la production et donc de croissance, puis les améliorations s'essouffleraient ou s'épuiseraient et l'économie deviendrait stationnaire pendant un temps, jusqu'à ce qu'une nouvelle amélioration permette à nouveau une période de croissance¹⁰⁷⁶. *A posteriori*, cette lecture semble historiquement vérifiée : si on en propose un résumé nécessairement très schématique, l'économie et la population mondiale ont stagné jusqu'à l'an mil environ, date à laquelle l'agriculture a commencé à se perfectionner et à autoriser de meilleurs rendements, d'où un progressif accroissement de la population, quoique modérés tous deux. Après une période de relative stagnation, la première révolution industrielle a marqué une rupture dans les pays occidentaux, avec un formidable accroissement de la production (lui-même marqué

1075 CW:2, I, xi, p.172 :

« When a country has carried production as far as in the existing state of knowledge it can be carried with an amount of return corresponding to the average strength of the effective desire of accumulation in that country, it has reached what is called the stationary state; the state in which non further addition will be made to capital, unless there takes place either some improvement in the arts of production, or an increase in the strength of the desire to accumulate. In the stationary state, though capital does not on the whole increase, some person grow richer and others poorer. »

1076 On notera que les différentes théories des « cycles économiques » naissent à la même époque, avec les travaux de Jevons ou de Juglar.

par de petits cycles de croissance et de récession). Après un léger essoufflement, dû au surgissement de problèmes nouveaux (et coûteux) et à une stabilisation des structures de production, la seconde révolution industrielle a pris le relais et a connu un destin similaire. Enfin, après la crise des années 1970, l'autonomisation de la finance et l'utilisation de l'Internet ont joué de manière dématérialisée le rôle de moteurs de croissance assuré jusque-là par les « améliorations du mode de production », bien qu'aucune énergie nouvelle n'ait été introduite et que l'économie « dématérialisée » soit extrêmement énergivore¹⁰⁷⁷.

Ainsi, selon cette clé d'interprétation, on peut donc penser que notre société entre aujourd'hui dans l'une de ces phases cycliques d'état stationnaire (en d'autres termes, une période à croissance nulle) évoquées par Ricardo et son disciple, aucune amélioration substantielle du processus de production ne venant créer de la croissance. Il n'y aurait alors qu'à « attendre » une innovation à même d'impulser un nouveau cycle d'état progressif.

Cependant, il faut ici se référer à d'autres passages des *Principes* et rappeler un présupposé crucial dans la théorie économique millienne : les ressources de la nature – en termes économiques, les réservoirs de matières premières – sont en quantité limitée¹⁰⁷⁸ :

*« La terre diffère des autres éléments de la production, le travail et le capital, en ce qu'elle n'est pas susceptible d'un accroissement indéfini. [...] Il est évident, en même temps, que la quantité de produits qu'on peut obtenir d'une portion de terre donnée n'est pas indéfinie. Cette limitation dans la quantité de terre et dans sa productivité sont les limites réelles de l'accroissement de la production. »*¹⁰⁷⁹

En effet, au-delà du rappel de ce qui devrait être une évidence – les ressources proprement terrestres sont limitées, « expansion du marché » ou non –, et nonobstant la confiance de ses confrères dans des ajustements *ex post* (notamment par la technique), Mill rappelle aussi la doctrine classique qu'il a héritée de Malthus et de Ricardo : la productivité de la terre suit la loi d'un rendement décroissant, il faut, au fil du temps, toujours plus d'efforts pour en tirer autant, notamment en raison de l'épuisement nutritif des sols. Mill ne fait ici qu'intégrer les différentes découvertes écologiques et biochimiques de l'époque pour donner

1077 Voir par exemple le rapport du Digital Power Group, *The Cloud begins with Coal. Big Data, Big Networks, Big Infrastructure and Big Power*, août 2013, disponible en ligne (https://www.tech-pundit.com/wp-content/uploads/2013/07/Cloud_Begins_With_Coal.pdf) et cité par *BATOUT ET CONSTANTIN (2014)*.

1078 Et c'est ce qui peut expliquer la durabilité de l'essoufflement que semble connaître l'économie des pays occidentaux depuis ce qui a été appelé « la » crise de 2007-2008, malgré le palliatif temporaire qu'avait représenté la finance à l'absence d'augmentation du « gâteau » matériel ou technologique. Voir à nouveau, entre autres, *Batout et Constantin, op. cit.* Nous y reviendrons.

1079 *Op. cit.*, CW:1, I, xii, p.202.

plus de chair, en intégrant la question de la fertilité des sols proprement dite, à la théorie générale de Ricardo sur la terre marginale.¹⁰⁸⁰

Dès lors, on entrevoit qu'il se pourrait bien que cet « état stationnaire » soit l'état final *nécessaire* (*naturellement*, ou pourrait-on dire *essentiellement* nécessaire) de l'humanité à terme, quel que soit ce terme. Le raisonnement prend la forme intuitive d'un syllogisme. Majeure : l'état stationnaire survient lorsque aucune amélioration du processus de production ne permet un accroissement de celle-ci. Mineure : or, les ressources naturelles sont limitées et ce sont là « *les limites réelles de l'accroissement de la production* ». Conclusion : au terme de plusieurs processus d'accroissement de la production dus à des améliorations humaines de la productivité, les hommes devront nécessairement « buter » sur la limitation ultime, celle des ressources naturelles. Ils seront certes à même, virtuellement, de produire davantage à la faveur d'une plus grande productivité, mais n'en seront plus capables dans les faits, faute de matières premières ou d'énergies suffisantes.

C'est d'ailleurs un paradoxe bien connu des économistes classiques : pour satisfaire la demande d'une population croissante, il faut augmenter la production et la productivité ; mais cette hausse de productivité accélère d'autant l'épuisement des ressources, car les progrès de la productivité (comme le rappelle Mill) ne sont pas illimités, du fait du matériau même, par exemple du fait que les sols s'épuisent (et ce, d'autant plus rapidement qu'on sait d'autant mieux les exploiter). Mill a le mérite d'avoir élargi cette intuition de la limitation naturelle à virtuellement *toutes* les richesses et pas seulement aux seuls produits agricoles. Selon lui, toutes les ressources matérielles¹⁰⁸¹ sont limitées :

« *Quoi que l'homme produise¹⁰⁸², il le produit selon les modalités et les conditions imposées par la nature des choses extérieures, et par les propriétés des structures de son corps et de son esprit [...] Quel que soit l'espace que nous parvenions à nous ménager à l'intérieur des limites imposées par la nature des choses, nous savons que ces limites existent.* »¹⁰⁸³

D'après ce passage, l'état stationnaire peut donc être compris à la fois de manière descriptive et empirique, comme une loi économique rendant compte *a posteriori* de

1080 Pour plus de détails sur les découvertes chimiques de l'époque et leur influence sur la théorie économique et notamment la question du rendement de la terre, voir [POTTIER \(2014\)](#), pp.106-107 et p.153.

1081 On peut supposer que quoiqu'il ne pense pas à les mentionner explicitement, du fait du biais d'attention mis en évidence plus haut, Mill ait aussi envisagé les ressources énergétiques. On notera quoi qu'il en soit que celles-ci peuvent être, *in fine*, subsumées sous la catégories de ressources matérielles, à l'exception près de l'énergie solaire (le charbon ou les hydrocarbures, ou les minerais impliqués dans l'énergie nucléaire elle-même, étant bel et bien de la matière).

1082 Ou pro-duce, selon le mot de Jérôme [BATOUT \(2010\)](#) précédemment cité.

1083 CW:2, I, xii, p.176.

phénomènes fréquents, et de manière théorique et déductive, comme une loi naturelle décrivant *a priori* ce qui adviendra fatalement. Il est donc ce à quoi les hommes doivent se préparer, terme forcé de l'ensemble des processus d'accroissement de la production. Comme l'a souligné avec justesse Alan Kahan¹⁰⁸⁴, Mill porte bel et bien l'attention de ses lecteurs sur l'existence inexorable de limites, et sur la nécessité de notre confrontation avec elles, ce qui est alors inouï. Les lignes qui suivent valent la peine d'être citées, tant elles explicitent la conviction profonde de John Stuart Mill :

« Que celles-ci [les limites de la terre] soient les limites ultimes, voilà qui a dû être entrevu de tout temps. Mais puisque la barrière ultime n'a encore jamais été atteinte par quiconque, puisque il n'y a nul pays dans lequel toute la terre capable de produire de la nourriture soit si cultivée qu'aucun produit supplémentaire ne puisse en être tiré (même en supposant quelque innovation dans la science agricole), et puisque une large portion de la surface de la terre demeure entièrement inexploitée, on pense couramment, et c'est bien naturel au premier abord de le supposer, que pour le moment toute limitation de la production ou de la population à cause de cela demeure éloignée de nous d'une distance infinie et que des lustres vont s'écouler avant que quelque nécessité pratique ne surgisse pour nous faire prendre au sérieux le principe de limitation.

Je pense que c'est là non seulement une erreur, mais encore la plus grande erreur que l'on puisse trouver dans tout le champ de l'économie politique. La question est plus importante et plus fondamentale que toute autre [...].

La limitation de la production du fait des propriétés du sol [...], nous pouvons plutôt la comparer à un élastique extrêmement extensible, qui ne serait jamais assez étiré pour qu'on ne puisse l'étirer encore un peu, mais dont la pression se ferait sentir longtemps avant que la limite ultime ne soit atteinte et qui se ferait d'autant plus fortement sentir qu'on approche de cette limite. »¹⁰⁸⁵

1084 Voir III.1.1.2.

1085 *Id.*, pp.176-177 :

« That they are the ultimate limits, must always have been clearly seen. But since the final barrier has never in any instance been reached; since there is no country in which all the land, capable of yielding food, is so highly cultivated that a larger produce could not (even without supposing any fresh advance in agricultural knowledge) be obtained from it, and since a large portion of the earth's surface still remains entirely uncultivated; it is commonly thought, and is very natural at first to suppose, that for the present all limitation of production or population from this source is at an indefinite distance, and that ages must elapse before any practical necessity arises for taking the limiting principle into serious consideration.

I apprehend this to be not only an error, but the most serious one, to be found in the whole field of political economy. The question is more important and fundamental than any other [...]

Dans les deux potentialités de ce premier sens, l'état stationnaire subi est donc une situation de stagnation économique forcée qui nous menace *nécessairement* comme une épée de Damoclès. Et celle-ci annonce certes une situation indésirable puisque, pour rappeler une citation précédente,

« bien que le capital total n'augmente pas, certains s'enrichissent et d'autres s'appauvrissent. »

À quantité de richesses stagnante, le mécanisme entrevu est simple : les premiers détenteurs de capital auront les moyens de l'augmenter encore en rachetant les biens des autres, tandis que ceux qui étaient dès le départ les plus pauvres ne pourront que s'appauvrir encore. L'état stationnaire forcé par la nécessité matérielle de la finitude terrestre ne saurait donc être un état harmonieux, quand bien même la population se stabiliserait *in extremis* pour ne pas faire croître la pression humaine sur les sols¹⁰⁸⁶.

En outre, il est très intéressant de souligner que selon la métaphore millienne, la pression de l'élastique ne se fait guère sentir tant que les limites de son extension demeurent lointaines : d'où une croyance possible, et même légitime concède-t-il avec indulgence, dans leur inexistence. *Et pourtant elles existent*, elles existent *logiquement et ontologiquement*, et on peut lire dans ce passage un avertissement implicite qui se déduit des propos explicites de l'auteur : il faut prendre conscience de la nécessité théorique et de l'existence réelle, quoique insensible, des limites de la production économique, *avant* que celles-ci ne se fassent sentir. Lorsque celles-ci deviendront manifestes, il est probable que ce sera parce que « la dernière barrière » sera désormais très proche : difficile, dans ces conditions, de faire machine arrière ou d'avoir le temps d'envisager une solution.

The limitation to production from the properties of the soil, [...] We may rather compare it to a highly elastic and extensible band, which is hardly ever so violently stretched that it could not possibly be stretched any more, yet the pressure of which is felt long before the final limit is reached, and felt more severely the nearer that limit is approached. »

1086 Au passage, on peut remarquer que dans son récent ouvrage *Le Capital au XXI^e siècle*, Thomas **PIKETTY (2013)** rappelle de la même manière que la tendance de toute économie capitaliste-libérale est à la concentration des capitaux et au creusement des inégalités ; seulement, la croissance globale de la quantité de richesses peut rendre cette concentration des richesses tolérable aux plus pauvres car ils s'enrichissent tout de même. C'est aussi ce que relate **POTTIER (2014)** (*op. cit.*, pp.162-163), qui montre en mentionnant l'intuition finale de Max Weber, que tabler sur la croissance, ou en termes familiers « faire grossir le gâteau », a été une stratégie de paix sociale dès ses débuts. Ce n'est plus le cas dans un état économique stationnaire, et c'est ce en quoi l'horizon certain, car nécessaire, d'un « état stationnaire » chez Mill rend ses théories particulièrement intéressantes en donnant une importance accrue aux mesures de justice sociale qu'il préconise.

C'est également tout l'intérêt de ses théories dans le contexte contemporain, où « l'essoufflement de la croissance », que l'on peut soupçonner durable voire définitif malgré les invocations rémanentes du personnel politique comme un mantra, rend plus criantes que jamais les inégalités sociales et laisse éclater la frustration des « laissés-pour-compte », malgré de nombreuses tentatives de « relance » ou au contraire des politiques d'« assainissement de l'économie » par l'« austérité ».

Quoique le paragraphe cité ne se réfère explicitement qu'aux limites de la production agricole et notamment alimentaire (ce que les générations d'économistes ultérieures n'ont cessé de pointer comme un « faux problème », à l'instar de la limite des réserves mondiales de carburants, la pénurie étant loin de nous... conformément au mécanisme de pensée déjà dénoncé par Mill en son temps !), on peut ainsi extrapoler que ce raisonnement vaut pour toutes les ressources terrestres et également, réciproquement, pour les exutoires. C'est ce que mettra en exergue le rapport Meadows un siècle plus tard, avec la même logique et la même inquiétude que Mill – et, peut-on déplorer, le même manque de prise au sérieux, malgré un contexte devenu entre temps autrement plus urgent.¹⁰⁸⁷

On note toutefois que dans la plupart de ses écrits, Mill semble lui-même considérer que l'état stationnaire dans sa version « finale », fatale, reste un horizon encore éloigné dans le temps (au rebours de ce que suggère la situation globale contemporaine). Insistons néanmoins sur le fait qu'il affirme pourtant que cela demeure bel et bien un horizon théoriquement *nécessaire*, au sens logique du terme : un monde fini ne peut supporter une croissance indéfinie de la population sans que les richesses disponibles par tête décroissent et viennent à manquer, donnant alors lieu à un creusement des inégalités.

En ce sens, bien que l'analyse ait été partagée par plusieurs économistes dits « classiques », il semble évident que ses implications entrent en contradiction avec le schème économique libéral « pur » du « laissez-faire » en vue d'une production et d'une consommation toujours accrue de richesses : si l'état stationnaire est à terme inévitable, et si la marche spontanée et libre de l'économie conduit, dans l'état stationnaire, au creusement des inégalités (du fait de mécanismes d'accumulation bien mis en évidence par l'économie classique), alors il convient d'introduire artificiellement des procédés de réglementation et de compensation de ces mécanismes spontanés, à même de rendre l'état stationnaire harmonieux et non chaotique. Cette difficulté semble avoir été aperçue par tous les théoriciens classiques, mais avoir été oblitérée par l'idéologie de la croissance. Ce contournement du problème est bien étudié dans la thèse d'Antonin Pottier¹⁰⁸⁸, qui s'attelle justement à comprendre les nombreux rendez-vous manqués de la discipline économique avec la prise en compte de la finitude des ressources, de l'énergie ou encore des exutoires terrestres dans l'appréhension de la prospérité des sociétés modernes.

En réalité, on va s'apercevoir que Mill tient dans ce débat une position particulièrement originale et marginale pour un économiste classique puisque non seulement il invite à la prise en compte *préventive* du problème ontologique de la finitude terrestre pour la théorie

1087 Voir IV.0.1.3.

1088 *Op. cit.*, pp.162-163.

économique et pour les politiques publiques afférentes, mais encore il en vient à affirmer qu'à condition d'être l'objet d'un choix précoce et réfléchi (« choisi », et non « subi »), l'état stationnaire peut être compatible avec des sociétés pérennes, et même apparaître *a priori* comme une configuration économique tout à fait souhaitable, voire la configuration la plus souhaitable pour leur épanouissement.

Malgré la tentation de voir dans cet appel à la prévision et à la refonte des schèmes économique une vision socialisante prônant « l'organisation » de l'économie et l'interventionnisme en vue d'une répartition plus juste et plus durable des richesses, nous allons voir que la considération minutieuse de la deuxième facette de la conception millienne de l'état stationnaire, sous les traits d'un état économique souhaitable et « soutenable », désamorce tout amalgame réducteur de la pensée écologique de Mill avec un simple socialisme et met au contraire en lumière l'originalité syncrétique de sa position, qui nous semble très féconde pour renouveler la conception de l'écologie contemporaine hors des cadres réducteurs du « clivage droite-gauche ».

III.1.2.2 Deuxième définition. Une urgence éthique, économique, écologique et morale : l'état stationnaire « délibéré »

L'autre mention principale de « l'état stationnaire » se trouve chapitre VI du deuxième livre des *Principes d'économie politique*¹⁰⁸⁹. Le chapitre éponyme lui est entièrement dévolu et Mill y aborde, cette fois de manière plus prescriptive que descriptive, les fins collectives qu'une société doit s'assigner et la place légitime de l'économie au regard de ces fins, esquissant ce faisant une deuxième définition de l'état stationnaire : une situation de stabilité économique et, d'une certaine manière, de frugalité ou de sobriété de la consommation visant à la suffisance et non à l'expansion, qui serait alors propice à un progrès des « grâces de la vie » de nature non matérialiste.

Le chapitre s'ouvre par un rappel du fait économique rappelé précédemment : il est logique, et il devrait donc être consensuel que dans un monde naturel aux ressources limitées, la croissance de la richesse liée à la production humaine ne puisse être illimitée :

« Depuis toujours les économistes politiques ont dû entrevoir, plus ou moins distinctement, que l'accroissement de la richesse n'est pas sans limite ; qu'à la fin de ce qu'ils appellent l'état progressif se trouve l'état stationnaire, que tout

1089 CW:3, IV, vi, « *On stationary state* », pp.752-758. Voir notre traduction de ce chapitre entier en Annexe 1.
462

progrès de la richesse ne fait que le reporter et que chaque pas en avant nous en rapproche. »¹⁰⁹⁰

Jusqu'à présent, explique Mill, l'arrivée à l'état stationnaire a pu être repoussée par ce que nous appellerions aujourd'hui « mondialisation » : une expansion, notamment coloniale, des zones du globe les plus développées et les plus densément peuplées vers les zones les moins peuplées, soit la conquête de toujours plus de terres « vierges » afin de les exploiter, avec une extension des marchés et débouchés commerciaux¹⁰⁹¹. Mais cette fuite en avant¹⁰⁹² est condamnée à « buter » sur la finitude globale :

« Cette impossibilité ultime d'éviter l'état stationnaire [...] a dû apparaître aux économistes politiques des deux dernières générations comme une perspective déplaisante et décourageante, car le ton et la tendance de leurs spéculations consiste à identifier absolument ce qui est économiquement désirable à l'état progressif, et à celui-ci seulement. »¹⁰⁹³

À partir de ce constat, Mill déploie un exposé qui illustre pleinement sa sensibilité proto-écologique – et c'est à juste titre que la *Revue du MAUSS*, qui a reproduit ce chapitre dans ses colonnes, y voit un discours précurseur de celui de la « décroissance » contemporaine, d'inspiration tout à la fois malthusienne, socialisante et aristocratique ou élitiste (dans la lignée de la critique de la société de consommation décrite par Tocqueville)¹⁰⁹⁴. Mill y dresse le tableau très noir du paupérisme et de la course aux biens matériels dans la configuration capitaliste et industrielle de son temps :

« La doctrine selon laquelle, quelle que soit l'échéance à laquelle nos efforts incessants repoussent cette calamité, le progrès de la société doit « échouer sur les bas-fonds de la misère », loin d'être – comme beaucoup de gens le croient encore – une malveillante élucubration de M. Malthus, a été affirmée explicitement ou implicitement par les plus distingués de ses prédécesseurs, et ce qu'elle entrevoit ne peut être contrecarré que par ses propres principes. [...] »

1090 *Ibid.*, p.752.

1091 Comme le remarquait déjà Adam Smith à la fin de la *Richesse des nations*.

1092 On notera néanmoins que, pour la période qui lui est contemporaine et pour des raisons tant économiques que politiques ou culturelles, Mill demeure favorable à l'Empire (britannique).

1093 *Ibid.* Mill fait ici référence aux travaux d'Adam Smith et de John Ramsay McCulloch.

1094 MILL John Stuart, « De l'état stationnaire », *Revue du MAUSS*, 2011/1, n°37, pp.419-425. On notera le paradoxe digne d'intérêt que constitue la citation de l'un des principaux représentants de l'utilitarisme philosophique dans la revue du Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales.

De ce fait, je ne peux considérer l'état stationnaire du capital et de la richesse avec l'aversion systématique que lui témoignent généralement les économistes politiques de la vieille école. Je suis enclin à croire qu'il représenterait, tout compte fait, une amélioration vraiment considérable de notre condition. [...] le meilleur état pour la nature humaine est celui dans lequel, puisque personne ne serait pauvre, personne ne désirerait s'enrichir ni n'aurait de raisons de craindre d'être broyé et rabaissé par les efforts que les autres déploieraient pour s'élever et se mettre en avant. »¹⁰⁹⁵

En effet, dans cet « état progressif » qui est en réalité une situation de concurrence et de rivalité généralisée dans la poursuite des richesses matérielles, ainsi qu'une situation d'insatisfaction généralisée du fait de la primauté de la comparaison et du « désir d'accumulation » sur la simple satisfaction des besoins, John Stuart Mill voit un état de guerre, empêchant tout progrès dans l'ordre de l'esprit. Le progrès quantitatif n'en est pas un dans l'ordre qualitatif, tout au plus ne peut-il représenter, en assurant une subsistance élémentaire à tous, qu'un *préalable* au progrès véritable qui est celui des « grâces de la vie »¹⁰⁹⁶ :

« [...] que ceux qui n'acceptent pas que ce présent stade du développement humain, qui est bien primitif, soit tenu pour son stade ultime, soient excusés de sembler indifférents au type de progrès économique dont se félicite le commun des politiciens, à savoir le simple accroissement de la production et l'accumulation des capitaux. »

En effet, ce « progrès économique », au sens objectif, ne représente pas aux yeux du philosophe un réel « Progrès ». Les accroissements purement matériels sont illusoire à plusieurs titres : du point de vue de la prospérité économique même, dans l'ordre social, ils ne profitent guère qu'à quelques-uns, et non à l'immense majorité de la population, dont ils contribuent au contraire à dégrader *in fine* la condition matérielle, notamment en raison de l'accroissement de la population. Du point de vue plus global de leur nature, ensuite, sous un angle moral et culturel, on s'aperçoit qu'ils ne constituent en aucun cas une élévation de la condition de l'humanité, mais un avilissement matérialiste rabaissant l'homme au seul statut de consommateur.

Pour Mill, l'accroissement de la richesse est donc certes utile pour sortir l'humanité d'un état « arriéré », c'est-à-dire manquant du nécessaire – puisque tant que l'homme est

1095 *Ibid.*, voir Annexe 1.

1096 Voir III.2.2.

littéralement « dans le besoin », il lui est en effet impossible de déployer ses facultés proprement humaines –, mais l'accumulation de biens matériels a peu à voir avec l'amélioration de la qualité de vie au-delà de la satisfaction des besoins premiers et du bien-être élémentaire. Il est entendu qu'un homme qui lutte pour sa survie, est abruti par son travail ou littéralement *meurt de faim*, n'est certes pas en mesure de se cultiver et n'est pas en capacité de viser au bonheur. À cet égard, Mill n'est donc pas opposé à toute croissance des richesses ou à tout enrichissement ; mais abondance ou suffisance n'est ni croissance (processus d'accroissement sans préoccupation des quantités absolues), ni opulence ou démesure (facteurs de distinction nécessairement inégalitaire).

En effet, nous avons déjà souligné que c'est un *leitmotiv* chez Mill que de défendre les *conditions de possibilité* – infrastructurelles, c'est-à-dire économiques et sociales – du développement de l'individualité¹⁰⁹⁷, et c'est en cela que sa conception normative de l'état stationnaire, soit la nécessité d'un arrêt délibéré de l'expansion de l'économie humaine, vaut tout d'abord pour les sociétés développées : dans celles-ci, le nécessaire est déjà potentiellement assuré et les principaux problèmes économiques tels que les inégalités flagrantes relèvent de la *distribution* des richesses bien plus que de leur *production*. L'accroissement de la richesse consistant à adjoindre du superflu à un degré de prospérité minimal est, pour Mill, non seulement inutile mais encore dangereux, et sa description au ton légèrement ironique, voire burlesque, souligne à quel point le spectacle de la course aux richesses lui semble pathétique :

« Je ne sache pas pourquoi on devrait se féliciter que certaines personnes, qui sont déjà plus riches qu'il n'est besoin, doublent leurs moyens de consommer des choses qui ne leur procurent presque aucun plaisir sinon en tant que moyens d'exhiber leur richesse, ou qu'un certain nombre d'individus passent, chaque année, des classes moyennes à une classe plus aisée, ou de la classe des riches occupés à celle des riches oisifs. Il n'y a que dans les contrées reculées du monde qu'une production accrue demeure un objectif important ; dans les pays les plus avancés, ce dont l'économie a besoin, c'est une meilleure distribution des richesses, et pour cela, un moyen indispensable est une restriction accrue de la population. »¹⁰⁹⁸

Le véritable Progrès, on le voit clairement, n'est pas mesurable à l'aune d'une quantité, importante ou croissante, de richesses, indépendamment de tout critère de valeur, d'une part,

1097 C'est l'objet de toute notre Partie II sur son « libéralisme transcendantal ».

1098 *Ibid.*

ou de justice, d'autre part : il repose sur la *juste répartition* des richesses, biens et loisir(s), au sein d'une population, en tant que moyens en vue d'une fin supérieure, immatérielle mais dépendante de l'*agrément* de notre monde matériel :

« Si la terre doit perdre l'immense part de son attrait qu'elle doit aux choses mêmes qui sont condamnées par un accroissement illimité de la richesse et de la population, et ce, dans le seul but d'assurer la subsistance d'une population plus importante mais ni meilleure ni plus heureuse, alors j'espère sincèrement pour les générations futures qu'on se satisfera d'un état stationnaire bien avant d'y être acculé par la nécessité. »¹⁰⁹⁹

John Stuart Mill est ainsi le premier promoteur d'un état économique stationnaire adopté de manière *délibérée* et surtout, de manière *anticipée* par rapport aux limites de la capacité de la planète, sans pour autant renoncer aux « grâces de la vie » – et même précisément en leur nom. Il convient en effet de souligner à présent que non seulement Mill, comme l'avait souligné Alan Kahan¹¹⁰⁰, se pose en contestataire inédit ne serait-ce que parce qu'il questionne les fins de la croissance économique (au double sens de finalité et de terme), mais encore qu'il va à contre-courant de la *doxa* économique de son temps (et du nôtre) puisqu'il voit véritablement dans l'état stationnaire délibérément mis en place *la condition* d'un tel art de vivre.

Ainsi, de l'idée que le progrès des richesses dans « l'état progressif » ne constitue pas une *amélioration réelle* de la condition humaine, on passe à celle que « l'état stationnaire » desdites richesses n'est pas opposé au progrès réel, et enfin, à celle qu'il en constituerait même la *condition de possibilité*, s'il mettait fin à l'obnubilation par les biens matériels et permettait d'utiliser l'augmentation de la productivité à dégager davantage de temps de loisir de qualité¹¹⁰¹.

III.1.3 Le Progrès dans l'état stationnaire

Dans la manière dont il envisage le progrès de l'humanité dans le cadre d'un état économique stationnaire, Mill annonce et, peut-on penser, initie les recherches actuelles visant

1099 Ibid.

1100 Voir III.1.1.2.

1101 Selon la vision antique de l'*otium* (loisir studieux), opposé au *negotium* (négoce, tâches matérielles relevant de l'intendance de la vie), déjà rappelée en I.1.4.2. et II.3.1.2. Voir aussi notre section sur le travail selon Mill, en III.1.5.1., et sur l'Art de vivre, en III.2.2.

à promouvoir une « croissance qualitative » ou une « sobriété heureuse »¹¹⁰² – assimilée à une augmentation du bonheur, de la production artistique et culturelle, de la fraternité... et mesurée à l'aide d'indices nouveaux comme l'Indice de Bonheur Brut, les travaux de la commission Stiglitz, etc. –, destinée à remplacer la « croissance quantitative » – mesurée presque exclusivement par le PIB des États –.

Ces considérations font directement écho aux définitions du bonheur esquissées dans le reste de son œuvre¹¹⁰³, ainsi qu'à sa conception des fins proprement morales de la politique, que nous qualifierons plus loin d'« aristodémocratie »¹¹⁰⁴ :

« Est-il besoin de faire remarquer qu'une configuration stationnaire du capital et de la population n'implique pas le caractère stationnaire du développement humain ? Il y aurait là, comme de tout temps, autant de perspectives pour toutes les branches de la culture de l'esprit et pour le progrès scientifique et social, autant de marge de manœuvre pour développer l'Art de Vivre, et même bien plus de facilités à le développer puisque les esprits ne seraient plus absorbés par la course à la débrouille¹¹⁰⁵. Même les arts industriels peuvent être cultivés tout autant et avec succès, à ceci près qu'au lieu de ne servir que l'accroissement de la richesse, les améliorations industrielles pourraient aboutir à leur fin légitime, qui est de diminuer le travail. [...] »

Ce n'est que le jour où, en plus de la mise en place d'institutions équitables, l'accroissement de la population sera jugulé par une prévision et un encadrement délibérés et judicieux, que les conquêtes faites par l'humanité contre la puissance de la nature à la faveur de l'intelligence et de l'effort des pionniers de la science deviendront l'apanage commun de l'espèce et serviront à améliorer et à élever le sort de tous. »¹¹⁰⁶

1102 Selon l'expression promue actuellement par Pierre Rabbi.

1103 Voir en particulier le chapitre suivant, Section III.2.1.

1104 Voir III.3. et notamment III.3.3.5.

1105 « *The art of getting on* », littéralement : les moyens de « parvenir », de « s'en tirer ». Le mot « art » est significatif ici puisqu'il désigne une sorte de savoir-faire ou de technique concrète (ars en latin) qui fait le pendant de « l'art de vivre » mentionné à la ligne précédente.

Mill oppose donc clairement deux modes d'existence, deux grands schèmes d'activité dans la vie des hommes : ce qui relève de la « débrouille », ou autrement dit de la survie, consistant à se préoccuper uniquement de sa réussite matérielle et de l'accroissement de ses biens, même quand on ne manque de rien ; et l'art de la vie proprement dite, l'art de vivre, c'est-à-dire d'apprécier la valeur de la vie pour ce qu'elle peut avoir de proprement humain et de beau. Le premier mode d'existence serait donc rustre, ou « fruste », voire animal, car uniquement matériel ou matérialiste. Le deuxième serait réflexif et spirituel, donc bien plus spécifique et conforme à la gradation des plaisirs de l'utilitarisme millien.

1106 *Ibid.*

Cette péroration permet de mettre en évidence les critères du Progrès défendu par John Stuart Mill. La mention de l'« art de vivre » est très intéressante ici et fait écho à l'« *Art of Life* » – non encore advenu selon lui – dont il esquisse les principes dans son *Système de logique*¹¹⁰⁷. Toutefois, le passage mentionne aussi les « arts industriels » et, à ce titre, rappelle davantage la position d'un William Morris sur l'« art de vivre » en un sens plus commun, comme inclusion de la beauté et de la joie du créateur dans les objets et coutumes du quotidien, et qui inspire aussi l'économiste¹¹⁰⁸. À travers ces considérations, il exprime enfin la conception de la justice qu'il rappellera dans *De la liberté*, à savoir une participation également libre à l'entreprise collective – l'attestent toutes les mesures qu'il préconise pour favoriser l'autonomie de chaque acteur social à son échelle, à l'instar de son engagement pour l'accès des paysans à la propriété foncière afin de les intéresser aux rendements de leur terre et de les encourager à se montrer plus prévoyants¹¹⁰⁹.

En outre, comme on l'a rappelé plus haut (et le passage ci-dessus en est une confirmation), Mill lie indissolublement les conséquences matérielles et les conséquences intellectuelles et morales d'une plus grande justice sociale : le bien-être matériel n'est pas une fin digne de guider l'existence humaine, mais on ne peut envisager d'élévation morale sans des conditions de vie décentes (avoir un toit non précaire, manger à sa faim, dans un environnement salubre et, de préférence, esthétique et préservé). Ainsi Mill balaie-t-il lui-même un argument adverse qui revendrait à ramener sa position à une aspiration austère à la frugalité la plus élémentaire.

Répetons-le, ce n'est pas la prospérité ou le confort que Mill combat, mais la quête du *superflu* ou, en termes tocquevilliens, la quête *indéfinie* des richesses matérielles au-delà du nécessaire. L'état stationnaire doit donc être là encore distingué d'un état de privation, ou du maintien des populations pauvres dans leur état de dénuement au prétexte du refus de la croissance, au rebours de nombreux amalgames qui persistent aujourd'hui. Il doit être caractérisé par la satisfaction universelle des besoins dans l'équité, et par l'abandon de l'illusion obsédante de l'accroissement illimité des richesses matérielles produites ou consommées.

III.1.3.1 L'état stationnaire, caprice intellectuel de pays déjà riches et développés ?

Est-il obscène, comme certains théoriciens du développement le soutiennent encore aujourd'hui, de prôner la légitimité d'un état économique stationnaire alors que certains

1107 Nous nous y intéressons en III.2.2.1.

1108 Nous en traitons III.2.2.3.

1109 Voir *Principes d'économie politique*, CW:2, I, vii. Voir plus largement notre chapitre I.2. sur le socialisme.

– certains États, certaines régions, certains individus – « manquent de tout » ? Il semble que Mill préempte de longue date cette objection qui ne manque souvent pas de mauvaise foi¹¹¹⁰. N'écrit-il pas clairement :

*« Après que les moyens de subsistance sont assurés, le besoin le plus impérieux des êtres humains est celui de la liberté ».*¹¹¹¹

Nous avons déjà commenté la proposition principale de cette citation ; insistons ici sur la subordonnée. On voit bien là l'ordre des priorités principal de John Stuart Mill, qui préside également à sa conception de l'état économique stationnaire : la liberté (en tant que partie intégrante de l'utilité ou bonheur) est bien évidemment l'idéal auquel toute vie humaine doit tendre, et que toute communauté politique doit garantir aux individus qui la composent.¹¹¹² Toutefois, on l'a rappelé, en vertu même de cette conception de l'autonomie, nulle liberté possible sans, au préalable, des conditions matérielles nécessaires au déploiement de celle-ci !

La question de l'*infrastructure* du Progrès est donc loin d'être secondaire chez Mill, puisque son libéralisme, que nous avons qualifié de transcendantal, déduit de son idéal ses conditions de possibilité. Il s'agit dès lors toujours chez lui de considérer les ressorts infrastructurels – économiques et sociaux, politique et éthiques – indispensables aux fins qu'il considère, et ne jamais défendre un idéal sans envisager les conditions de sa réalisation. Fonder une société juste d'individus épanouis, susceptible de pouvoir perdurer de manière pérenne, voilà donc la légitimité et la raison, ou la motivation, de son projet d'état économique stationnaire – qui n'est donc en rien un caprice ascétique.

Il convient donc ici de répondre sans ambiguïté à cette objection que pourrait formuler le lecteur, d'autant plus qu'elle persiste à l'heure actuelle comme principale critique interne du programme écologique ou écologiste : l'instauration d'une société d'état stationnaire ne serait-elle pas une utopie pour sociétés développées, un luxe que seules pourraient se permettre de formuler des sociétés déjà parvenues à un état satisfaisant de prospérité, au mépris des sociétés encore en développement ? En ce qui concerne John Stuart Mill, indépendamment de la postérité de son projet, la réponse est partiellement positive, puisque Mill lui-même prône l'accession de toutes les sociétés à un certain stade de développement, ou de confort, à même d'assurer leur subsistance. Elle demeure néanmoins négative quant aux

1110 Puisqu'il semble tout aussi obscène de continuer à prôner une croissance indéfinie alors même que l'on constate, *de facto*, que malgré celle-ci et l'enrichissement de quelques-uns, certains manquent *toujours* de tout. Voire manquent *de plus en plus*, justement en raison de cette même croissance, génératrice d'inégalités et voraces en ressources souvent fort inéquitablement exploitées.

1111 *Principes d'économie politique*, t.1 (MILL (1848)), trad. Dussard et Courcelle-Séneuil, *op. cit.*, p.241.

1112 Nous l'avons appelée *autonomie*, pour en souligner la complexité au rebours d'une conception simpliste qui ne prendrait en compte que les libertés formelles attachées à l'individu ou à certains groupes. Voir I.3.

sous-entendus de la question, qui suggère que cette modération se ferait *au détriment* des sociétés les moins développées, comme pour les *priver* d'un développement qui ne pourrait prendre qu'une seule forme, celui de la croissance capitaliste à l'Occidentale.

En effet, la mention des « états arriérés » des sociétés où, dit Mill, la croissance est nécessaire pour sortir de la misère et de la privation, semble répondre par avance à toute objection : chez Mill, qui se montre toujours attaché à la garantie des *conditions* du progrès, il est évident que l'état stationnaire ne doit être mis en place qu'une fois atteint un niveau minimal de prospérité au sein duquel le plein exercice de la liberté humaine est possible :

« Que l'énergie de l'humanité doive être accaparée par la lutte pour les richesses, comme elle l'a été jadis par la lutte guerrière, et ce, jusqu'à ce que des esprits supérieurs arrivent enfin à éduquer les autres et à les tourner vers des biens supérieurs, voilà qui est sans doute plus désirable que de laisser cette énergie se décomposer et stagner. Tant que les esprits sont frustes, ils requièrent des stimuli frustes : qu'ils les aient. [...] Dans une perspective d'indépendance nationale, il est certes essentiel qu'un pays ne soit pas trop en retard sur ses voisins dans ce domaine [...]. »¹¹¹³

Et il ajoute on ne peut plus clairement, renforçant le réalisme et le pragmatisme indéniables de ses considérations :

« Il n'y a que dans les contrées reculées du monde qu'une production accrue demeure un objectif important ; dans les pays les plus avancés, ce dont l'économie a besoin, c'est une meilleure distribution des richesses [...] »¹¹¹⁴

Cet attachement aux conditions de possibilité de l'exercice de la liberté semble être la contrepartie du « discours de la capacité » préalablement identifié par Alan S. **KAHAN (2001)** chez les libéraux et particulièrement crucial dans le libéralisme millien¹¹¹⁵ : si la participation politique n'est pas un « droit » inné, mais conditionné par la « capacité » à être réellement libre et à faire des choix éclairés, il est évident qu'en contrepartie, la société se doit de tout faire pour amener, à terme, un maximum d'individus à ce statut de « majorité ». Pas de « choix éclairés » lorsque la vie n'est qu'une survie¹¹¹⁶, un combat trivial contre la misère ou

1113 « De l'état stationnaire », *ibid.*, voir Annexe 1.

1114 *Ibid.*

1115 Voir II.1.3.

1116 Dans ce contexte, le néologisme de « sous-vie » serait certainement beaucoup mieux adapté. Voir notre note précédente sur « *the art of getting on* ». On voit là encore combien la pensée millienne est empreinte de pensées antiques, au premier chef desquelles l'épicurisme et le stoïcisme.

l'injustice : l'autonomie requiert au préalable la garantie de ses conditions matérielles, et le bonheur « immatériel » n'est possible qu'une fois dépassé le stade du besoin.

Voilà qui contredit toute interprétation ethnocentriste ou simplement trop hâtive du programme d'économie stationnaire millien. L'auteur a, bien entendu, conscience des « hétérochronies du développement » qui séparent certaines contrées du globe, et ses vues sur les pays en développement ou « sous-développés » sont par ailleurs connues et controversées. Mais il n'en paraît pas moins confiant quant à la perspective d'un progrès universel, qui pourrait amener chaque pays à un degré de prospérité suffisante et durable. Si sa position peut éventuellement sembler paternaliste, elle n'est en rien incompatible avec une vision universaliste et équitable du développement humain.

Il faut donc considérer ici les réquisits de l'advenue harmonieuse de l'état stationnaire de manière relativement abstraite, en partant du principe que les sociétés développées sont certes les plus à même d'y parvenir dans un avenir proche, et qu'elles peuvent en cela revêtir un aspect exemplaire, puisque la stabilité économique relèverait manifestement chez elles d'une *prise de conscience* réflexive et d'une *délibération* politique ; mais que toute société peut idéalement y prétendre au terme d'un développement dans le sens de l'éradication de la misère et des progrès de l'autonomie humaine, selon des modalités que nous explorerons plus bas.

III.1.3.2 Dignité de l'état stationnaire

L'état stationnaire a donc bien chez Mill le double statut de fatalité finale et de situation souhaitable, correspondant à la « sobriété heureuse », et surtout *choisie*, qu'une branche de l'écologie contemporaine promeut. Son advenue relève même, *in fine*, de l'urgence, au vu des évolutions sociales, démographiques et économiques de son temps, comme on l'a entrevu plus haut, avec l'espoir que la postérité « se satisfera d'un état stationnaire bien avant d'y être acculé[e] par la nécessité »¹¹¹⁷. L'urgence est donc... d'éviter l'urgence, d'appréhender la pression de « l'élastique » avant que celle-ci ne se fasse, trop tard, sentir.

En effet, nulle prospérité minimale garantie et nulle justice sociale si la condition de l'humanité devient celle de l'état stationnaire spontané, subi donc catastrophique, et non celle de l'état stationnaire délibéré. Nulle plausibilité, non plus, en une « rectification de trajectoire » dans la hâte : il est toujours question, chez lui, des mêmes conditions pratiques des « choix éclairés ». L'advenue concertée et anticipée d'un état économique stationnaire,

1117 « De l'état stationnaire », voir Annexe 1, *ibid.*

selon des principes rationnels de prudence et une réflexivité prévoyante que l'on est en droit d'attendre de l'Humanité, est donc placée par Mill à l'agenda collectif de son temps.

La relation qui unit les concepts milliens d'état stationnaire et de Progrès sont donc cruciaux pour renforcer notre appréhension de la synthèse idéologique particulière de l'auteur, entre aspiration *socialisante* à l'équité et désir de *conservation* d'un patrimoine économique et esthétique, au service de son idéal supérieur d'*autonomie*. Mais elle permet aussi de tisser le lien entre plusieurs de ses propositions plus concrètes, qui aboutissent à un programme quasi-exhaustif, qu'il faut étudier : sa lutte pour la justice économique et sociale, couplée à son aspiration proto-écologique à économiser les ressources et à préserver une part de « nature intacte » ; sa conception humaniste de l'éducation comme formation universelle et indéfinie ; et enfin, sa défense du gouvernement représentatif ouvert aux hommes et aux femmes, condition politique nécessaire à la génération d'êtres libres à même de cultiver leurs « facultés les plus nobles ».

Voyons donc à présent, d'une part quel type de progrès économique Mill appelle précisément de ses vœux avec la recherche de l'état stationnaire (ou quel progrès il *espère de* l'état stationnaire), et d'autre part quelles mesures permettraient de faire advenir, de manière délibérée et sans heurt, les conditions propices à l'instauration harmonieuse de celui-ci.

III.1.4 Le malthusianisme, pour le respect des hommes et de la nature sauvage

Pour faire advenir « sans douleur » un état stationnaire de la production et de la consommation des richesses à même de ne pas condamner les potentialités de progrès du bonheur et de l'esprit humain, la première priorité, pour Mill, et de parvenir au plus vite, mais de manière non coercitive, à une stabilité de la population. Pour ne pas épuiser les richesses mais au contraire favoriser leur juste répartition, ainsi que pour préserver le contact bénéfique de l'homme avec la nature « sauvage », il convient de parvenir avant toute chose à l'état *démographique* stationnaire, à un niveau relativement faible.

III.1.4.1 Le malthusianisme contre la misère

La réduction de la croissance démographique, et la stabilisation de la population à un niveau faible, est véritablement une obsession chez Mill¹¹¹⁸ : conformément au *principe de*

1118 On l'a rappelé plus haut, en citant son chapitre sur « l'état stationnaire » (voir Annexe 1) :
472

population hérité des travaux de Malthus et aux réflexions canoniques de son temps en Angleterre et en France sur l'endiguement du *paupérisme*, c'est la démographie qui conditionne le bonheur de toute population, car c'est elle qui conditionne l'efficacité de toute politique de partage.

En effet, l'optimisation de la répartition est nécessaire, à des fins de justice, mais elle n'est pas suffisante, du point de vue de la société tout entière. Car elle n'empêche pas, *in fine*, que les ressources s'épuisent ou du moins se raréfient si la population croît. Aussi Mill défend-il avec véhémence la nécessité de restreindre la croissance de la population à un niveau (relativement indéterminé) qui correspondrait au seuil de renouvellement des richesses que l'agriculture serait capable d'assurer sans pression excessive sur la capacité des sols – restriction sans laquelle une partie de la population est fatalement destinée à la misère, voire à la famine (et donc à une re-diminution naturelle subie et violente). Au-delà de l'influence d'Adam Smith et de Malthus, on notera que les travaux de Mill sont effectués à l'époque où se diffusent, dans les cercles savants, les réflexions de Darwin sur la « lutte pour la survie » et la « sélection naturelle ». Il est probable que ces réflexions issues des sciences naturelles aient eu un impact diffus sur les sciences humaines et économiques. L'idée de *régulation* subie par les contraintes du milieu, qui relèverait de quelque chose comme une *loi naturelle* s'appliquant à tout système vivant, en découlerait :

*« [...] la nécessité d'une limitation de la population n'est pas, ainsi que beaucoup de personnes le pensent, particulière à un état d'inégalité très-contestable de la propriété. Dans un état donné de civilisation, une population plus considérable ne peut, prise en masse, être aussi abondamment pourvue qu'une population plus faible. C'est l'avarice de la nature et non l'injustice de la société qui est la cause du châtement attaché à l'excès de population ».*¹¹¹⁹

Quel que soit le « mode » ou le « rapport » de production choisi – communisme, capitalisme ou situation hybride –, les sociétés humaines doivent donc prendre en charge leur autolimitation selon des critères de justice, faute de quoi la nature s'en chargera. Les deux expédients communément trouvés pour contrer cette menace, à savoir « l'importation de denrées alimentaires » et « l'émigration », déjà mentionnées et qui font l'objet d'un

« La doctrine selon laquelle [...] le progrès de la société doit « échouer sur les bas-fonds de la misère » loin d'être [...] une malveillante élucubration de M. Malthus, [...] ne peut être contrecarré[e] que par ses propres principes. »

1119 *Principes d'économie politique* t.1 (MILL (1848)), trad. Dussard et Courcelle-Séneuil, chap. XII, paragraphe 2 : « La nécessité de restreindre le développement de la population n'est pas bornée seulement par l'état d'inégalité de la propriété », p.219 (nous soulignons).

paragraphe suivant¹¹²⁰, sont réfutés à leur tour comme des palliatifs seulement temporaires, dans la mesure où une augmentation de la population à l'échelle globale rendra ces échappatoires caduques.

C'est pourquoi John Stuart Mill se fait l'avocat de deux mesures politiques qui doivent être entreprises de front. D'une part, la *juste répartition des richesses*, en particulier les revenus du travail, pour lutter contre la misère illégitime des classes laborieuses largement productrices desdites richesses : nous avons abordé ces considérations en Partie I, quant à la relation de l'auteur avec les idées socialistes ; et d'autre part, des *incitations à la réduction de la population* pour éviter tout risque de pénurie ou de saturation à l'échelle collective, une éducation particulière devant être dispensée dans les couches populaires touchées en priorité par la misère.

L'objectif malthusien de Mill est clair : il faut « créer des obstacles au développement de la population »¹¹²¹. Ce faisant, il assigne à l'État le rôle d'un organisateur du social, capable d'influer sur la marche de la société par des mesures incitatives, redistributives ou correctives. Il rompt ainsi avec la théorie du simple « laisser-faire » libéral, qui promeut l'entière liberté des agents économiques et l'autorégulation des marchés et de la population.

La manifestation principale du soutien millien à un certain interventionnisme étatique réside justement dans sa promotion de politiques antinatalistes. Il s'agit de divulguer au sein des couches les plus populaires des préceptes malthusiens et hygiénistes à même de limiter leur misère. Cette éducation ne doit pas forcément prendre la forme d'une « campagne » idéologique, encore moins religieuse : en ce sens, Mill refuse d'adopter la position d'un moraliste, et se veut pragmatique. Ce qui est préférable selon lui, c'est que l'État procure des incitations matérielles à la baisse de la natalité, en particulier au sein des classes sociales qui pourraient placer dans leur progéniture l'espoir d'une amélioration de leurs conditions de vie.

Les incitations doivent donc être directes et indirectes, conformément à la distinction établie avant lui par Malthus dans la deuxième édition de *l'Essai sur le principe de population* (1803), où il distinguait les « freins préventifs », *a priori* et proprement humains en tant qu'ils font appel à la délibération, à l'organisation et à la raison¹¹²², et les « freins destructifs », *a posteriori* et relevant majoritairement, chez Malthus, du « retour de bâton » exercé par « la nature » sur les hommes imprévoyants sous la forme de la misère¹¹²³. Chez Mill, on verra que

1120 *Ibid.*, p.225.

1121 *Ibid.*, p.228.

1122 On notera néanmoins qu'en plus de la « contrainte morale » (*moral restraint*), Malthus plaçait également le « vice », par exemple la pratique du libertinage et de la sexualité non-procréative hors mariage, au nombre de ces freins.

1123 Le « malheur » (*misery*), comprenant la famine ou la maladie, facteurs de mortalité donc de régulation *ex post* de la population, correspondant chez lui à une sorte de châtement naturel à l'impéritie des humains.

les « freins destructifs » prennent bien davantage la forme de ce que nous appelons aujourd'hui contraception ; intéressons-nous donc aux formes de régulation, indirectes et directes, qu'il encourage.

Parmi les incitations indirectes, Mill se fait particulièrement l'avocat d'une plus grande participation des couches populaires à la chose commune ; or, dit-il, cela n'est pas possible dans une configuration sociale où les femmes et la majorité des individus les plus pauvres n'exercent pas de droits civiques, ni ne profitent des gains de la ferme pour laquelle ils travaillent, par exemple. Ainsi, l'éducation politique des citoyens, propice à leur élévation morale et à leur autonomie, appelle deux autres mesures, plus directement politiques : en premier lieu, le suffrage universel – quitte à ce qu'il soit « multiple » ou « plural », comme nous le verrons¹¹²⁴ – et la représentation proportionnelle, pour identifier le plus possible les différentes parties de la population au gouvernement représentatif, et donc les fédérer à lui¹¹²⁵. Le propos semble éloigné des préoccupations anti-natalistes, mais Mill lie directement la configuration politique du pays, favorable à une autonomie sensible par chaque citoyen, à l'attitude personnelle que chaque individu va ensuite déployer dans sa vie privée, et où il escompte retrouver le même sens de la *responsabilité*.

En second lieu, contre les défauts du métayage que sont l'asservissement du paysan à son propriétaire et la négligence qui s'ensuit quant au travail fourni dans ce cadre, Mill préconise l'accession des paysans à la propriété foncière, si besoin au moyen de l'octroi de terres incultes par l'État. C'est ce qu'il proposera, par exemple, pour lutter contre la misère irlandaise, catalyseur de poussées séparatistes et de troubles sociaux qui préoccupent tous les théoriciens et hommes politiques anglais pendant la seconde moitié du siècle. Dans ses *Mémoires*, Mill retrace le contexte des troubles ; il proposera lui-même au Parlement des réformes audacieuses fondées sur la remise en cause du mode existant de propriété foncière, contre « la superstition de la grande propriété »¹¹²⁶. Selon lui, la petite propriété ne peut que stimuler l'« industrie » des paysans et les protéger ainsi contre la disette et la misère¹¹²⁷ ; elle a, en outre, l'avantage d'avoir « une influence amélioratrice »¹¹²⁸ sur les populations pauvres, en les habituant à la pratique de la liberté et en encourageant une meilleure gestion de leur

1124 Voir III.3.3.

1125 *Id.*, p.288. Voir aussi III.3.2.

1126 *MILL (1874B)*, pp.279-281, citation précise p.279.

1127 Voir *Principes d'économie politique*, t.1, *op. cit.*, chap. VII, paragraphe 1 : « Influence de la propriété aux mains des paysans pour stimuler l'industrie ». Mill étaye son propos par les exemples concrets et contemporains de la paysannerie en Norvège, en Suisse, en Allemagne, en Belgique et surtout en France, situation qu'il connaît le mieux.

1128 *Id.*, p.331.

propriété et de leur famille¹¹²⁹. Ses idées, relayées notamment par William Gladstone, aboutirent aux *Irish Land Acts* à la fin du siècle.

À ses yeux, la promotion de la propriété foncière dans les couches populaires est donc avantageuse à tous égards : à l'échelle de l'individu, elle favorise l'autonomie et l'épanouissement, selon un critère de justice, en mettant fin à l'asservissement de travailleurs pauvres par des propriétaires rentiers ; à l'échelle sociale, elle sort les populations défavorisées de la précarité ou de l'assistanat, elle augmente les rendements de la production et favorise enfin les comportements malthusiens. On lit dans le chapitre « *On the probable futurity of the labouring classes* » des *Principes* un résumé de cette position, même si Mill apporte immédiatement une nuance à ce propos, cantonnant cette recommandation aux pays encore peu développés – comme l'Irlande, les États-Unis ou l'Australie – et faisant plutôt confiance, pour les pays les plus développés, aux vertus du système coopératif¹¹³⁰.

Dans tous les cas, Mill consacre de nombreuses pages de pronostic à ce que nous appellerions aujourd'hui la « transition démographique ». Selon lui, l'amélioration effective de la condition des travailleurs, couplée à la diffusion des lumières au sein des classes laborieuses « inférieures » par le biais de l'éducation et des journaux, ne peut que mener à plus de « prévoyance » et de « prudence » (« *providence* ») dans la conduite des foyers, notamment celle consistant à souhaiter à ses enfants un avenir au moins aussi prospère que le sien propre, donc de limiter sa descendance en conséquence :

« *Une large diffusion de la propriété foncière est la ressource sur laquelle je compte le plus pour exempter au moins les travailleurs agricoles de leur dépendance exclusive du travail salarié [...] parce que [dans cette configuration] le frein prudentiel agit plus directement, et l'expérience nous montre qu'il est plus efficace* »¹¹³¹

1129 *Id.*, p.334. L'influence de la propriété est d'abord notable sur l'intelligence : le paysan propriétaire est plus aguerri quant aux problèmes de son exploitation et exerce non seulement sa connaissance du sol et de son métier, mais aussi sa prévoyance dans la gestion de son exploitation. L'aiguillon est donc à la fois technique, intellectuel et moral, par le biais de la responsabilisation individuelle. Et l'avantage de cette autonomie va encore au-delà : en plus de former des individus responsables, cette mesure participe également à la lutte contre ce que le penseur a pointé comme le vecteur majeur de la misère : la surpopulation. En effet, une mesure de responsabilisation favorise la prudence, l'épargne... et donc finalement la limitation du nombre de descendants, pour restreindre les héritages, mesure qui ne peut que s'imposer à l'esprit du travailleur devenu gestionnaire et épargnant rationnel-planificateur.

1130 En effet, Mill ajoute immédiatement « *such, however, is not my opinion* » au sujet des pays ayant déjà opéré une transition vers la massification et l'industrialisation de l'agriculture : pour ceux-ci, c'est « l'association » qui doit prévaloir, aux mêmes fins. Voir ce qui concerne l'association dans notre Partie I, section I.2.3.

1131 CW:3, IV, vii, pp.767-768 :

« *[...] a wide diffusion of property in land is the resource on which I rely for exempting at least the agricultural labourers from exclusive dependence on labour for hire. [...] because the prudential check to population acts more directly, and is shown by experience to be more efficacious* »

Enfin, c'est également dans une perspective malthusienne que Mill se fait l'avocat de l'émancipation notamment matrimoniale des femmes, comme nous l'avons vu précédemment¹¹³². Pour lui, des femmes plus autonomes et plus libres de contracter, ou non, un mariage à l'âge de leur choix et au sein d'un projet de vie délibéré sont des femmes susceptibles, d'une part, de retarder l'âge de leur union et, d'autre part, de faire entendre leur voix dans la conduite de leur vie de famille, et particulièrement quant à leurs grossesses.

Par ailleurs, la diffusion des lumières chez les femmes, et surtout l'ouverture de toutes les professions à celles-ci, devraient aussi contribuer à rendre les femmes plus exigeantes quant à leur fécondité : il s'agit donc non seulement de les des-assigner de leur place de simples reproductrices, notamment dès leur plus jeune âge, en repoussant l'âge de leur mariage et donc de leur première grossesse, mais également de les encourager à exprimer leur volonté *après le mariage*, en leur donnant voix au chapitre de manière plus légitime dans la conduite du foyer. Aussi l'éducation et l'autonomisation juridique des femmes influent-elles grandement sur la natalité¹¹³³:

« Il m'apparaît impossible que l'accroissement de l'intelligence, de l'éducation et de l'amour de l'indépendance au sein des classes laborieuses se manifeste sans une croissance équivalente du bon sens, qui se manifesterait à travers des habitudes de vie plus prudentes [...] Ce résultat hautement souhaitable pourrait être accéléré par un autre changement, qui se place dans le droit fil des meilleures tendances de notre temps : l'ouverture de toutes les professions industrielles, sans restriction, aux deux sexes. [...]

Je me contenterai d'indiquer ici, parmi les conséquences probables de l'indépendance sociale et industrielle des femmes, une grande diminution du fléau qu'est la surpopulation. C'est en consacrant une moitié de l'espèce humaine exclusivement à la fonction reproductrice, en y vouant la vie entière de l'un des deux sexes et en obnubilant presque toute l'attention de l'autre sexe à son égard, que l'on entretient l'instinct animal dont il est question dans la prépondérance disproportionnée qu'il exerce jusqu'ici dans l'existence humaine. »¹¹³⁴

1132 Voir notre Partie II, section II.2.3.

1133 Il est intéressant de constater que l'éducation des filles et des femmes des pays en voie de développement est aujourd'hui encore une priorité des partisans de l'état stationnaire ou du développement durable : pour la réduction des injustices faites aux femmes en elle-même, mais aussi et surtout en vue de l'achèvement de la transition démographique de ces pays.

1134 CW:3, IV, vii, pp.765-766 :

« It appears to me impossible but that the increase of intelligence, of education, and of the love of independence among the working classes, must be attended with a corresponding growth of the good sense which manifests itself in provident habits of conduct [...] This most desirable result would be much accelerated by another change, which lies in the direct line of the best tendencies of the time ;

En ce qui concerne, cette fois, les incitations directes à la limitation des naissances, on peut noter que Mill se montre plus radical que son prédécesseur Malthus, certainement du fait de son athéisme et de son émancipation de la question démographique de tout cadre moral ou religieux au profit d'un cadre pragmatique, utilitariste et économique. Si celui-ci critiquait les *poor laws* (alias « *poor relief* », « le soulagement des pauvres ») et se montrait hostile à l'assistance au titre qu'elle maintenait les indigents dans un état de survie artificielle en rompant avec la saine régulation de la « nature », le pasteur anglican s'est toutefois toujours défendu d'avoir professé d'une part la contraception – défendant une liberté de procréation illimitée pour les époux en règle – et d'autre part l'interdiction du mariage aux populations les plus démunies – vagabonds, mendiants, réfugiés étrangers, etc. –.

Il n'en est pas de même de Mill, qui se situe explicitement dans la lignée de Sismondi¹¹³⁵, lequel écrivait dans ses *Nouveaux principes économiques* en 1819 :

*« Le magistrat est le protecteur né de ceux qui n'en ont point d'autre. C'est son droit et son devoir d'empêcher que les enfants ne soient changés en outils de mendicité. La société ne doit pas laisser mourir de misère ceux qui sont nés sous sa protection, mais elle ne doit pas laisser naître ceux qui ne peuvent que mourir de misère. C'est un devoir de ne point se marier quand on ne peut point assurer à ses enfants le moyen de vivre ; c'est un devoir non point envers soi, mais envers les autres, envers ces enfants qui ne peuvent se défendre, qui n'ont point d'autre protecteur. Le magistrat est appelé à faire respecter tous les devoirs réciproques ; il n'y a point d'abus d'autorité à ce qu'il empêche le mariage de ceux qui sont le plus exposés à oublier ce devoir. Le mariage est un acte public, un acte légal ; il a été pris sous la protection des lois, justement parce qu'il est aussi sous leur inspection. Le mariage des mendiants ne devrait jamais être permis. »*¹¹³⁶

Sa conception même de l'utilité, comprise à la fois comme valeur de la vie individuelle – toute vie n'est donc pas digne d'être vécue, toute vie n'est pas pleinement humaine – et comme norme sociale – le bonheur de la communauté peut requérir un effort de la part des

the opening of industrial occupations freely to both sexes. [...] On the present occasion I shall only indicate, among the probable consequences of the industrial and social independence of women, a great diminution of the evil of over-population. It is by devoting one-half of the human species to that exclusive function, by making it fill the entire life of one sex, and interweave itself with almost all the objects of the other, that the animal instinct in question is nursed into the disproportionate preponderance which it has hitherto exercised in human life. »

1135 Il s'en revendique expressément dans les *Principes* (MILL (1848)), p.427 et suiv.

1136 SISMONDE DE SISMONDI Jean-Charles-Léonard (1819), *Nouveaux principes d'économie politique. Ou de la richesse dans son rapport avec la population*, Paris, éd. Delaunay, tome second, pp.307-308 (nous soulignons).

individus qui la composent –, et conforme également à la conviction morale et ontologique profonde selon laquelle « la civilisation, sous quelque aspect qu'on la considère, est une lutte contre les instincts animaux »¹¹³⁷, lui dicte de ne pas sacrifier la vie encore à naître indépendamment de ses conditions de venue au monde. A l'inverse de Malthus qui, d'une certaine manière, condamnait les pauvres déjà nés mais se refusait à empêcher *pratiquement* certains de naître, Mill insiste sur le devoir moral de restriction que les individus adultes ont face à leur descendance :

*« Tout homme a le droit de vivre : soit ; mais personne n'a le droit de mettre au monde des êtres destinés à rester à la charge d'autrui. Quiconque prétend soutenir le premier de ces droits doit renoncer au second. »*¹¹³⁸

Et si leur sens de la responsabilité est défaillant, c'est à la société de contraindre ces individus à l'exercice de leur devoir. Dans *De la liberté*, Mill écrit de même :

*« Et dans un pays trop peuplé ou en voie de le devenir, mettre au monde trop d'enfants, dévaluer ainsi le prix du travail pour leur entrée en compétition, c'est faire grand tort à tous ceux qui vivent de leur travail. Ces lois qui, dans nombre de pays du Continent interdisent le mariage aux couples qui ne peuvent pas prouver qu'ils ont les moyens de nourrir une famille, n'outrepassent pas le pouvoir légitime de l'État [...] on ne peut leur reprocher d'être des violations de la liberté »*¹¹³⁹

Il fait ici allusion (avec vraisemblablement quelque exagération quant à l'extension de ces pratiques) à des lois qui furent en vigueur dans plusieurs cantons suisses à partir du XVII^e siècle, mais qui semblent n'avoir jamais eu cours en France. En Suisse, on s'inquiète précocement de la montée de la misère et notamment de l'augmentation nouvelle de la population, particulièrement flagrante chez les pauvres et tenue à la fois pour la conséquence et pour la cause de la montée du paupérisme à partir des années 1550 : division des héritages entre des fratries nombreuses, morcellement des propriétés agricoles, moindre efficacité de l'exploitation de trop petites parcelles en résultant, croissance de la population plus rapide que celle de l'emploi, baisse de l'autosuffisance alimentaire et augmentation du nombre de pauvres sédentaires ou errants sollicitant l'aide paroissiale, communale ou publique... Tous ces facteurs semblent avoir soulevé l'idée d'une dissuasion des unions entre indigents à partir de

1137 *MILL (1848)*, trad. Dussard et Courcelle-Séneuil, *op. cit.*, p.426.

1138 *Id.*, p.421.

1139 *MILL (1859)*, *op. cit.*, p.230.

1586 dans le canton de Zurich, canton aristocratique. C'est là qu'une loi soumettant le mariage à autorisation sur critères de détention de certains biens, ou d'une certaine somme d'argent, est promulguée en bonne et due forme en 1611. Elle est suivie d'une loi similaire dans le canton de Berne en 1678, puis peu à peu dans tous les autres cantons au cours du XVIII^e siècle. La dissuasion semble avoir consisté dans diverses mesures, du simple découragement par le Pasteur local jusqu'à l'interdiction pure et simple selon les contextes, jusqu'au milieu du XIX^e siècle, où le rigorisme semble avoir été porté à l'extrême¹¹⁴⁰. Il semble néanmoins intéressant de remarquer, avec plusieurs critiques de l'époque, que ces lois ne se sont jamais accompagnées de considérations sur l'âge minimal au mariage des époux des deux sexes, et l'on sait que la jeune fille pouvait être mariée à partir de l'âge de 15 ans. Une restriction dans ce sens aurait peut-être été moins coercitive et plus efficace pour limiter le nombre des naissances (et la mortalité précoce des femmes en couche).

Néanmoins, à l'instar de Sismondi, mais aussi d'Owen pour qui ces remèdes fallacieux, l'interdiction du mariage (c'est-à-dire le célibat forcé), l'encouragement à l'abstinence et l'incitation au mariage tardif ne menaient qu'à l'augmentation de la prostitution ou à la prolifération de « bâtards » dont nul n'était légalement tenu d'assurer la subsistance, Mill va plus loin que ses prédécesseurs et encourage le *contrôle effectif* des naissances, à la fois hors du mariage et surtout, ce qui est nouveau, au sein de celui-ci.

Se contenter de retarder l'âge du mariage sans changer les pratiques dans la vie matrimoniale est à ses yeux grandement insuffisant :

« On admet facilement qu'il est possible de retarder le mariage et de s'abstenir tant qu'on n'est pas marié ; mais une fois le mariage contracté, il ne semble entrer dans l'esprit de personne, en ce pays-ci, qu'il dépende de la volonté d'avoir ou de n'avoir pas une famille en tel et tel nombre. On semble imaginer que les enfants pleuvent du ciel sur les gens mariés »¹¹⁴¹

Ces coutumes et cette ignorance populaires, dont sont coupables ceux qui contribuent à forger l'opinion – on suppose que Mill vise ici l'Église, d'un côté, et la pruderie des médecins et des scientifiques de l'autre – doivent laisser place, au contraire, à un contrôle délibéré des familles sur leur procréation, avec pour idéal régulateur le simple remplacement démographique d'une génération par une autre, soit deux ou maximum trois enfants viables par couple.

1140 Sur l'ensemble de ce point nous suivons l'article d'Anne-Lise [HEAD-KÖNIG \(1989\)](#).

1141 [MILL \(1848\)](#), *op. cit.*, p.427.

On sait de John Stuart qu'il fut arrêté et détenu une nuit en prison vers ses 17 ans pour avoir distribué des tracts favorables à la contraception dont n'est pas certain qu'ils aient été écrits, mais qui étaient diffusés, à l'initiative de Francis Place¹¹⁴². Ces tracts presque introuvables, surnommés « *Diabolical Handbills* » dans les années suivant leur diffusion, sont reproduits en annexe de l'ouvrage de Pedro Schwartz, *The New Political Economy of J.S. Mill*¹¹⁴³. La contraception de l'époque étant essentiellement d'ordre mécanique, on y encourage, auprès des couples mariés de toutes les classes, l'usage de deux principales pratiques contraceptives censées les prémunir, qui de la misère engendrée par la mise au monde d'un nombre excessif de bouches à nourrir, qui de la mise en péril de la vie de la mère de famille : le retrait (*coitus interruptus*), alors interdit par l'Église comme toute forme d'« onanisme », ainsi que l'éponge vaginale, dont le principe est expliqué avec pédagogie à tous les destinataires :

« Un morceau d'éponge douce est attaché à un fil ou à un fin ruban de satin et inséré immédiatement avant le rapport sexuel ; il est retiré immédiatement après. »¹¹⁴⁴

Suivent des conseils de lavage et d'entretien, ainsi que l'assurance que ce genre de pratiques ne retire « rien à l'attrait de la vie conjugale » ni n'affecte la santé même de la « femme la plus délicate ».¹¹⁴⁵

On notera que l'usage de la « capote anglaise » (parfois appelée « *French envelope* » par les Anglo-saxons), alors déjà bien perfectionnée et prisée des libertins comme bouclier contre la syphilis depuis le XVIIIe siècle, n'est cependant pas encouragé. Cette réticence séculaire à promouvoir l'utilisation du préservatif à des fins contraceptives et non seulement sanitaires est paradoxale (et on notera qu'elle subsiste aujourd'hui), alors que l'objet, fabriqué en boyau animal jusqu'à la découverte du caoutchouc au tournant du XIXe et du XXe siècles, était déjà utilisé dans l'Antiquité égyptienne et connu de tout temps en Europe.

1142 Comme le stipule Michael Quinn, les articles, signés "A.M.", ont été publiés dans *Black Dwarf* les 27 novembre et 10 décembre 1823, voir CW:22, pp.80-91. Il renvoie à HIMES N.E., « J.S. Mill's attitude toward Neo-Malthusianism », *Economic History I*, 1926/9, pp.457-484.

1143 Voir [SCHWARTZ \(1968\)](#), pp.245-252.

1144 *Id.*, Appendix II, p.246 :

« A piece of soft sponge is tied by a bobbin or penny ribbon, and inserted just before the sexual intercourse takes place, and is withdrawn again as soon as it has taken place. [...] »

1145 Un autre tract ajoute ainsi que « de préférence, l'éponge sera utilisée légèrement humide, et même un peu tiède selon la convenance ». *Id.*, p.248 :

« The sponge should, as a matter of preference, be used rather damp, and when convenient a little warm. »

III.1.4.2 Le malthusianisme contre l'enlaidissement du monde

La sensibilité proto-écologiste de Mill peut ainsi être vue comme d'inspiration socialiste et audacieuse au vu de la sensibilité « puritaine » de l'époque – construire un monde où l'humanité puisse jouir en harmonie et à égalité de ses biens et des beautés de la terre, moyennant une modération de la population et une « frugalité » malthusiennes –, ou également perçue comme conservatrice, au titre d'un conservatisme romantique : sa vision de la beauté de la nature puise ouvertement dans le romantisme de son temps, exaltant la solitude de l'homme face à son environnement et la « sauvagerie » de la nature inculte comme une source d'une amélioration du sentiment et du caractère de l'homme. Toutefois, même la soif de transcendance « naturelle » est le leitmotiv habituel du romantisme, ses préconisations des plus concrètes au service d'un idéal spirituel forment une synthèse rare au XIX^e siècle. En réalité, elle est bel et bien « libérale transcendantale » dans sa dimension *pratique* – ne pas multiplier la population incapable de subvenir à ses propres besoins et ne pas mettre en danger l'ordre social par le paupérisme – en lien avec sa dimension *esthétique*, voire esthète – préserver les conditions de l'élévation morale des hommes, quel que soit leur confort, par la beauté non-humaine de leur environnement :

*« Une population peut être trop pressée, lors même que personne ne manquerait de pain, ni de vêtements. Il n'est pas bon pour l'homme d'être toujours et malgré lui en présence de ses semblables : un monde dans lequel il n'y aurait pas de solitude serait un pauvre idéal. La solitude, c'est-à-dire une certaine mesure d'isolement, est la condition nécessaire de toute profondeur de pensée et de caractère, et la solitude en présence des beautés et de la grandeur de la nature est le berceau de pensées et d'aspirations qui sont non seulement bonnes pour l'individu, mais utiles à la société. Il n'y a pas grand plaisir à considérer un monde où il ne resterait rien de livré à l'activité spontanée de la nature [...] ».*¹¹⁴⁶

Même si son souci permanent de justice sociale et de lutte contre le paupérisme trace de nombreuses affinités entre Mill et les courants socialistes de son époque, son refus du matérialisme moral, du pan-industrialisme et du productivisme le sépare strictement de la majeure partie des socialistes et en particulier des marxistes orthodoxes. Néanmoins, certains auteurs socialisants du XIX^e siècle rejetaient également le productivisme au profit d'une vie humaine en harmonie avec la nature et se refusaient à la considérer tout entière comme un simple réservoir : c'est le cas notamment du transcendantalisme de Ralph Waldo Emerson

1146 « De l'état stationnaire », voir Annexe 2.

(auteur d'essais comme *La Nature*, en 1836 ou *Le Transcendantaliste*, en 1841) puis d'Henri David Thoreau (auteur de *Walden, ou la vie dans les bois*, en 1854), ou de l'esthétisme de William Morris dont les corollaires environnementaux apparaissent notamment dans ses conférences sur l'« *Art et le socialisme* » (1884). Dans les considérations sus-citées, prônant une société de travailleurs bien rémunérés, la contemplation des « grâces de la vie » ainsi que celle de la nature intacte, John Stuart Mill semble en effet anticiper en partie l'utopie « social-réactionnaire » dont William Morris sera partisan.¹¹⁴⁷

Mill se situe donc à mi-chemin entre les deux traditions écologiques qui prennent leur essor dans le second XIXe siècle : la tradition « transcendantaliste » et la tradition appelée ensuite « utilitariste », bien que cet « utilitarisme » n'ait rien en commun avec l'école de Bentham. L'écologie transcendantaliste recherche le respect de l'environnement pour lui-même, par « décence » et par révérence envers sa transcendance vis-à-vis de l'homme et sa beauté intrinsèque ; l'écologie « utilitariste » ou « utilitaire » pose pour sa part que l'environnement doit être ménagé et « géré » raisonnablement comme un réservoir de matières premières qu'il s'agit d'exploiter durablement à des fins humaines.

Mill, « utilitariste » revendiqué par ailleurs, ne conçoit certes pas la nature sauvage hors de tout rapport avec l'homme, puisqu'il est bon selon lui que l'homme puisse être seul face à l'immensité afin de profiter du spectacle sublime que la nature lui offre, et ce, pour l'amélioration de son propre caractère et l'accroissement de son propre bien-être. Pourtant, dans cette considération esthétique de l'élévation de l'âme que procure le spectacle de la nature, Mill est plus proche du courant transcendantaliste que du courant utilitariste, car c'est la nature « sauvage », « intacte », qu'il défend – au rebours de la perspective d'une mise en culture universelle de toute parcelle potentiellement fertile. La nature n'est donc pas un réservoir au sens matérialiste, à exploiter ou à transformer au gré de l'artifice humain : elle revêt également une dimension *spirituelle*, absolue, en tant que source spontanée de beauté extérieure à l'homme et subsistant parfois malgré lui, et par-là à même d'exalter son inspiration et sa reconnaissance envers ce qui le dépasse. Ce sont ces mêmes vertus « humanisantes » qu'il recherchera à travers la « religion de l'Humanité »¹¹⁴⁸.

1147 Nous reviendrons sur la similitude entre les pensées de Mill et de Morris dans notre Section ultérieurement dévolue à « l'art de vivre », car celle-ci ne se fonde pas tant que la préservation philomalthusienne des conditions de possibilité de la beauté dans le cadre de vie, que dans l'aménagement harmonieux de ce dernier, en lien avec des dispositions personnelles (le caractère et le goût, eux-mêmes dépendant d'une certaine éducation) et des rapports de production équitables (permettant la création d'œuvres authentiques exprimant la sensibilité des travailleurs et des artistes, et épanouissant à son tour le « consommateur »). Voir III.2.2.3. et III.2.2.4.

1148 Voir III.2.3.

III.1.5 La justice sociale dans la stabilité

Au-delà de l'encouragement de l'amélioration du sort des couches populaires à la fois grâce et en vue du contrôle de la natalité (selon une dynamique en « spirale vertueuse » qu'il affectionne), John Stuart Mill est sincèrement concerné par l'élévation des conditions de vie populaires pour elles-mêmes, en vue de l'accroissement du bonheur global.

À cet égard, il est important de rappeler que Mill était familier des représentations économiques et sociales portées par le socialisme non communiste de son époque, en particulier le courant fouriériste : nous avons recensé les points d'entente entre son programme économique et les idées socialistes ou socialisantes dans le Chapitre 2 de notre première Partie¹¹⁴⁹. Nous allons voir ici brièvement ce qui a plus précisément trait au développement de l'équité et d'une amélioration qualitative du niveau de vie dans un contexte d'économie potentiellement stationnaire, et dans une perspective non-matérialiste de Progrès.

III.1.5.1 Une société de travailleurs

Dans l'extrait des *Principes* dévolu à l'état stationnaire comme condition démographique et économique souhaitable, Mill s'intéresse de manière à première vue paradoxale à ce que l'on pourrait appeler les *conditions matérielles du progrès de l'esprit* : au premier chef, aux conditions d'une juste répartition du travail et des richesses.

Il est important de souligner d'emblée qu'en tout état de cause, il ne pense pas qu'une séparation stricte entre travailleurs et oisifs soit tenable dans une société bonne, celle-ci ne pouvant encourager que l'exploitation d'une part et le ressentiment de l'autre, toutes deux ferments d'une forme de « guerre civile ». Ainsi, tout en dénonçant le salariat sous la forme qui émerge au XIXe siècle et qui provoque aussi l'ire des marxistes (voyant dans le salarié, le « prolétaire », l'équivalent moderne de l'esclave ou du serf ne pouvant vendre que la force de ses bras et les heures de sa journée¹¹⁵⁰), il envisage une situation où le corps social ne ferait qu'un avec le corps des travailleurs – le travail étant réévalué et ne comprenant pas seulement le « labeur », mais toute forme de mise au jour de richesses et de créations d'artifices contribuant au bien commun.

1149 Voir notamment I.2.2. (sur l'impôt) et I.2.3. (sur la coopération).

1150 Voir notre section sur la « critique du salariat » en I.2.3.2.

Le travail est en effet présenté chez Mill, comme chez d'autres penseurs de l'époque¹¹⁵¹, comme une activité proprement humaine en tant qu'il mobilise les facultés intellectuelles et les différentes compétences créatrices de l'Homme, ce qu'il n'aurait jamais dû cesser d'être ou devrait devenir afin de contribuer directement à un équilibre à la fois individuel – à travers le *devoir* de l'effort mais également la *joie* de la création ou de la contribution à la richesse collective – et collectif – avec la fin de la séparation entre les détenteurs du « pouvoir d'emploi » d'autrui et ceux qui doivent être « employés » pour survivre –. C'est cette égalisation des conditions face à un travail émancipateur que Mill encourage dans sa description utopique de la société d'état économique stationnaire, où il plaide pour

*« un corps important de travailleurs bien payés ; pas de fortunes démesurées, sinon celles qui pourraient être gagnées et accumulées pendant la vie d'un homme ; mais un corps bien plus important qu'aujourd'hui de personnes qui seraient non seulement exemptées des corvées les plus rudes, mais qui auraient aussi un loisir, aussi bien physique que mental, suffisant pour cultiver librement ce qui fait le charme de la vie et donner ainsi un exemple de réussite aux membres de leur classe moins favorisés qu'eux. »*¹¹⁵²

Le travail, en effet, ne devrait pas être une « corvée » mais comprendre en lui-même, ou permettre de ménager, un temps de « loisir » (*otium*) qui ne soit pas un simple divertissement, mais bel et bien un moment d'épanouissement de l'esprit. Il est important de noter ici qu'à l'inverse du *divertissement*, qui est étymologiquement une façon de « détourner » l'esprit de ce qui peut le préoccuper (qu'il s'agisse de menus tracasseries, de l'ennui, ou encore, comme chez Pascal, de l'angoisse existentielle face à la « misère de l'homme »), le loisir n'est pas censé

1151 On trouve notamment chez Marx l'idée que le travail est censé être, dans sa forme non dégradée par l'accaparement du capital, une activité profondément distincte du « labeur » des bêtes ou des tâches des machines, puisqu'il mobilise plusieurs apanages humains : l'imagination, la conscience et la volonté. On lit ainsi dans *le Capital*, livre I, 3^e section, chap. VII :

« Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur. Ce n'est pas qu'il opère seulement un changement de forme dans les matières naturelles, il y réalise du même coup son propre but dont il a conscience, qui détermine comme loi son mode d'action et auquel il doit subordonner sa volonté. [...] L'œuvre exige, pendant toute sa durée, outre l'effort des organes qui agissent, une attention soutenue, laquelle ne peut elle-même résulter que d'une tension constante de la volonté. »

C'est ce travail de l'esprit qui est mis à mal par l'industrialisation et la mécanisation du travail salarié (et ce, de manière plus radicale encore avec le travail à la chaîne), puisque l'ouvrier est astreint à une tâche répétitive, non choisie, soumise à des cadences obligatoires ne laissant aucune place à la personnalisation, au repos ou à la conscience professionnelle, et souvent dans l'ignorance de son utilité pour le produit fini, qui n'est dès lors plus une (encore moins « son ») « œuvre ».

Une idée similaire était déjà présente chez Kant, dans ses *Considérations sur l'éducation* notamment, où il soutient que le « travail » à proprement parler est une spécificité humaine et constitue un but dont la conscience doit être « remplie » afin de se perfectionner tout en échappant au fléau de l'ennui.

1152 « De l'état stationnaire », voir Annexe 2.

s'opposer à la réalisation de tâches productives ou à la mobilisation des facultés de réflexion ou d'imagination. Simplement, au rebours de la « besogne », il ne vise pas qu'à satisfaire un « besoin » matériel mais doit servir l'épanouissement de l'individualité.¹¹⁵³

Ainsi, chez Mill, pour que que chacun ait le « loisir » de se cultiver, au sens spirituel du terme, le travail devrait être suffisamment partagé et bien rémunéré pour que le *temps* individuel en soit réduit : voilà le premier moyen. L'innovation technique, correspondant de plus au résultat des progrès de l'ingéniosité humaine, en est le second moyen, permettant pour sa part de réduire la *pénibilité*. D'ailleurs, les progrès techniques ne doivent être encouragés que dans la mesure où ils libèrent effectivement des « corvées » susmentionnées, non en tant que facteurs supplémentaires de contraintes – ce qui n'est pas le cas de la mécanisation industrielle jusque-là¹¹⁵⁴. Nous allons voir qu'une organisation juridique du travail fondée sur une revalorisation de la part cruciale de la (*re*)distribution dans l'économie en est le troisième moyen.

III.1.5.2 Pour une juste répartition des fruits de la production

On remarque que le chapitre « *On the probable futurity of the labouring classes* » qui suit immédiatement le chapitre « *On the stationary state* » des *Principes*, Mill souligne que quelle que soit la configuration économique générale d'une société considérée, c'est-à-dire qu'elle soit stationnaire ou progressive, la question de la juste distribution des richesses doit toujours primer sur celle de la production de celles-ci. Il rappelle à cet égard que l'objectif de

1153 Directement ou indirectement, *via* le gain d'une somme d'argent. Marx souligne dans une phrase remarquablement équilibrée des *Manuscrits de 1844* que cet ordre idéal a été renversé avec l'installation du capitalisme industriel :

« *Le bestial devient l'humain et l'humain devient le bestial* »

Il faut en comprendre que ce qui devrait n'être que bestial, animal, à savoir l'assouvissement de besoins organiques tels que « manger, boire et procréer », est devenu la principale source de satisfaction libre de nombreux êtres humains et leur principale motivation à travailler (le travail étant devenu seulement « un moyen de satisfaire des besoins en dehors du travail »), tandis que ce qui était censé épanouir la part proprement humaine de chacun, à savoir le travail, a été ravalé au rang de besogne digne d'une bête de somme, l'emploi de la force laborieuse de corps asservis sans adhésion de l'esprit.

Il est probable que malgré leurs divergences d'approches méthodologiques et économiques, Marx et Mill aient partagé une vision similaire de la « destination » de la vie humaine et de la nature idéale du travail comme épanouissement de l'esprit à travers l'action sur la matière. C'est cette destination qui est compromise par l'essor du capitalisme et d'un productivisme de plus en plus total – ce que Jouvenel dénoncera un siècle plus tard dans les mêmes termes : voir

1154 Voir cette phrase précédemment citée en II.3.1.2., in « De l'état stationnaire », Annexe 2 :

« *on peut se demander si une seule de toutes les innovations mécaniques réalisées à ce jour a véritablement allégé la peine journalière d'un seul être humain.* »

Nous avons vu que plus d'un siècle plus tard, cette tendance ne s'est pas améliorée et que Bertrand de Jouvenel y voyait, en 1969, une regrettable *logique* psychologique certainement difficile à déraciner. Chez l'un comme chez l'autre demeure cependant le souhait que le matériel soit subordonné au spirituel, et que l'universalisation de la condition travailleuse soit le premier moyen de l'émancipation vis-à-vis de la dimension aliénante que le travail peut revêtir, en abrégant le *temps de labeur* de chacun.

croissance de la production est un « idéal erroné » ou « trompeur » du progrès de la société. C'est la *justice* qui doit être visée, non la *maximisation* quantitative des richesses :

« Les observations des précédents chapitres avaient pour principal objet de dénoncer un idéal erroné de la société humaine. Leur applicabilité au service des besoins de l'époque actuelle consiste à modérer l'importance qui est indûment attachée à la poursuite de la croissance purement quantitative de la production et à fixer notre attention sur une distribution améliorée, avec une meilleure rémunération du travail comme priorité. Que le produit agrégé croisse ou non de manière absolue est une chose qui ne doit intéresser ni le législateur ni le philanthrope une fois qu'un certain niveau a été atteint [...] »¹¹⁵⁵

Sur le détail de ces dispositions économiques et juridiques, nous renvoyons au deuxième chapitre de notre première Partie, où il est question des mesures socialisantes proposées par Mill en matière d'imposition et d'organisation du travail¹¹⁵⁶. Nous ne ferons que les rappeler ici, en soulignant qu'elles correspondent à des limitations directes comme indirectes de l'accumulation inégalitaire du capital : parmi les limitations directes, l'impôt sur le revenu et surtout l'impôt sur les successions et les héritages ; parmi les limitations indirectes, l'encouragement à l'investissement et la facilitation de la coopération associative dans le domaine de la production.

Dans la suite du chapitre, Mill lie directement l'égalisation et l'amélioration générale de la répartition des richesses au sein de la société aux « opinions et coutumes » de la classe des travailleurs manuels : c'est celle-ci dont il convient d'améliorer les conditions de vie et l'éducation, à la fois en tant que fin (la justice sociale exigeant que chacun jouisse de conditions de vie décentes) et en tant que moyen pour encourager, à plus grande échelle, l'autonomie des différents acteurs de la société, l'entretien de l'identification à l'intérêt général et la solidarité nationale¹¹⁵⁷, et même peut-on penser, la mise sur le marché de biens de qualité en lien avec l'idée d'un « art de vivre ».¹¹⁵⁸

1155 CW:3,IV,vii, p.758 :

« The observations in the preceding chapter had for their principal object to deprecate a false ideal of human society. Their applicability to the practical purposes of present times, consists in moderating the inordinate importance attached to the mere increase of production, and fixing attention upon improved distribution, and a large remuneration of labour, as the desiderata. Whether the aggregate produce increases absolutely or not, is a thing in which, after a certain amount has been obtained, neither the legislator nor the philanthropist need feel any strong interest [...] »

1156 Voir I.2.2. et I.2.3.

1157 Nous en avons déjà parlé au sujet de la dimension socialisante de la pensée millienne, en ce qui concerne l'éducation populaire. Voir I.2.3. et I.2.4.

1158 Voir antérieurement I.2.4. puis ultérieurement III.2.2.3. et III.2.2.4.

Nous avons également déjà vu en quoi la législation peut encourager une juste répartition des richesses et, *a contrario*, lutter contre l'accumulation disproportionnée de richesses sans pour autant dissuader la réussite individuelle¹¹⁵⁹. Dans sa description des bienfaits de la société juste qu'il appelle de ses vœux, John Stuart Mill résume l'interdépendance de ces différents points :

« [...] on peut envisager atteindre cette meilleure distribution des richesses par les effets conjoints de la prudence et de la frugalité des individus ainsi que d'une législation favorisant l'égalité des fortunes, du moment que celle-ci reste conciliable avec la prétention légitime de tout individu à jouir des fruits, considérables ou non, de son travail. On peut par exemple envisager [...] de fixer une limite à la somme qu'une personne peut recevoir en don ou en héritage, une limite correspondant à ce qui suffit pour garantir une indépendance raisonnable. »

Il s'agit désormais de considérer plus avant en quoi ces différentes préconisations d'ordre économique font écho et entrent au service d'une conception plus ontologique du Progrès humain qui nécessite, par les différentes voies de l'éducation et dans tous les domaines de l'existence, une véritable conversion des esprits et des sociétés.

1159 Voir I.2.3.

III.2 L'ESPRIT DE L'UTOPIE MILLIENNE : RECHERCHE DU BONHEUR, CULTURE DE L'ART DE VIVRE ET RELIGION DE L'HUMANITÉ

III.2.1 Bonheur et Progrès

Rappelons que, dans son ensemble, la philosophie de John Stuart Mill exprime un même objectif, l'utilité, qui se décline en deux priorités : le Bonheur, principalement perçu à l'échelle individuelle, et le Progrès, sorte de mesure de l'amélioration de l'utilité, ou de la marche globale d'une société vers le bonheur, impulsé par l'individu mais davantage visible à l'échelle collective. Bien évidemment, ces deux éléments sont pratiquement indissociables puisque pris dans une sorte de « boucle de rétroaction » réciproque : le bonheur des individus fait advenir le Progrès de la société, Progrès qui à son tour crée les conditions dans lesquelles les individus peuvent atteindre au bonheur, et ainsi contribuer à leur mesure à la prospérité commune. Ainsi recherche du Bonheur et promotion du Progrès sont-elles indissolubles et doivent-elles être appréhendées ensemble lorsqu'il s'agit de considérer quel est « l'esprit » que John Stuart Mill souhaite voir souffler sur les sociétés modernes, pour achever leur transition vers un état harmonieux et durable, proche en cela de l'utopie.¹¹⁶⁰

Deux moyens principaux, deux « sous-objets » de Progrès pourrait-on dire, sont promus par Mill, sur les deux échelles d'action préalablement citées : les connaissances et la participation, ou, pour employer de quasi-synonymes, l'excellence et l'altruisme, ou encore le perfectionnement et le partage. En effet, que ce soit à la l'échelle de la recherche individuelle du bonheur (selon la définition exigeante qu'en donne Mill) ou à l'échelle du Progrès collectif, deux moteurs apparaissent comme cruciaux : l'avancée des connaissances qui, en acheminant soit l'individu soit la société dans son ensemble sur la voie de la Vérité, permet d'accomplir les changements nécessaires et de remédier aux maux par la remise en question des préjugés et l'élaboration délibérée d'améliorations adaptées ; et la culture de la noblesse du caractère, qu'il s'agisse du caractère de l'homme ou d'un « caractère national », c'est-à-dire l'acheminement vers la Vertu au sein d'un esprit civique, propice à l'identification de l'intérêt particulier avec l'intérêt général.¹¹⁶¹

¹¹⁶⁰ Voir I.0.1.2., p.41 *et suiv.*

¹¹⁶¹ Les deux majuscules sont ici employées pour suggérer le statut idéal de ces deux objectifs chez Mill.

III.2.1.1 Le bonheur et le Progrès par la « vertu »

En effet, parallèlement à ce qui relève de la quête de la vérité – une vérité « humaine », à but pratique¹¹⁶² – dans le chemin menant au bonheur et au Progrès, il ne faut pas non plus négliger *l'esprit civique* qui a, chez Mill, le double statut d'objet éthique de l'éducation (et donc, d'une certaine manière, de partie intégrante du Progrès humain), et celui de cadre moral propice au développement de la participation de chacun au progrès de tous.

Pour Mill, par l'éducation sous toutes ses formes et par le cadre moral global de la société (nous y reviendrons à propos de la religion de l'Humanité), il s'agit bien de *conduire l'individu à identifier son intérêt particulier, différé ou restreint, à l'intérêt général*, et réciproquement, de ne jamais sacrifier tout à fait les intérêts individuels sur l'autel de ce dernier. Mill utilise donc le libéralisme, aux potentielles dérives égoïstes, et l'utilitarisme, aux potentielles dérives autoritaires, pour se pondérer l'un l'autre et prôner l'altruisme et le désintéressement. On discerne ici la dimension proprement politique de l'éducation des individus selon Mill, qui ne doit jamais se séparer de la dimension de l'épanouissement individuel et de l'exercice des « facultés élevées ». Nous avons d'ailleurs vu précédemment en quoi la pratique même de la citoyenneté doit être préparée par une éducation généraliste à même de produire des individus « compétents et sensés »¹¹⁶³, et en quoi réciproquement, la liberté dans l'espace public renforce par l'exercice pratique de l'autonomie la « compétence » préparée par l'éducation théorique¹¹⁶⁴.

Il conviendra de caractériser plus en détail les qualités morales qui sont visées par Mill et les deux cadres spirituels qui doivent les favoriser, tant à l'échelle de l'individu qu'à celle de la société entière : l'Art de vivre, esquissé dans la *Logique*, et la religion de l'Humanité.

III.2.1.2 Note de méthode : l'éducation implicite par l'approbation et la réprobation, ou le rôle de l'opinion dans l'autorégulation des mœurs

Toutefois, avant de voir précisément ces deux éléments cruciaux que sont l'Art de vivre et la religion de l'Humanité dans l'édifice spirituel et moral de l'utopie millienne, et en complément de ce qui a déjà été étudié relativement aux réquisits assignés par Mill à

1162 Nous avons déjà vu en I.1.5 que Mill est principalement opposé à tout dogmatisme et esquisse une théorie de la vérité qui réconcilie absoluité (la vérité y reste promue comme « idéal régulateur de la raison », comme le dirait Kant, c'est-à-dire comme objectif asymptotique à même d'aider l'esprit individuel comme public à (se) fixer des règles objectivables) et relativité de celle-ci (mais non relativisme) à travers l'émulation permise par le pluralisme. Voir aussi ce qui concerne les « dogmes morts et les vérités vivantes » en I.3.2.2.

1163 Voir I.3.4.2.

1164 Voir I.3.4.1.

l'éducation dans les âges démocratiques¹¹⁶⁵, il nous faut aussi rappeler un point de méthode qui, chez notre auteur, permet de mieux appréhender comment ces éléments sont censés être mis en place dans la société (en anglais, on dirait « *enforced* ») sans pour autant, justement, « forcer » les individus par une quelconque coercition juridique. Il s'agit de la place qu'il accorde à la « réprobation » et à la force doucement contraignante de l'opinion, en lien avec sa conception personnelle « libérale transcendantale » du pluralisme en tant que recherche nécessairement plurielle et diverse d'un « bien » cependant unique.

Il est intéressant à ce sujet de rappeler plusieurs propos qu'il tient dans *De la liberté*, dans le chapitre « Des limites de l'autorité de la société sur l'individu », qui dénotent sa croyance, ou plutôt sa confiance, dans quelque chose comme *l'auto-régulation des esprits* au sein d'une communauté donnée. Celle-ci est une régulation à la fois « horizontale », en tant qu'elle met en relation des individus tenus pour libres et égaux en droits, et verticale puisque ces individus, par leur éducation ou par leur caractère, sont toujours inégaux en culture, en connaissances ou en capacités effectives à atteindre à un bonheur tenu pour « supérieur »¹¹⁶⁶.

Ainsi, c'est dans le cadre de relations formellement égalitaires, et par le seul jeu de l'opinion, du jugement « de bon conseil » ou de la réprobation morale officieuse, que les « bons exemples », les « bonnes pratiques » ou encore les « vertus » privées et sociales doivent être valorisés, tandis que les « vices » et même le « mauvais goût » doivent être condamnés :

*« Je suis le dernier à sous-estimer les vertus privées ; mais elles ne viennent qu'après les vertus sociales. C'est le rôle de l'éducation que de les cultiver également toutes deux. Mais l'éducation elle-même agit par la conviction et par la contrainte, et ce n'est que par le premier moyen qu'une fois l'éducation achevée, les vertus privées devraient être inculquées. »*¹¹⁶⁷

Par la proposition « une fois l'éducation achevée », si l'on garde en tête qu'une forme d'éducation est effective tout au long de la vie par l'expérience et le contact avec autrui selon Mill, il faut entendre ici l'éducation *institutionnelle*, seule légitime à poser de véritables contraintes – une obéissance de l'ordre du *devoir* – dans la vie d'un individu¹¹⁶⁸. Au-delà, « l'école de la vie » et les vertus épidiectiques des discours informels et sociaux doivent

1165 Voir les deux notes précédentes.

1166 Selon la gradation des plaisirs et partant, des individualités, que nous avons déjà étudiée : voir I.1.4.1., « La gradation des plaisirs et l'individu d'élite ».

1167 *De la liberté (MILL (1859))*, *op. cit.*, p.178. On notera au passage l'emploi du mot « vertu », surreprésenté chez Mill au regard de la modernité de son « utilitarisme » revendiqué. Celui-ci dénote la teneur morale de son discours et sa croyance, d'une certaine manière, en un *absolu* du caractère à ériger en modèle.

1168 Comme nous l'avons vu aussi chez Durkheim : voir II.2.3.2.

prolonger, par les seuls éloges, blâmes et prémunitions, l'apprentissage des vertus. On retrouve cette même idée dans *l'Utilitarisme* :

« En premier lieu, les lois et les arrangements sociaux devraient mettre autant que possible le bonheur ou (comme on pourrait l'appeler dans la vie courante) l'intérêt de chaque individu en harmonie avec l'intérêt de la société. En second lieu, l'éducation et l'opinion, qui ont un si grand pouvoir sur le caractère des hommes, devraient user de ce pouvoir pour créer dans l'esprit de chaque individu une association indissoluble entre son bonheur personnel et le bien de la société, et tout particulièrement entre son bonheur personnel et la pratique des conduites négatives et positives que prescrit le souci du bonheur universel [...] »¹¹⁶⁹

Au-delà de l'encouragement de qualités que nous avons retracées en même temps que le portrait de « l'individu d'élite », et de la réprobation des vices dont l'auteur dresse la liste¹¹⁷⁰, la société semble également légitime à rappeler à l'individu la classification implicite des satisfactions qui lui sont proposées – et c'est en ce sens que l'éthique utilitariste millienne, en tant que doctrine pouvant être transmise, peut contribuer à l'élévation générale de la moralité et (donc) au bonheur de tous. Mill écrit en effet que la réprobation des conduites médiocres, ou « inférieures », est non seulement spontanée chez tous les individus capables d'émettre un tel jugement, mais également *légitime*, voire du *devoir* des individus « éclairés » au nom d'une sorte de paternalisme moral tacite :

1169 *L'Utilitarisme (MILL (1861B))*, p.67 (nous soulignons).

1170 *De la liberté, op. cit.*, p.182 (nous soulignons) :

« [...] ce ne sont pas seulement les actes, mais les dispositions qui y conduisent, qui sont proprement immoraux et dignes d'une réprobation pouvant aller jusqu'à l'horreur. La disposition à la cruauté, la méchanceté, l'envie – passion antisociale et odieuse entre toutes –, la dissimulation et l'hypocrisie, l'irascibilité gratuite, le ressentiment disproportionné, l'amour de la domination, le désir d'accaparer plus que sa part d'avantages (la pleonexia des Grecs), l'orgueil qui se nourrit de l'abaissement des autres, l'égoïsme qui favorise sa personne et ses intérêts avant tout et tranche toute question douteuse en sa faveur [...] Ces vices peuvent être une marque de bêtise, de manque de dignité personnelle et de respect de soi, mais ils ne deviennent des sujets de réprobation morale que lorsqu'ils entraînent le mépris des devoirs envers les autres, pour le bien desquels l'individu se doit de veiller sur lui-même. »

On remarque ici la traduction judicieuse du dernier verbe par « se doit de » qui montre bien l'interrelation liant l'individu à la société : c'est au nom d'un idéal social qu'il devrait porter en soi, en vertu d'un sens moral épanoui, et au nom de sa conscience de ce que ses vertus (ou vices) personnels rétroagissent sur le bien-être social dont son bonheur dépend aussi, que l'individu devrait de son propre chef adopter les principes et les conduites adaptées. Le manque de ces repères témoignent donc, au premier chef, d'une moralité dégradée, « inférieure », pour laquelle l'individu est prioritairement à plaindre plus qu'à blâmer, comme le suggèrent l'expression « manque de dignité personnelle et de respect de soi ».

On retrouve clairement ici dans la rhétorique millienne un héritage de la pensée grecque et en particulier platonicienne, pour qui le tyran est *in fine* l'individu le plus à plaindre d'une société, maintenu dans l'esclavage de ses désirs débridés (*hubris*) et étranger aux jouissances spirituelles de la juste mesure et de la libre reconnaissance d'autrui.

« [...] Il y a un degré de bêtise et un degré de ce que l'on pourrait nommer (bien que le terme soit contestable) médiocrité ou dépravation du goût qui, s'il ne mérite pas qu'on maltraite celui qui en est affligé, en fait nécessairement et naturellement un objet de répulsion, voire dans les cas extrêmes de mépris. Il serait impossible à quiconque possède les qualités opposées de ne pas éprouver ces sentiments. Sans nuire à personne, un homme peut faire en sorte de nous forcer à le tenir pour sot ou pour une nature inférieure ; et comme cette façon de le juger ne lui plairait pas, c'est lui rendre service que de l'en avertir d'avance, ainsi que des autres conséquences désagréables auxquelles il s'expose. »¹¹⁷¹

Le retournement de responsabilité est ici remarquable : dans l'optique de l'auteur, c'est bien l'individu au goût dépravé et à la conduite médiocre qui, bien qu'« affligé » d'une tare qui est presque présentée comme une maladie, *force* ses congénères à la répulsion. Ceux-ci, mis en position de ne pouvoir décemment l'accepter ou de ne pouvoir lui cacher qu'ils sont dérangés, ont alors le charitable devoir de prévenir l'individu au plus tôt que sa propre conduite ne peut que lui nuire, en l'excluant *de facto* du commerce des hommes bien élevés.

Par extension, il devient du devoir des individus « supérieurs » de faire en sorte que leur entourage n'adopte pas des conduites « inférieures » qui pourraient le desservir ou l'exclure des milieux exigeants, et par extension encore, de faire plus généralement l'apologie des vertus privées et sociales.

III.2.1.3 Difficultés et limites du rôle assigné par Mill à l'opinion dans la culture du « goût » et de la « vertu »

Le discours de Mill pose ici de plain-pied un problème certainement transhistorique mais qui s'est particulièrement affirmé comme tel dans les sociétés contemporaines où le pluralisme, non seulement des mœurs mais encore des valeurs et des « représentations du Bien », s'est accentué, et où le multiculturalisme a mis fin à une certaine permanence de fait des anciennes représentations hégémoniques, fussent-elles régulièrement contestées : quelle est la norme du goût ? Et plus encore : une norme du goût est-elle même possible, assignable, dans la mesure où les pratiques, modes et modes de vie valorisés n'ont cessé de changer dans la diversité historique comme géographique des sociétés ? Et enfin, existe-t-il un « bon goût », dès lors qu'on ne reconnaît plus *a priori* une classe ou catégorie de personnes « dominante »

1171 *Id.*, pp.179-180.

comme dépositaire de celui-ci, digne d'être imité, envié ou remis en cause (ce qui est encore se situer par rapport à lui) ?

En d'autres termes, ici comme ailleurs Mill semble utiliser des références qui paraissent déjà menacées à l'époque où il écrit, au nom même de son caractère de « période de transition » qu'il diagnostiquait dans sa jeunesse comtienne¹¹⁷² : ses représentations de l'excellence et du bon goût, opposés à la « bêtise » et à la « dépravation du goût », sont, comme nous l'avons vu, élitistes et fondées sur une conception syncrétique de la vertu et de l'épanouissement de soi par l'esprit qui est issue de l'Antiquité grecque comme des valeurs aristocratiques judéo-chrétiennes, déjà en partie ébranlées à l'heure de la première phase de démocratisation des mœurs à laquelle il assiste¹¹⁷³.

Nous avons ainsi déjà remarqué que la norme de l'expérience présidant à la hiérarchisation des plaisirs pouvait être aisément remise en question par les exceptions non négligeables qu'ont représenté, de tout temps, les pratiques hédonistes d'individus pourtant « éduqués » et « éclairés ». Un constat similaire peut être fait au sujet de la « culture » ou du « bon goût », où les repères ont presque toujours été sociologiques ; aussi, quand l'autorité s'affaïsse, le bon goût n'existe-t-il plus, ni dans les faits, ni en droit. On constate ainsi aujourd'hui, de manière paroxystique avec la montée conjointe du relativisme, du multiculturalisme, de la société de consommation et de ce que Guy Debord a consacré comme la « société du spectacle » (avec, notamment, une logique médiatique de « *peopleisation* » des différentes sphères de l'activité publique), que le goût – ce que Kant appelait « jugement de goût », à portée censément universelle – semble toujours davantage soumis à des logiques d'influence identitaire ou à des logiques marchandes, la publicité et les marques faisant et défaisant la mode, édictant de manière versatile « ce qui se fait » et « ne se fait pas » au gré des intérêts mercantiles ou du « *buzz* » du moment, sans aucun repère inébranlable¹¹⁷⁴.

1172 Voir I.1.2.

1173 Voir notamment I.1.4.1.

1174 Ainsi le magazine Vogue a-t-il récemment, sans autre autorité que celle des stylistes et critiques de mode qui y contribuent, « autorisé » officiellement des mariages de couleurs jusque-là jugés « de mauvais goût », comme l'alliance du rose et du rouge vifs, ou du bleu marine et du noir, tons jusqu'alors jugés concurrents en termes de camaïeu et d'intensité, et que l'on disait « jurer » ensemble. Il a ainsi pu être entendu dans les milieux mondains, paradoxe énoncé avec un aplomb déconcertant : « *Oui, au début je n'étais pas convaincue par cette robe Prada. Le noir avec le bleu nuit, je n'aimais pas. Mais maintenant c'est bon, Vogue l'a dit, on a le droit ! Je m'y suis faite...* »

Au-delà de la banalisation encore relativement anecdotique de ces alliances de couleurs, et à défaut d'une appréhension « scientifique » du goût (qui reviendrait à considérer la beauté comme « une variable techniquement maîtrisée », selon la remarque de Jean-Pierre Sérès dans son *Que sais-je ? sur la Technique*), et de manière plus générale en l'absence de normes « objectives » de la beauté ou de l'harmonie parallèlement au déclin d'autorités fortes, qu'elles soient personnelles ou rationnelles (comme à l'époque des Grecs avec la recherche d'un « canon » mathématisable et en lien avec le divin), la question de ce qui est tolérable ou non, seyant ou non, en d'autres termes la question de l'existence possible d'un unique « canon », semble nécessairement ouvrir un débat infini et se résumer ultimement à des querelles de classes : conservateurs (du goût !) contre révolutionnaires ou iconoclastes voulant abolir les normes ou simplement décrier les valeurs

La question de la légitimité des « canons » n'est certes pas nouvelle, et pour ne prendre qu'elle, l'histoire des arts occidentale dans son ensemble témoigne d'une recherche millénaire d'unification de l'expérience et de la production de la beauté – jusqu'à l'abandon de ce critère dans l'art « moderne » puis dans l'art « contemporain ». Cependant, à partir du XIXe siècle en Occident, la mise en cause de la légitimité même de cette recherche commençait à s'accélérer, avec le déclassement de l'académisme et notamment de la peinture réaliste (qui atteignait une « perfection » et une précision presque photographiques, chez Bouguereau ou chez Alma-Tadema par exemple, à l'heure même où émergeait la photographie à cette fin de fidélité au réel) au profit d'abord du romantisme dès le milieu du siècle, puis des avant-gardes de la fin du XIXe siècle et du tournant du XXe siècle (l'impressionnisme et le fauvisme étant les

traditionnelles, en promouvant par exemple des formes inédites de vêtements, de parures ou des matières encore inusitées dans la mode (les sabots en plastique Crocs et les montres en plastique Ice Watch, sans parler des régulières innovations en termes de chaussures de sport ou de bijoux en diverses fibres synthétiques et plastiques, en étant quelques exemples éloquentes) ou des alliances provocantes au regard des codes préexistants (ainsi de l'assortiment claquettes-chaussettes commençant à être légitimé dans l'espace public) ne répondant à aucune autre logique qu'à celle de la transgression et de l'« osé », c'est-à-dire du « jamais-encore-osé ».

Cela dit, il demeure légitime de se questionner sur la relativité extrême du beau, tenue pour admise dans la *doxa* contemporaine alors même que la laideur extrême, lorsque appréhendée indépendamment de logiques d'intérêt ou d'identification affinitaire, semble par ailleurs continuer à faire consensus dans une certaine mesure. Il ne serait certes sûrement pas souhaitable de généraliser l'approche de la beauté par les seules sciences cognitives, ce qui conduirait à la réduire à « un excitant ou un calmant » utilisable à des fins pratiques, comme le souligne encore Jean-Pierre Sérés : ainsi de l'usage des couleurs dans la publicité ou en arrière-plan des journaux télévisés en fonction de l'effet psychologique recherché ; ainsi également de l'emploi utilitaire fait de la musique « classique » à diverses fins, qu'il s'agisse de faire patienter l'utilisateur d'une ligne téléphonique ou de repousser les catégories sociales « indésirables » hors d'un parking souterrain. Néanmoins cette approche par la gratification chimique et scientifiquement identifiable de l'esprit pourrait contribuer à expliquer pourquoi, au-delà des différences culturelles (dont Montesquieu présentait qu'elles pouvaient en partie s'expliquer par des différences de climats, et donc de mœurs en rapport avec ceux-ci), certaines choses procurent presque universellement un sentiment de sérénité, d'harmonie ou d'épure, tandis que d'autres éveillent plutôt un sentiment de malaise ou d'agressivité. Ces stimulations biologiques apparaissant comme relativement constantes au sein de l'espèce humaine, certains rapprochements de tons pouvaient alors être potentiellement tenus pour agréables ou désagréables, beaux ou laids, « de bon ton » ou non, en soi et universellement (ainsi des couleurs complémentaires, comme dans la peinture de Vermeer où se détachent le bleu et le jaune, par exemple). On peut penser à l'esthétique japonaise en matière de décoration et d'ameublement, fondée sur des lignes reconnues universellement comme « épurées » et sur des couleurs universellement reconnues comme « sobres », qui procure assez communément un sentiment d'harmonie, de calme, d'élégance minimaliste parfois associée à la spiritualité « zen ».

Ce lien entre esthétique (ou esthétisme) et philosophie à caractère spirituel voire religieux n'est certainement pas anodin, et témoigne d'une recherche approfondie des mécanismes de l'âme humaine et de l'action possible de l'esprit apaisé sur le corps dans la recherche d'un bien-être qui est commune pratiquement à l'ensemble des philosophies depuis l'émergence des civilisations. On peut donc penser que dans ce domaine comme dans d'autres, tout n'est pas purement « culturel » et conjoncturel, et que la philosophie de l'esprit comme de l'esthétique a préfiguré et anticipé les recherches ultérieures en sciences cognitives ou en appréhension médicale des liens psychosomatiques. Autrement dit, ce que révèlent aujourd'hui l'imagerie cérébrale et la statistique psychologique de masse, de nombreuses philosophies le « savaient » déjà et qui se fonde sur une connaissance empirique séculaire de l'Humanité dans son expérience de la vie. (John Stuart Mill le note également lui-même au sujet de la morale, dans *L'Utilitarisme* (MILL (1861B), op. cit., p.78) : « Les règles de la morale courante sont nées des expériences séculaires de l'humanité en matière de bonheur ».) Inversement, on peut donc chercher avec une certaine confiance les clés d'un « Art de vivre » propice au bonheur dans des philosophies certes non fondées scientifiquement au sens moderne, mais fondées en raison et dans une approche empathique et rigoureuse de l'expérience humaine de la beauté et du bonheur.

premières d'entre elles en Europe de l'Ouest). Le XXe siècle consacrera cette tendance avec les avant-gardes très expérimentales que furent le cubisme, battant en brèche la norme de la perspective, et le surréalisme s'attachant à l'exploration de l'imaginaire et des associations d'idées, entre symbolisme et psychanalyse, puis de manière plus radicale avec l'art dit moderne qui, après la Seconde guerre mondiale, jouera au sein de la culture « autorisée » sur le principe même de représentation en se prévalant de la représentation de concepts et de paysages intérieurs¹¹⁷⁵, cependant qu'émergent des « contre-cultures » revendiquées dans les années 1950 et 1960.

Cette logique de transgression semble avoir trouvé un approfondissement paradoxal en forme d'absorption dialectique à partir des années 1970, avec l'essor de « l'art contemporain » jouant sur les frontières mêmes de l'art, de « l'œuvre » et de la « création », entre présentation et représentation, ce qui mène à l'abandon de toute recherche de définition *substantielle* de l'art au profit d'une définition *institutionnelle* aussi vide qu'autoréalisatrice : est art ce qui est reconnu comme tel par des autorités elles-mêmes reconnues comme compétentes. Avec ce nouveau mode d'expression, indissociable de la reconnaissance médiatique et du rattrapage de la « création artistique » par les impératifs d'innovation, de provocation et de « rupture » est aussi consommée la quasi-disparition de toute norme de beau ou de « bon goût », ces différents éléments ayant été méthodiquement « déconstruits » en même temps que leurs présupposés sociologiques au nom de la lutte contre toute « domination culturelle »¹¹⁷⁶. Dans ce contexte de relativisme généralisé ou du moins où celui-ci est tenu pour la seule position socialement légitime, le « goût » semble ne plus devoir – ni même *pouvoir* – être éduqué, et le « bon goût » semble introuvable, de même que « la culture » (avec une potentielle majuscule) semble avoir disparu à travers l'affirmation « des cultures », présupposées diverses et égales en dignité, et d'autant plus égales en dignité qu'elles sont diverses¹¹⁷⁷.

1175 Ainsi de l'art dit officiellement « conceptuel » mais également de l'art abstrait, dont les principaux tenants, à l'instar de Kandinsky, Mondrian ou de Malevitch, se situaient dans une démarche gnostique de recherche de pureté et d'absolu. Le *Carré blanc sur fond blanc* pousse à l'extrême, avec un aspect immanquablement ironique, cette recherche de pureté.

1176 Comme le remarque Mill dans *l'Utilitarisme* (**MILL (1861B)**, *op. cit.*, p.93) :

« [...] il n'y a guère d'idée, si absurde ou malfaisante qu'elle soit, qu'on ne puisse imposer à l'esprit humain en lui donnant, par le jeu de ces influences [celles de la culture], toute l'autorité de la conscience. »

Aussi tout ce qui a été construit peut-il être « déconstruit », et reconstruit. Si l'on peut donc faire confiance aux pensées, doctrines et constats qui découlent de « l'expérience séculaire de l'humanité en matière de bonheur » au-delà de la diversité des cultures, il s'agit également de se méfier des démarches constructivistes de « rééducation » culturelle et d'endoctrinement en matière de culture, de références, de valeurs ou de mœurs.

1177 Et de préférence, « nouvelles », « urbaines », « jeunes » et surtout, non liées aux « classiques » qu'il convient officiellement de « dépoussiérer », comme on peut le voir notamment en France dans les programmes scolaires des collèges, en français ou en histoire-géographie, sous les deux dernières législatures. La littérature sur ce sujet est désormais pléthorique.

Il faut donc garder à l'esprit cette difficulté essentielle à la question de la culture ou de l'éducation à la beauté, qui est du même coup une difficulté à justifier la pensée de Mill en dehors de son contexte historique, que l'on pourrait dire « encore sur l'inertie » des normes, références et valeurs des siècles passés et notamment aristocratiques, et qu'il semblerait difficile de défendre « objectivement » à une époque où ces normes, références et valeurs ne sont plus données *a priori*.¹¹⁷⁸

Pour autant, ses considérations sur l'Art de vivre en tant que composante essentielle du bonheur ne sont pas dénuées d'intérêt pour qui perpétue la tradition philosophique de recherche de critères potentiellement valables universellement, ou valables du moins dans la civilisation constituée qu'est la civilisation occidentale dans la complexité de son histoire, et c'est ce qu'il convient d'étudier maintenant.

III.2.2 Cultiver l'« l'Art de vivre »

L'« art de vivre », ou « Art de vivre » avec une majuscule, est une notion ambiguë chez Mill. D'un côté, il est un domaine de l'épistémologie, présenté sous forme de programme dans le chapitre XII du Livre VI du *Système de Logique* (ce qui semble être un hapax dans l'ouvrage) : l'art de vivre y est alors décrit comme une branche du savoir humain encore en formation, que l'auteur appelle à réaliser, afin de former une « Téléologie » à même de guider toutes les décisions pratiques, elles-mêmes appelées « Art » dans le même chapitre, dans ce qui semble être un hommage à la tradition antique, comme nous allons le voir. Il sera alors désigné dans les lignes qui suivent comme « Art de la vie », avec une majuscule (à défaut d'une meilleure traduction d'« Art » ou « *Art of Life* »), lui-même soumis à une « *Logic of Practice, or Art* » difficile à traduire et semblant se référer à une compétence nouvelle, qu'il s'agirait de construire et qui correspondrait à un sens de l'action et de l'activité judicieuse en fonctions des fins.

Une autre vision de « l'art de vivre » est, quant à elle, esquissée en filigrane dans ses autres œuvres, à caractère plus directement moral et politique : ainsi de l'*Utilitarisme*, de *De la liberté* ou du chapitre des *Principes d'économie politique* relatif à l'état stationnaire. Moins formalisée mais plus intuitive que la première, c'est elle qui nous semble la plus féconde pour

1178 Au point que des élèves de terminale générale issus du milieu hétéroclite des classes moyennes aisées, sans individus « issus de l'immigration » ni « issus de milieux défavorisés », ne reconnaissent pas les personnages ni la situation exposés par une « Vierge à l'enfant » ou une « Annonciation » de l'iconographie classique, serait-ce une œuvre de Raphaël ou de Léonard de Vinci. À la fin de sa vie, l'historien des arts et professeur Daniel Arasse dressait déjà ce constat au sujet de jeunes étudiants en licence d'histoire de l'art, qui se disaient que « la personne avec des ailes dans le dos à gauche sur le tableau » était « peut-être un ange ».

tâcher de réunifier la façon dont Mill concevait le développement le plus harmonieux des facultés proprement humaines : on trouve à plusieurs endroits des mentions d'un « *art of living* », des « *graces of life* » ou encore de l'individualité humaine qui doit être forgée et ouvragée comme une « œuvre d'art » – expressions et comparaisons qui semblent alors bien davantage désigner ce que le sens commun a l'habitude de désigner par « art de vivre », c'est-à-dire une conception à la fois technique et esthétique de la vie comme œuvre à construire et à rendre belle, à force d'attention et de volonté.

III.2.2.1 Première définition. L'Art de vivre ou « Art de la vie » comme élément de la « logique de la pratique », c'est-à-dire comme sagesse

La première vision de « l'Art de la vie », qui est aussi la plus méthodiquement théorisée par John Stuart Mill, semble faire écho aux considérations développées ailleurs au sujet de la « sagesse pratique », ou art de l'action prudente, réfléchie, adaptée¹¹⁷⁹. Elle s'inscrit à ce titre dans une réflexion politique au sens large, que l'auteur essaie ici de formaliser de manière rigoureuse dans le cadre de son investigation systématique sur le fonctionnement de l'entendement humain.

On peut résumer le propos de Mill de la manière suivante, avant d'étudier le passage plus avant : tout homme, législateur ou individu, doit opérer dans le cours de son existence des choix d'ordre pratique (*policy*) ; pour cela, il doit se fonder sur la science correspondant à son domaine d'action, science qui lui fournit les outils pour affiner son choix puis le mettre en œuvre. Pourtant, c'est toujours une sorte de sagesse qui décide, en dernière instance, si le choix est bon et s'il vaut la peine d'être appliqué de la manière que préconise la science. Cette sagesse qui permet de s'assigner des fins et de juger de leur validité, c'est ce que Mill appelle « *Art* » ou « *Logic of Practice* », autrement dit « Logique de la pratique » ou « Art de l'action », ou encore « Logique de l'action ». Mais par ailleurs, il convient toujours de vérifier si les fins choisies sont en accord avec des postulats moraux qui doivent fonder toute morale commune : cette connaissance des postulats moraux, c'est-à-dire des « fins ultimes » et des « fins intermédiaires » qui en découlent, est ce qui constitue à proprement parler « l'Art de de la vie » (« *Art of Life* »), discipline encore à forger selon lui.

C'est donc avec un lexique ambigu (le terme « Art » changeant de signification au fil du développement) que Mill esquisse une théorie de la morale et de la sagesse pratique à mi-chemin entre un art de (se) gouverner qui se présente comme l'héritier de la « prudence » ou

1179 Voir I.1.1.4. et I.1.2.3.

« sagesse pratique » antique, et une connaissance des fins ultimes qui semble, elle, plus difficile à définir et encore plus à faire advenir.

La notion d'art de vivre n'est donc qu'esquissée par Mill dans ce passage et ne laisse pas de poser problème : Mill souhaitait-il créer, ou du moins mieux définir cet « Art » à la fin de sa vie (le travail esquissé ici dans *la Logique* semblant devoir être continué) ? Ou n'a-t-il mentionné ce qui lui apparaît comme une lacune des sciences politiques et morales de son temps que pour introduire « scientifiquement » sa doctrine personnelle, telle qu'il l'expose par exemple dans *l'Utilitarisme* ? Dans tous les cas, le passage est déroutant et semble inachevé : il ne sera donc question ici que d'une brève lecture cursive permettant d'identifier cette première facette de l'art de vivre dans le corpus millien, afin de voir ultérieurement en quoi il se distingue d'autres considérations mettant en jeu les mêmes termes.

« L'Art » qu'il introduit est donc d'entrée de jeu présenté comme partie intégrante de ce qui est étudié sous le titre de « Logique », c'est-à-dire d'une des branches du savoir qui est la morale. Pour Mill, si certaines branches de la morale peuvent faire l'objet de sciences au sens strict (c'est-à-dire d'une investigation formalisée et visant à la certitude sur le cours de la nature des choses), certaines autres en revanche ne sont pas des sciences, quoiqu'elles soient souvent subsumées sous la catégorie de « sciences morales » : ce sont celles qui se déclinent sur le mode impératif ou normatif (et non descriptif ou explicatif), en d'autres termes ce qui relève de la pratique. C'est ce mode impératif qui distingue « l'art » de la « science », et isole ce que l'auteur appelle « l'éthique » (*practical ethics*) ou la « morale » (*morality*), de manière à peu près interchangeable.

Cette éthique, ou morale, est *l'art* qui correspond à la *science* morale, c'est-à-dire la pratique qui correspond à la science de la nature humaine et de la société. L'objet de Mill, qui justifie que cet « art » soit l'objet d'un chapitre de la *Logique*, est d'arguer que l'art a une méthode propre. Pourtant, alors que le lecteur s'attend qu'aux définitions et généralités sur la pratique succèdent des indications claires sur la méthode propre de celle-ci, le chapitre se terminera sans que « l'art » à proprement parler n'ait été précisément expliqué par Mill.

L'auteur commence par traiter des relations de l'art à la science, de la façon dont il entend ces deux termes : dans chaque domaine de l'existence humaine, dit-il, il y a des cas où l'on doit se conformer à des codes préétablis et choisir entre des options prédéterminées (c'est la figure du juge cherchant à subsumer des cas particuliers sous des lois universelle et une jurisprudence générale), et d'autres au contraire où il s'agit d'opérer ses propres choix de manière libre, mais en tenant compte du contexte (c'est alors la figure du législateur, créant les lois en suivant les contraintes de la maxime ou raison de la loi). Ces maximes d'action

sont à chercher du côté des sciences (positives) correspondant au cas pratique (*policy*) examiné. Selon lui, la relation entre art et science, si on les personnifie, est donc la suivante : l'art se donne un but à atteindre, il définit les fins ; puis il se tourne vers la science et cette dernière considère le phénomène donné ou l'effet recherché ; elle recherche ses causes et ses conditions, et soumet ensuite son rapport à l'art, expliquant par quelles combinaisons de circonstances l'effet désiré pourrait être produit (ou l'effet donné est effectivement produit). L'art examine ce rapport, analyse ce qui est faisable ou non, et dès lors décrète si la fin qu'il s'est donnée est accessible ou non. Ainsi, le seul rôle de l'art est donc de fixer ce qui est désirable, la fin qui doit être recherchée. Si la science indique que la fin fixée par l'art est atteignable, alors l'art transforme cette fin en précepte ou en règle.

Plus loin dans le chapitre, Mill réaffirmera le caractère auxiliaire et non prescriptif de la science, et accentuera son aspect subordonné dans le domaine des prémisses générales et des fins ultimes (qu'il appellera alors « Art de de la vie ») : la science peut éclairer les *conditions* de l'action, mais pas déterminer le *choix* de celle-ci. Il distingue ainsi le rôle de la science dans l'Art de la vie qu'il cherche à définir, de son rôle dans les autres arts, « arts subordonnés », où la fin est rarement à justifier¹¹⁸⁰. La science ne peut en aucun cas fournir une direction à l'action : elle est et doit rester « axiologiquement neutre », pourrait-on dire avec anachronisme. Mill remarque que cela semble évident lorsqu'il est question des sciences de la nature – que la biologie ou la physique n'oriente pas la politique est de bon sens –, mais il met en garde contre l'influence des sciences sociales ou sciences de l'esprit : les sciences humaines et sociales, selon lui, si elles fournissent des données, des analyses et des faits, n'ont aucun titre à influencer la politique. Elles doivent se borner à décrire et comprendre ce qui est ; elles n'ont pas légitimité à dire ce qui devrait être¹¹⁸¹.

En quelque sorte, Mill décrit ici la distinction entre le savant et le politique, ou entre le politique et le technocrate : le politique annonce des objectifs et opère des choix ; le technocrate en étudie les ressorts, la faisabilité et le cas échéant les moyens à mobiliser, et

1180 On peut penser, par exemple, à la médecine, où il est évident pour chacun que la fin recherchée est la santé ou la prolongation de la vie, conformément au serment d'Hippocrate. Ainsi, une déduction scientifique (une opération est nécessaire pour enlever telle tumeur) peut être directement transposée en conseil pratique (il faut opérer). Cela n'est pas le cas dans le domaine de l'Art de la vie ainsi défini, qui se distingue par là des autres arts.

1181 Et c'est le principal reproche qui peut être adressé à la sociologie actuelle, qui est presque exclusivement une « sociologie critique ». Cependant on peut objecter qu'il semble illégitime de traiter les phénomènes humains comme les phénomènes purement naturels, reproductibles et non concernés en conscience par l'investigation menés sur eux (ce qui est la racine même de la distinction entre « sciences dures » et « sciences humaines ») et que partant, il est difficile de se prétendre objectif lorsque l'on traite de faits sociaux, qui suscitent spontanément un jugement moral ou éthique chez l'investigateur. Ainsi, au-delà de la simple collection de « données brutes » qui serait à la fois inintéressante et difficile à effectuer puisque les modes de collecte sont toujours un tant soit peu biaisés, il peut au contraire sembler plus intéressant de revendiquer la non-neutralité des sciences humaines et d'assumer une recherche « orientée » – l'essentiel étant dès lors d'exposer formellement et honnêtement les éléments de son « orientation ».

renvoie son rapport ; en fonction de ce dernier, le politique fixe des caps et énonce des règles. « L'art » ainsi conçu semble donc ne pas s'apparenter totalement à l'« *ars* » latin ou la « *technê* » grecque : au-delà du savoir-faire ou de l'à-propos, c'est une *sagesse* qui assigne idéalement des fins et, compte tenu d'un contexte, poursuit celles qui sont dans le champ du possible.

Cette restriction des fins assignées par l'Art au champ du possible est importante chez Mill : en effet, lorsqu'il aborde les « *rules of art* » (qui n'ont rien à voir avec des « règles de l'art » au sens habituel de l'expression), il insiste sur le fait que dans les affaires complexes d'une société réelle, aucune règle ne peut être fondée sinon sur des lois scientifiques, et qu'on ne peut se fier à une règle sans remonter au substrat scientifique qui a présidé à son élaboration et à sa validation. Ainsi, étant entendu qu'elle se fonde sur une analyse scientifique d'une situation et de l'examen des causes et des effets des circonstances, toute règle pratique doit être tenue *a priori* pour provisoire¹¹⁸².

Mill précise que dans les cas simples de la vie, c'est-à-dire à chaque instant, cet examen des tenants et des aboutissants d'une action ou d'une disposition pratique par la science n'est pas possible : il faut donc s'en tenir à la « *common rule* » qui semble équivaloir, en quelque sorte, à la « morale provisoire » chez Descartes, fondée sur la coutume¹¹⁸³. La *common rule* a déjà été éprouvée dans des cas similaires au nôtre et par des personnes comparables à nous : elle vaut donc dans la majorité des cas, sauf circonstances exceptionnelles. Mill semble donc parler ici de « règles pratiques », ou « règles de conduite », c'est-à-dire de règles ou de lois au sens réglementaire, normatif *dans des circonstances données*. Il s'agit donc là d'une forme de casuistique d'ajustement, en quelque sorte d'*ingénierie* pratique ou politique, afin de produire, par des consignes effectives ou des dispositions juridiques, des effets pratiques précis : alors qu'il inscrit son chapitre dans les sciences morales, l'auteur ne parle donc vraiment pas de règles *morales*, ou « préceptes » au sens abstrait du terme, dont la validité serait *a priori* et non *a posteriori* et dont la pertinence ne dépendrait pas d'un examen approfondi des causes et des effets par la science positive, mais bien davantage de « politiques publiques », comme en témoigne l'emploi du terme « *policy* » dans le texte.

Pourtant, si la coutume fournit une sorte de « morale par provision » utile à la conduite quotidienne de la vie, Mill souligne que l'Art pratique n'est pas déductif et que, s'il est tentant de déduire une règle de conduite appropriée dans un cas particulier à partir de règles de conduite générales¹¹⁸⁴, ce serait là une erreur colossale. C'est ainsi qu'en France, argue

1182 Conformément au caractère provisoire des « vérités » scientifiques que théoriserait ensuite formellement le philosophe des sciences Karl Popper avec le « principe de falsifiabilité ».

1183 En cela, Mill témoigne d'une sensibilité « psychologique » conservatrice. Voir notre I.1.

1184 « *supposed universal practical maxims* ».

l'auteur, certains hommes politiques soutiennent que telle ou telle loi devrait être adoptée car elle découle de l'esprit dans lequel la République a été fondée, par exemple le principe de souveraineté du peuple, alors même que cette loi n'est, *in fine*, par adéquate à la situation. Faire découler une maxime de l'Art pratique d'un principe premier relève donc du sophisme pour Mill¹¹⁸⁵. Tout Art pratique consiste en des vérités scientifiques, arrangées de la manière qui convient à un usage pratique¹¹⁸⁶, mais selon la rigueur de la science et de l'adéquation des circonstances, et non selon une quelconque idéologie dont on pourrait faire découler, à partir de postulats premiers, une série de conséquences.

Aussi la science n'est-elle pas seule garante de la validité d'une décision : c'est l'Art qui définit ce qui doit être ; la Science n'évalue que la faisabilité et les moyens d'une proposition. Pour ce faire, et pour justifier les maximes de l'Art (car l'approbation du public quant au fait que cette chose est désirable n'est pas une justification suffisante), tout énoncé de fins désirables doit pouvoir se justifier par des « prémisses générales » plus fondamentales, que Mill appelle « doctrine des fins » : il suppose donc qu'il existe une sorte de hiérarchie universelle des fins, comme nous le voyons par ailleurs avec l'idée que le bonheur est la fin ultime, à laquelle sont subordonnées des fins intermédiaires – à la fois désirables en elles-mêmes et composantes du bonheur – telles que la santé, la liberté, la paix, la beauté...

Ainsi, d'une certaine manière, Mill affirme qu'il existe bel et bien quelque chose comme un « bien » susceptible de justifier toutes les fins que l'on s'assigne, et que la connaissance réelle des fins, qu'il estime scientifiquement possible, pourrait ainsi fonder une politique adaptée, conforme à la sagesse et propice au bonheur. Les « prémisses générales » sont donc l'expression du « bien » qu'une société poursuit. C'est ce en quoi cette théorie extrêmement abstraite et formelle de « l'Art de la vie » peut être liée à l'idée d'un « art de vivre » au sens plus habituel, comme ensemble de pratiques visant à « améliorer la vie » : Mill ne fait ici qu'exprimer sa confiance « positiviste » dans le fait que cet art de vivre *pourrait* être tout à fait formalisé, si la science et la sagesse de son temps étaient plus aboutis.

Ce passage du *Système de logique* suggère donc que Mill partage au moins partiellement l'ambition comtienne d'une « science de la société » (Comte l'appelait « Sociologie positive ») qui aurait été à même d'orienter méthodiquement l'action publique en fonction des fins ultimes reconnues ou assignées pour elle – et telles que l'utilitarisme dans sa dimension systématique, peut-on supposer, aurait pu les formaliser. Mill ajoute en effet :

1185 *Op. cit.*, p.947.

1186 *Ibid.*

« Ces prémisses générales, alliées aux principales conclusions qui peuvent en être déduites, forment (ou plutôt, devraient former) un corps de doctrine qui est proprement l'Art de la vie, dans ses trois départements que sont la Morale, la Prudence ou Politique [ou Sagesse pratique] et l'Esthétique ; à savoir ce qui concerne le Juste, l'Utile et le Beau ou le Noble dans la conduite des hommes et les réalisations humaines. »¹¹⁸⁷

Récapitulons donc : « l'Art pratique » (*Logic of Practice, or Art*) est la faculté d'opérer des choix, guidés mais non décidés par la Science, dans des circonstances données. Cet Art est limité d'une part par la Science, qui en définit les moyens de réalisation et la faisabilité, d'autre part par une connaissance supérieure des fins ultimes de l'existence, qui est à proprement parler « l'Art de vivre » ou « Art de la vie » (*Art of Life*). Cet « Art de de la vie » est, selon Mill, à peu près synonyme de « Téléologie » ou de « Doctrine des fins » ou, pour employer une terminologie allemande qu'il juge similaire mais inadéquate, « Principes de la Raison pratique »¹¹⁸⁸. Il comporte trois départements principaux que sont la Morale, la Prudence ou Politique et l'Esthétique. Toutefois, note Mill, cet « Art de la vie » est encore essentiellement à créer.

Ainsi, Mill glisse du fait qu'il existe un « Art » regroupant des « arts » relatifs à chaque conduite ou chaque activité humaine – chaque Art posant ses propres fins et cherchant à y atteindre avec le concours de la Science – au fait qu'il existe un « corps de doctrine » assignant des fins générales, ou « prémisses générales »¹¹⁸⁹ à la fois à la conduite et aux réalisations humaines et qu'il appelle « Art » également. Au niveau individuel et social au sens des relations interindividuelles, la Morale concerne la justice ou la droiture dans la conduite des hommes. Au niveau politique au sens de communauté organisée et régie par des lois et conventions communes (équivalent de la *praxis* en grec) : la « Sagesse pratique » ou « Politique » ou encore « Prudence » vise à l'Utile dans la communauté des hommes. Enfin, au niveau individuel ou collectif en ce qui concerne les réalisations, la création et la production (*poiesis* en grec) : l'Esthétique vise à la Beauté ou à la Noblesse dans les réalisations humaines.

1187 CW:8, VI, xii, p.949 :

« These general premises, together with the principal conclusions which may be deduced from them, form (or rather might form) a body of doctrine, which is properly the Art of Life, in its three departments, Morality, Prudence or Policy, and Aesthetics; the Right, the Expedient, and the Beautiful, or Noble, in human conduct and works. »

1188 Le terme étant identique, un doute subsiste quant à savoir s'il s'agit là de la même chose que « l'Art » mentionné en tout début de chapitre, ou s'il s'agit d'une subdivision supplémentaire que l'auteur n'aurait pas immédiatement explicitée.

1189 Le terme de « prémisses » est ici insatisfaisant en tant que ces fins sont à la fois *en amont* et *en aval*. Cette ambiguïté nous semble rejoindre l'intrication générale de la pensée de Mill que nous avons appelée « transcendantale ».

De toute évidence, Mill s'inspire ici directement d'Aristote : tout d'abord pour ce qui est de la tripartition des domaines du jugement humain entre Juste, Utile et Noble, qui correspondent aussi aux trois genres du discours dans la *Rhétorique* (le discours judiciaire envoyant au Juste et à l'Injuste, le discours délibératif à l'Utile ou au Nuisible, le discours épideictique louant ou blâmant le Noble ou le Vil) ; ensuite, pour ce qui est de l'utilisation du terme de Prudence, qui fait référence chez Aristote à la vertu de *phronesis*. Chez Aristote en effet :

« *La prudence est une disposition (hexis), accompagnée de règle vraie (orthos logos), capable d'agir dans la sphère de ce qui est bon ou mauvais pour l'être humain.* »¹¹⁹⁰

Ici, la disposition serait désignée par Mill par « Art » ou « Art pratique », et la « règle vraie » serait la connaissance des fins ou « Art de la vie » ou « Téléologie » – la notion de *telos* étant, elle aussi, tout à fait présente chez Aristote, bien qu'elle soit également commune à Platon et à la figure de Socrate qu'il met en scène dans ses dialogues¹¹⁹¹.

Si elle contribue à éclairer la démarche millienne et à la resituer dans son parcours intellectuel comme dans son ambition méthodique dans le cadre du *Système de Logique*, cette filiation est néanmoins assez problématique parce qu'elle semble renouer avec un fondement externe de la pensée de l'auteur, qui ne semble donc pas « autosuffisant » dans ce contexte mais se réfère sans cesse à une conception des vertus, ou de « l'âme » humaine (Aristote étant l'auteur d'un *Traité de l'âme*), ou de sa nature *politique*, qui reste extérieure à son système. Le terme de « Téléologie » incarne particulièrement cet écueil puisqu'il requiert de réaffirmer quelle est la *destination* de l'Homme et mobilise ainsi les apports de tout le reste de la philosophie millienne, hors-*Logique*, pour être pleinement compris¹¹⁹².

Enfin, au sein de ce chapitre, il pose directement la question de la connaissabilité des fins humaines et, puisque Mill se revendique dans cet ouvrage d'une démarche rigoureusement scientifique, de son accessibilité universelle : où chercher (et trouver) cette connaissance ultime ? À qui cet « Art de vivre », ou cet « Art de la vie », est-il donc accessible ?

1190 *Éthique à Nicomaque*, 1140b.

1191 Antis Loizides voit quant à lui une filiation principalement socratique dans la doctrine millienne de « l'art de vivre », en fonction de rapprochements de la lettre du texte avec le *Gorgias* de Platon, même s'il reconnaît des influences grecques plus larges incluant jusqu'à la pensée stoïcienne. Voir [DEMETRIOU ET LOIZIDES \(DIR.\) \(2013\)](#), chap. 3, pp.75-90, « *The Socratic Origins of John Stuart Mill's Art of Life* ».

1192 Voir par exemple I.1.1.4, avec toutes les nuances que visent à apporter le reste de notre travail.

III.2.2.2 Un « Art » impossible ?

On peut en effet se demander, à la fin de ce premier exposé de « l'Art de la vie », quel est son applicabilité ou sa réalité ontologique en tant qu'« art » théorisé, au-delà de la savante architectonique du *Système de logique*. S'il ressortit à une sagesse qui ne se repose pas uniquement sur une quelconque Science, s'il dépend d'une connaissance ultime d'une « doctrine des fins » qui n'a pas encore été formalisée, qu'est-ce donc que cet « Art de la vie » et qui peut s'en prétendre dépositaire ? On peut imaginer que l'Art pratique peut être manié par chacun en ce qui concerne la conduite de sa propre existence ; mais *quid* de la Sagesse pratique ou Politique, à mettre en œuvre à l'échelle de la communauté ? Qu'est-ce qui désignera le bon législateur ? le bon politicien ? ou le bon artisan de sa propre vie ? Qui est à même de définir ou d'incarner cet « Art de la vie » que Mill appelle de ses vœux ?

Toute la difficulté de Mill dans ce chapitre, qui nous semble aussi être la raison de son « flou », est qu'il paraît regretter l'inexistence de quelque chose – l'Art de vivre fondamental, ou Téléologie, ou Doctrine des fins – qui entre directement en contradiction avec l'axiome de la politique moderne qu'est la pluralité des conceptions du Bien, ou du moins, la coexistence de celles-ci au sein d'un compromis politique en équilibre dynamique. À travers cet élément de sa somme la plus scientifique, il semble vouloir réintroduire, dans la lignée de l'idéalisme grec, une unicité ou du moins une univocité du Bien, sous le nom d'« Art de la vie », et qu'il lui est impossible de décrire avec les seuls outils de la logique.

Et pour cause : de manière ultime, cet Art, s'il existe, n'est pas et ne *peut pas* être scientifique. Il est l'adaptation pratique que les hommes peuvent trouver à leur condition historique à mesure que celle-ci se déploie, en fonction de principes qui sont de nature profondément morale et qui, de ce fait, réclament une délibération commune et ne peuvent faire appel à la science qu'au service de jugements supérieurs (ce que Mill a bien vu en distinguant l'Art de la Science). En quelque sorte, ce que Mill fait formellement dans ce chapitre ressemble à la bouteille de Leyde : dans cette petite partie de l'un de ses ouvrages, il présente et annonce de manière schématique un Art qu'il décrète encore inédit, et que tout le reste de son œuvre tend à esquisser. À la fois diverticule et contenant, la partie charnière se raccorde ainsi au tout, tout en semblant l'englober !

En effet, on peut finalement supposer que cet Art dont il est question devrait être selon lui fondé sur le critère d'Utilité, ou encore la recherche du Progrès et du Bonheur, tels que nous essayons de les synthétiser dans ce présent travail, et avec toutes les interconnexions entre théorie et pratique qu'ils requièrent. Aussi « l'Art de vivre » semble-t-il, en définitive, destiné à n'être qu'un corps de doctrine : celui-là même que Mill s'ingénie à construire à

travers tout son œuvre. En tant que tel, il est appelé à avoir des fidèles et des réfractaires : sur le plan pratique, il semble donc condamné à être dénaturé à des fins pragmatiques, ou à n'être jamais mis en acte. D'où notre choix de voir en dernière instance un caractère « utopique » à son libéralisme.

Car, de fait, tout le monde ne partage pas le postulat millien selon lequel « il y a non seulement des principes premiers de la Connaissance, mais également des principes premiers de la Conduite ».¹¹⁹³ Mill ajoute même :

*« Il doit y avoir un standard à même de déterminer le caractère bénéfique ou nuisible, absolus et relatifs, des fins ou objets de désir. Et quel que soit ce standard, il ne peut y en avoir qu'un. »*¹¹⁹⁴

Cette phrase exprime bien le *radicalisme* qui est celui de Mill : il pose qu'il existe un principe *unique, et ontologiquement tel* au fondement de la moralité et de la pratique dans tous ses domaines. Mill remarque que jusque-là, les philosophes n'ont assigné qu'une origine transcendante ou naturelle à celle-ci : l'être humain serait, par nature, doué d'un « sens moral » inné. Quand bien même ceci serait vrai, dit-il, cela ne concerne qu'une toute petite portion de l'expérience pratique : la Morale. Mais *quid* de la Politique ou du Goût ? En entend-on « l'appel » comme Kant entendait en lui résonner « l'impératif catégorique » ? En réponse aux interrogations spontanées du lecteur, Mill déclare répondre à cette question par une conviction qu'il ne cherchera pas à démontrer dans le présent passage, mais au sujet duquel il renvoie explicitement à *l'Utilitarisme* : le principe (ou la fin, conformément à l'ambiguïté constante du commencement et de la destination finale) ultime de la Téléologie, donc un *telos*, c'est la promotion du Bonheur.¹¹⁹⁵

1193 CW:8, VI, xii, p.951.

1194 *Ibid.* :

« There must be some standard by which to determine the goodness or badness, absolute and comparative, of ends, or objects of desire. And whatever that standard is, there can be but one [...] ».

1195 Toutefois, *L'Utilitarisme*, malgré son souci d'exposé exhaustif des fondements et des principes de la doctrine de l'auteur, prend acte de l'impossibilité nécessaire de fonder de manière objective et irréfutable une quelconque axiomatique en matière de morale. Mill le reconnaît, on ne peut pour cela que faire appel à un « sentiment » ou une « sensation » ou encore un « sens » que l'on suppose commun(e) à toute l'humanité en vertu de sa nature sensible (et, normalement, sensée). Sa doctrine se situe donc dans le sillage méthodologique de l'empirisme et non du rationalisme déductif.

Voir MILL (1861B), *op. cit.*, p.103 :

« On a déjà remarqué que les questions de fins suprêmes ne comportent pas de preuves, dans le sens ordinaire du mot. L'impossibilité de prouver par le raisonnement est commune à tous les premiers principes : aux prémisses de notre connaissance, aussi bien qu'à celle de notre conduite. »

Seule solution possible : s'appuyer sur ce qui a lieu « *en fait* » (*id.*, p.104). Mais toute exception est susceptible d'ébranler l'édifice : la doctrine semble donc condamnée, comme toute doctrine, à ne prêcher que des convertis (ou, au mieux, des convertis qui s'ignorent encore).

Ce premier exposé de « l'Art de la vie » au prisme de l'investigation du *Système de logique* se révèle donc, après avoir été déroutant, décevant : il s'agit d'un Art non advenu dont le principe ultime est décrit dans un autre ouvrage... et dont on continue de douter de la possibilité dans la mesure où se contenter d'assimiler le principe ultime de la Téléologie au Bonheur ne suffit pas à obtenir, ni à rendre consensuelle, une définition univoque car « positive » de celui-ci. Il est vrai, comme nous l'avons déjà vu, que la doctrine de l'utilité telle que défendue par Mill donne des moyens et des garde-fous permettant de trouver des points d'accord sur de nombreux aspects de l'existence humaine, dans la mesure où elle se fonde un principe radical communément admis (la nature sensible de l'homme). Par ailleurs, la défense millienne de l'autonomie individuelle peut rendre ces principes suffisants pour guider une action politique, tout en laissant une marge de liberté aux individus dans la poursuite de leur propre bonheur. En revanche, la doctrine de Mill conserve des pierres d'achoppement, telles la hiérarchisation des plaisirs, qui n'est pas par définition universellement partagée. Il est également douteux que la doctrine utilitariste – même dans sa version millienne de « doctrine du bonheur » – puisse résoudre la question du Goût et de l'Esthétique.

En fin de compte, ce passage relatif à « l'Art de la vie » revêt prioritairement un caractère d'annonce qui vise à situer cet élément de doctrine dans sa pensée comme il le serait dans un index (celui de sa place dans l'arborescence des facultés et des intérêts humains) et qui invite surtout à considérer les passages où il est question des ressorts et des agréments de « l'art de vivre » en un sens plus courant, dont on attend dès lors un exposé plus doctrinal, plus normatif et plus concret, à même de convertir le lecteur à « l'utopie » millienne.

III.2.2.3 Deuxième définition. L'Art de vivre comme culture des « grâces de la vie » : une parenté utopique explicite

La deuxième acception de « l'art de vivre » que propose John Stuart Mill est diffuse dans plusieurs de ses ouvrages, de ses écrits de jeunesse au souffle « prophétique » jusqu'aux élans socialisants de sa maturité, mais est exposée de la manière la plus claire dans ses considérations d'une société harmonieuse qui fonctionnerait en état économique stationnaire. C'est dans ce chapitre des *Principes d'économie politique* qu'il évoque une « société de travailleurs bien rémunérés » dont l'opulence relative et le temps de loisir servirait à la contemplation des « grâces de la vie » ainsi que de celle de la nature intacte¹¹⁹⁶.

1196 Voir Annexe 2., et voir le Chapitre précédent, III.1.

À la faveur d'un rapprochement avec le passage de la *Logique* précédemment abordé, où l'« *Art of Life* » est apparenté à une connaissance des fins ultimes de l'existence humaine et à une adaptation de sa conduite à ces fins, on peut alors supposer que Mill envisageait la vie comme une potentielle « œuvre d'art », où l'accès conscient et réflexif au bonheur revêtirait en lui-même une dimension artistique, à la fois esthétique et délibérément ouvragée¹¹⁹⁷. Dans ce passage écrit à la fin de sa vie, soit à l'époque de sa plus grande sympathie pour les idées socialistes¹¹⁹⁸, John Stuart Mill semble très proche de l'utopie « sociale-réactionnaire » dont William Morris était partisan et qu'il a développée tant dans le domaine de la fiction, à travers son célèbre roman *News from Nowhere* (qui reprend ainsi les canons classiques de l'utopie comme construction littéraire assignée à un lieu idéal), que dans son activisme politique, sous la forme de conférences publiques dont une partie des scripts ont été compilés et publiés. Il y développe une vision à la fois collective et individuelle axée autour de l'idée de travail et de recherche de la beauté qui mérite d'être rapprochée de celle de son compatriote.

En effet, William Morris, notamment à travers son cycle de conférences du début des années 1880 sur « L'Angleterre telle qu'elle fut, telle qu'elle est et telle qu'elle pourrait être »¹¹⁹⁹, esquisse une pensée modérément utopique suivant une démarche à la fois critique et idéaliste similaire à celle que nous avons caractérisée chez Mill, bien que ses propos soient souvent ouvertement plus polémiques, plus nostalgiques et moins ancrés dans la science économique. Par son regret manifeste de ce qu'il décrit comme un âge d'or du travail créateur, qu'il situe au Moyen-Âge avant l'assomption de la féodalité (son modèle de référence étant les guildes du XIVe siècle), ainsi que par son emphase littéraire qui l'éloigne du travail d'un essayiste rigoureux (les hypotyposes de la « laideur moderne » opposée à la « beauté passée » étant le trait le plus saillant de son style oratoire où la dénonciation des maux de son temps côtoie dans un souffle prophétique l'exaltation d'une époque révolue largement mythifiée), Morris peut certes être, bien davantage que Mill, classé parmi les utopistes assumés, à ranger

1197 Antis Loizides écrit à ce sujet (*DEMETRIOU ET LOIZIDES (DIR.) (2013), op. cit., p.93*) :

« La tâche du philosophe était d'examiner [...] quel serait « l'usage correct de [notre] logos ». Comme nous l'avons vu, Mill remarqua que la question de ce qui vaut la peine se rattache au champ esthétique des fins [...] et c'est pourquoi la vie à la recherche de l'excellence peut seulement être comprise en termes esthétiques. »

(« the task of the philosopher was to examine [...] “the correct use of this logos.” As we saw, Mill noted that the question of worth fell within the aesthetic department of ends. [...] and that is why a life in pursuit of excellence can only be understood in aesthetic terms. »)

1198 Ce qui nous a fondée à rapprocher sa pensée, toute libérale soit-elle, de la démarche des socialistes dit « utopiques », voir l'introduction de notre Partie III (III.0.1.3.).

1199 Une autre conférence, publiée indépendamment (*MORRIS (1884)*), traduit exactement le même esprit : « Comment nous vivons et comment nous pourrions vivre » (« *How we live and how we might live* »). Toute la démarche de Morris consiste à montrer que le présent n'est pas la norme indépassable des actions humaines et que le capitalisme ne représente ni le début, ni la fin de l'Histoire. Son adhésion au socialisme relève précisément de cette aspiration à construire un autre modèle, propice à des « lendemains qui chantent ». Il s'éloignera du militantisme socialiste après quelques années qui l'auront déçu (1884-1889).

par son prosélytisme explicite dans la catégorie des uchronistes : d'où notre qualificatif de « réactionnaire », les convictions politiques et esthétiques de Morris se rejoignant dans une même *réaction* au présent et visant à la reviviscence d'un âge d'or perdu, situé dans ce que l'historiographie et la *doxa* modernes ont, dans leur majeure partie, abusivement réduit à des « temps obscurs » (*dark ages*). Il partage toutefois avec Mill une sensibilité à la fois sociale et conservatrice qui voit dans la refondation structurelle du travail, et notamment la refonte du salariat au profit de l'artisanat, un moyen de réduire la médiocrité ambiante, incarnée de manière flagrante par la production et la consommation d'« ersatz » (objets de piètre valeur intrinsèque qui ne sauraient rendre leur propriétaire véritablement heureux)¹²⁰⁰, en favorisant la production et l'usage d'objets plus rares et plus beaux issus d'un travail de conception mettant à l'honneur l'individualité du créateur¹²⁰¹.

Du fait de la similitude de fin, sinon de démarche, qui nous semble unir Mill et Morris dans la mesure où ils exposent tous deux les conditions matérielles et notamment « l'organisation du travail »¹²⁰² qui rendraient possible l'accès à un bonheur conçu comme pleine jouissance des satisfactions les plus élevées que permet l'existence humaine sous les traits de la contemplation esthétique d'un donné préservé et de la production délibérée de sources de beauté, nous exposerons ici à grands traits la doctrine de William Morris afin de montrer par quels aspects John Stuart Mill nous semble participer de la même ambition indissolublement politique, spirituelle et esthétique.

Dans la conférence « L'art et l'industrie au XIV^e siècle », dernière du cycle de conférences susmentionné, William Morris défend explicitement le modèle corporatiste des guildes du Moyen-Âge, position radicale et – peut-on penser – volontairement exagérée à des fins rhétoriques mais dans laquelle on retrouve toutefois un argumentaire similaire à celui de Mill lorsque ce dernier promeut les vertus de « l'association » et le modèle de production et de consommation coopératif proposé par le socialisme non-étatique¹²⁰³. On remarque également que dans son article sur « l'esprit du temps » (*The Spirit of the Age*), Mill avait aussi esquissé une réhabilitation similaire et alors similairement passéiste de l'époque des guildes en louant sa nature « organique », c'est-à-dire stable et propice à la tenue, par chacun, de sa juste place dans la société¹²⁰⁴.

1200 Voir sa conférence « L'âge de l'ersatz », éditée en France in *L'Âge de l'ersatz et autres textes contre la civilisation moderne*, Paris, l'Encyclopédie des Nuisances, 1996.

1201 Voir notre note de bas précédente relative au déploiement de l'esprit dans le travail créateur chez Kant, Marx et la pensée socialiste et libérale héritière des Lumières : note 1151, p.378.

1202 Pour reprendre l'expression popularisée par Louis Blanc.

1203 Voir I.2.3.3. et III.1.5.

1204 Voir I.1.2.2. et I.1.2.3, « l'adéquation des leaders à leur fonction ». On rappellera cependant que Mill, comme nous l'avons vu par ailleurs, partage l'idée de Tocqueville selon laquelle « il faut une science politique

Morris parle pour sa part de « société véritable » (*true society*) pour désigner une communauté politique où les mérites et les besoins de chacun seraient valorisés harmonieusement autour du partage du travail et de la création de beauté¹²⁰⁵. Selon lui, le Moyen-Âge gothique devait son harmonie et sa beauté au système de « féodalité incomplète », celui des guildes et du corporatisme, qui garantissait à la fois la liberté et la complémentarité des travailleurs – objectifs avoués de Mill, comme en témoignent ses propos sur l'association¹²⁰⁶. Il situe les germes de la décadence dans l'instauration d'un système de « féodalité complète », apportant la division de la population en deux castes (seigneurs et serfs) et consacrant toujours davantage cette inégalité et cette servitude appelées à se voir entériner avec la monarchie absolue puis l'entrée contemporaine dans le système capitaliste, achevant le clivage social en classes aux intérêts antagonistes.

En effet, pour Morris la féodalité médiévale n'était pas capitaliste et n'avait d'ailleurs pas les moyens de l'être, puisque c'étaient encore les marchandises et les denrées, dans cette *économie de subsistance* fondée sur la possession de la terre, qui étaient l'objectif des hommes, et non l'augmentation du capital¹²⁰⁷. On retrouve donc chez lui la définition marxienne et marxiste de l'économie traditionnelle comme circulation M-A-M' (Marchandise-Argent-Marchandise), dans laquelle l'argent n'est encore que le vecteur symbolique, le simple moyen d'acquérir des biens utiles, qu'ils soient de consommation courante ou de luxe, et qui s'oppose à la définition de la transaction capitaliste qui naît à proprement parler au début du XIX^e siècle et se structure autour de l'échange A-M-A'

nouvelle à un monde nouveau » et qu'il ne saurait être judicieux de chercher à simplement transposer un modèle passé sur une réalité nécessairement inédite.

1205 Dans sa conférence « Société véritable, société mensongère » (ou « illusoire ») (« *True and False society* »), il défend la thèse selon laquelle la société capitaliste faut aux devoirs et à la nature d'une société véritable, qui se résumant en trois critères :

- La société, en tant qu'elle se fonde pour se perpétuer sur le travail de chacun et de tous, doit garantir une équitable répartition du travail entre tous ses membres ;
- En relation avec ce travail, elle doit garantir une égale répartition des richesses entre ses membres ;
- Et enfin, elle doit garantir qu'aucun travail n'est inutile ou gâché, c'est-à-dire qu'elle doit veiller à ce que tout homme ait un emploi productif et que toute production soit utile.

Or, argue Morris, ces trois devoirs sont bafoués dans le système capitaliste, où s'est instauré un monopole des matières premières et des moyens de production :

- Le travail n'est le lot que de quelques-uns, la classe laborieuse. En vertu d'une séculaire mais étrange inversion des valeurs, celle-ci se retrouve être la classe opprimée, alors qu'elle est source de toutes les richesses, tandis que les richesses elles-mêmes sont accaparées par une caste de propriétaires et d'exploiteurs oisifs ;
- Ainsi, les inégalités de ressources au sein de la société sont criantes : de très riches d'un côté, des miséreux de l'autre ;
- Enfin, une immense quantité de travail est perdue, en tant qu'il sert à la production de biens inutiles, soient qu'ils relèvent du luxe pour la frivolité de quelques-uns, soient qu'ils n'aient d'autre vocation que de « créer de l'emploi » et de maintenir fonctionnel le mécanisme devenu autotélique du marché.

1206 Voir I.2.3.3. et III.1.

1207 Cette *économie de subsistance* nous paraît proprement être, dans un autre lexique, l'idéal exprimé par Mill dans le chapitre des Principes dévolu à l'état stationnaire, où il pourfend l'accumulation de richesses au-delà du nécessaire. Voir notre chapitre précédent.

(Argent-Marchandise-Argent), la marchandise n'étant que le vecteur d'accroissement du capital *via* un investissement productif ou une pure spéculation, le profit étant recherché pour lui-même (A' devant bien sûr être supérieur à A)¹²⁰⁸.

De cette reconstitution historique, William Morris dérive deux thèses fortes : tout d'abord, il affirme que la condition laborieuse au Moyen-âge était plus confortable et plus saine que dans les temps modernes, les inégalités entre riches et pauvres étant moins grandes et moins au détriment des plus démunis. Au XIX^e siècle, déplore-t-il,

*« le contraste [entre riches et pauvres] n'est plus entre la splendeur et la simplicité, mais entre l'aisance et la suffocation, le raffinement et la misère sordide. »*¹²⁰⁹

Autrefois qui plus est, la précarité touchait potentiellement tout le monde en fonction des conditions naturelles et des aléas du commerce naissant ; chacun, dès lors, cherchait d'abord à bien vivre, dans la simplicité et l'entente, le seigneur ayant emmagasiné des réserves grâce à ses serfs et vassaux s'engageant en retour à les nourrir en cas de disette, selon la chaîne organique de « dépendance et protection » soulignée par Mill comme par Tocqueville avant lui. Au XIX^e siècle, en revanche, les liens de solidarité sont rompus et la pressurisation des classes productives n'a plus de limites.

Par suite, Morris soutient globalement que les rapports sociaux ont été entièrement bouleversés par le capitalisme, et ce au détriment des travailleurs : de guerres ouvertes (*open war*) contre un ennemi étranger, on est passé à des conflits internes permanents, des guerres masquées entre classes (*veiled war*), et les travailleurs eux-mêmes se trouvent désunis, alors que l'esprit d'association n'avait cessé de les unir pendant tout le Moyen-Âge en Europe. Comme il le résume lui-même, le système médiéval des guildes était horizontal, « démocratique », tandis que sa dénaturation progressive par l'absolutisation de la féodalité a mené à un système vertical, « aristocratique » qui, dans la modernité, a permis l'avènement des inégalités les plus criantes, en supprimant, avec les corporations ou « corps intermédiaires », les derniers liens entre riches et pauvres, puissants et serfs¹²¹⁰.

1208 On retrouve l'essentiel des thèses marxistes tout au long des propos de Morris :

« Le point de départ de l'homme médiéval était la production, celui de l'homme moderne est l'argent »
(« The medieval man began with production, the modern begins with money »).

1209 Dans la conférence « Les guildes au XIV^e siècle » :

« the contrast is no longer between splendour and simplicity, but between ease and anxiety (au sens premier d'être serré à la gorge), refinement and sordidness ».

1210 Malgré les exagérations et les clichés, la valeur historique de ce propos n'est pas négligeable ; elle est corroborée et même prolongée par des études récentes, telles que celle de NOIRIEL Gérard (1986), *Les Ouvriers dans la société française. XIX^e-XX^e siècle*, Paris, 2002, Points Histoire, 352 p.

C'était, enfin, un système où la recherche de la beauté et du « travail bien fait » était centrale, valeur qui semble avoir disparu à l'époque moderne où le travail en usine a mis fin à l'artisanat et à l'attachement du travailleur pour sa tâche (selon la théorie marxienne du « travail aliéné »). Pour Morris, le Moyen-Âge a entrevu le socialisme, mais s'en est malheureusement détourné. Il revient donc aux socialistes de la fin du XIX^e siècle de le faire advenir : c'est pourquoi la conférence se clôt sur une péroraison presque messianique, dans laquelle Morris appelle à un futur corporatiste, commun et beau, tirant les leçons de la décadence du Moyen-Âge et réhabilitant la valeur du travail et de la belle ouvrage conformément à la définition très large et très fondamentale de l'art qui est la sienne, au lieu de la soif capitaliste de l'argent, comparée à l'avidité ignorante et stérile du roi Midas.

Ainsi pose-t-il dans « Art et travail » (*Art and labour*) cette définition qui n'est pas sans rappeler l'utilitarisme millien où le « plaisir » proprement humain est celui-ci qui réconcilie le corps et l'esprit dans la beauté :

L'art est « la beauté produite par le travail conjoint de l'esprit et du corps de l'homme, l'expression de l'agrément que l'homme trouve à la vie [...], autrement dit le plaisir de vivre propre à l'humanité. »¹²¹¹

La geste idéologique de William Morris est donc très particulière : de même que John Stuart Mill en vient à épouser des causes socialistes au nom de sa défense de la liberté, comme *conditions de possibilité* de celle-ci, de même c'est donc au nom de la beauté, de la valeur intrinsèque des « grâces de la vie », et en réaction à une modernité jugée « sordide », que Morris en vient à épouser la cause socialiste et à s'approprier le lexique et la théorie marxien, matrice et sorte de « passage obligé » du socialisme militant de la fin du XIX^e siècle. Pourtant bien davantage situé dans la lignée des socialistes utopiques prônant le rétablissement d'une société corporatiste solidaire, inspirée du compagnonnage, et mettant l'œuvre au cœur de la logique communautaire, il n'adhère en aucun cas au marxisme productiviste qui sera rapidement dominant.

Par ailleurs, il ne promet pas un égalitarisme absolu, mais l'équité fondée sur le partage des tâches et de leurs revenus ; pas le nivellement social, mais la complémentarité irréductible des talents ; pas la « dictature du prolétariat », mais la revalorisation de l'artisanat pour une redistribution de l'excellence. Profondément passéiste mais se voulant aussi pragmatique (comme en témoigne sa première activité militante auprès de cercles de travailleurs, artisans et manufacturiers), il cherche à refonder la modernité à la base en

1211 Dans le texte :

« [Art is the] beauty produced by the labour of man both mental and bodily, the expression of the interest man takes in the life [...], in other words the human pleasure of life. »

récusant les germes de la dégradation qu'elle a introduite. Cette tendance affecte d'ailleurs toutes les facettes de sa personnalité et de sa carrière, puisque son admiration pour le Moyen-Âge et sa vision décadentiste de la société à partir du triomphe de l'aristocratie se retrouve aussi bien dans sa pensée sociale que dans son engagement artistique dans la société victorienne, attendu qu'il s'illustra dans le mouvement préraphaélite et impulsa le mouvement Arts and Crafts.

De fait, sa vision de la place de l'art dans la vie, et donc de ce que nous appelons aujourd'hui les « arts appliqués » ou « arts décoratifs » par opposition à des « beaux-arts » qui seraient voués à rester séparés de la vie et toute considération d'utilité, a en particulier été exposée dans sa conférence « *The Arts and Crafts of To-day* » devant un auditoire d'artistes. Elle anticipe la dénonciation de la dénaturation de la « joie du créateur » en jeu dans le travail aliéné du XXe siècle et ses dérives dans tous les domaines menée par Hannah Arendt dans, notamment, la *Crise de la culture*¹²¹² dans une acception plus ouverte du lexique marxien.

Le constat est sans appel, complexe, et témoigne du même sens de l'imbrication des facteurs que celui que met en évidence John Stuart Mill : les objets laids dégradent non seulement leurs consommateurs, traités comme des animaux sans exigences, mais aussi leurs fabricants, qui ne peuvent plus exprimer leur personnalité, leur sensibilité et leur qualité d'hommes dans leur travail. C'est bien la fin de la « joie du créateur » dont ont parlé plus tard Hannah Arendt et, à sa suite, Albert Camus (qui parle de « l'exil d'Hélène ») pour désigner le déclin de la beauté dans l'existence contemporaine ; Morris parle alors d'un « *pleasure of production* » qui a disparu.

L'art appliqué (au singulier ou au pluriel) vise *a contrario* à remédier, autant que faire se peut, à ces deux agressions, en réintroduisant de la beauté dans la production comme dans la consommation des biens quotidiens. Toutefois, il convient de préciser que les arts « appliqués » n'en restent pas moins un genre incomplet d'art. L'art véritable se définit en effet pour Morris par sa complétude, entendue comme un achèvement, une totalité : est proprement belle et artistique, par exemple, une maison conçue par un architecte et un décorateur de concert, selon une même visée, et réalisée par des artisans travaillant en accord les uns avec les autres, pour que jamais une fantaisie de l'un ne rompe l'harmonie du tout. Ce n'est certes plus possible, dit Morris, à l'époque où il n'existe non seulement plus d'artistes « complets » susceptibles de concevoir un projet de bout en bout, mais également plus non plus d'artisans travaillant en équipe. Aujourd'hui, ce ne sont plus des décorateurs qui vont s'accorder pour aménager un intérieur, mais le propriétaire qui va çà et là acheter des objets

1212 Voir [ARENDR \(1972\)](#).

dits « décoratifs » pour la meubler, en mélangeant tous les styles, et ne pouvant puiser que dans une gamme prédéfinie d'objets commerciaux.

Aussi le règne du commerce et la standardisation des objets, produits en grande quantité (les « ersatz » d'œuvres), ont-ils sonné la fin de l'art authentique, qui n'est pas tant un résultat qu'un processus. Ne subsistent que des « décorations » qui ne sont pour Morris qu'un succédané d'art (*makeshift*), parce qu'ils partagent sa *vocation* (embellir la vie) sans en partager la *nature* (la représentation des aspirations et de la sensibilité d'un peuple, l'expression d'une liberté, l'alliance d'un talent particulier et de tout l'héritage de la tradition, incarnant en cela la coopération à travers le temps), et sans parvenir à ses *fins* (être authentiquement belles). Si le déclin s'est amorcé selon Morris dès la fin des guildes médiévales d'artisans, la fin de l'art véritable est vraiment consommée depuis la fin du XVIII^e siècle, avec l'entrée dans l'ère du « fonctionnel » (*utilitarian*), particulièrement patente dans le domaine de l'architecture.

Une déploration semblable est identifiable chez John Stuart Mill, qui vitupère lui aussi la médiocrité de la production des œuvres de l'esprit et de la matière qui lui sont contemporaines, et réaffirme dans chacune de ses œuvres son attachement aux réalisations exemplaires des « Anciens ». Son Allocution inaugurale à l'Université de St Andrews est une occasion pour lui de déplorer, par exemple, la littérature à but « utilitaire », « nous qui écrivons à la hâte pour des gens qui lisent à la hâte »¹²¹³, sans aucun souci de la forme. Plus généralement, il souligne que ce « sens de la perfection », qui se perd peu à peu mais qu'il revient à l'éducation¹²¹⁴ d'entretenir,

*« nous fait exiger de toute création humaine de donner le meilleur d'elle-même et nous rend intolérant aux plus petits défauts en nous-mêmes, [et] est l'un des résultats de la culture de l'Art. Nulle production humaine ne s'approche autant de la perfection que les œuvres d'Art pur. »*¹²¹⁵

Ainsi, côtoyer la beauté et rechercher la perfection, pour Mill comme pour Morris, devrait éduquer implicitement notre sensibilité à rejeter la laideur, la médiocrité, les « défauts » ou le travail mal fait. Réciproquement, on peut en déduire, en vertu de la même logique d'habitude, que se déshabituer du spectacle de la beauté, qu'il soit naturel ou

1213 CW:21, p.232. L'expression originale est « *in a hurry* ».

1214 Libérale, généraliste et désintéressée : voir I.3.4.

1215 *Ibid.*, p.255 :

« Now, this sense of perfection which would make us demand from any creation of man the very utmost that it ought to give and render us intolerant of the smallest fault in ourselves, is one of the results of Art cultivation. No other human production come so near to perfection as works of pure Art. »

artificiel à travers les œuvres de la culture passée et les « chefs-d'œuvre » que nous transmet d'Histoire, rend plus insensible aux défauts contemporains et moins exigeant avec soi-même, enclenchant ainsi un cercle vicieux de dégradation du goût et de la production.

Est-il possible de corriger la trajectoire ? se demande William Morris. Rien n'est moins sûr, du moins avant longtemps : en architecture par exemple, quand bien même toutes les mesures « fonctionnelles » seraient rasées, rien ne permettrait d'ériger à leur place des maisons à l'architecture véritablement artistique, puisque entre temps la tradition s'est perdue, le travail fractionné, et que les caprices et l'éclectisme ont pris la place de la recherche en conscience d'un « art total » (« *all-embracing art* »). Ainsi le penseur socialiste pose-t-il le diagnostic mélancolique d'un anéantissement de la beauté artistique des choses (« *artistic finish* ») par les nécessités du marché et des décorations commerciales (« *marketable finery* », « *trade finish* »). Avec cette dégradation des moyens de l'art, c'est sa fin même qui a été changée : il n'est plus autotélique (ou moyen de satisfaction désintéressée et de bonheur, ce qui est proche), « recherchant la perfection pour elle-même » comme le dit Mill dans un esprit platonicien¹²¹⁶, mais désormais l'un des moyens d'attraction et de « débouché » du commerce.

Or, rien n'est plus opposé à la logique de l'art que celle du commerce, rappelle Morris : l'art, sous la forme des beaux-arts comme sous celle des arts appliqués par exemple, vise à la satisfaction d'un besoin spontané du public, le besoin de beauté, par le moyen de la satisfaction partagée du producteur, artisan ou artiste ; le commerce, au contraire, vise à la création artificielle d'une demande, à l'introduction de « besoins » ou de désirs inédits, et satisfait ceux-ci en vue du profit de certains travailleurs (producteurs ou simples intermédiaires) et de l'oppression des autres.

La déploration de cet état de fait ne doit pas se cantonner à un simple esprit de réaction (« *reactionist* »), ni à un fatalisme de la modernité, soutient néanmoins William Morris. Sa position est un entre-deux, qu'il confirme dans sa conférence sur « L'art et ses producteurs »¹²¹⁷ : il faut savoir assez que le passé n'est plus pour viser à un progrès futur ; mais il faut s'efforcer en même temps de continuer à le faire vivre (ce dont on a vu que c'était aussi l'une des préoccupations majeures de Mill à travers son apologie de la fonction

¹²¹⁶ *Ibid.*, p.255. Cité également par Antis [LOIZIDES \(2013\)](#), *op. cit.*, p.93.

¹²¹⁷ L'alternative est en effet la suivante : soit on réduit une fois pour toutes l'art à l'agrément d'objets spécifiques et par ailleurs inutiles (sculptures, peintures...), soit on cherche à l'introduire dans chaque bien de consommation, et dans le travail de production lui-même – ce à quoi doit viser une politique du travail digne de ce nom, contre les logiques d'autonomisation du marché et d'édiction des principes économiques en « lois » catégoriques auxquelles les êtres humains, censés être l'alpha et l'oméga de l'économie, devraient se soumettre.

exemplaire et édifiante des « classiques »), à entretenir la tradition, pour que le progrès renoue avec la grandeur d'autrefois et se fonde dans une lignée humaine connue et admirée.

Dans cette perspective, Morris compare le progrès à un développement en « spirale », qui revient cycliquement aux mêmes points, mais toujours avec des issues différentes, et dans un sens qu'il revient aux hommes de déterminer à chaque instant¹²¹⁸. À ce titre, et c'est sa conclusion, les artistes ont une lourde responsabilité : continuer à faire vivre l'art, à rendre hommage à la tradition, à entretenir le goût de la beauté, à résister à la médiocrité du quotidien. C'est la raison d'être ultime, selon lui, des arts appliqués dont il fut l'un des instigateurs *via* le mouvement Arts and Crafts et *via* la manufacture portant son nom.

III.2.2.4 Transmission et perfectionnement : la spirale vertueuse de la sensibilité à la Beauté

Eu égard à cet objectif commun, la position de Mill est similaire, à ceci près qu'il impute la responsabilité de la transmission non seulement aux artistes, mais également à tous les responsables d'éducation (ainsi, au premier chef, de l'Université qui a selon lui un but généraliste d'éducation libérale de l'esprit et de ses facultés avant la professionnalisation) et ultimement à l'individu en tant que responsable de la construction de sa vie et du perfectionnement de son individualité.

Revenons à son Allocution inaugurale à l'Université de St Andrews où, en abordant les missions de l'Université et de l'enseignement en général dans la formation du caractère, il aborde également les missions de l'Art et résume ce en quoi doit consister l'Art de vivre (bien qu'il ne soit pas nommé ainsi à cet endroit) comme recherche de la perfection et la beauté dans chaque aspect de la vie.

Tout d'abord, il convient de noter, en complément de ce que nous venons de voir et qui affine clairement Mill à une certaine tradition utopique du socialisme (notamment sous les traits d'un « socialisme esthétique » ou « esthète »), que l'idéal de vie exprimé par Mill à

1218 La position de l'auteur, faisant découler l'engagement politique de l'engagement esthétique à portée morale, semble très éclairant dans le cadre des débats contemporains sur la nature, l'extension et la visée de l'art. En thématissant la vocation et la responsabilité de l'artiste, il apporte des pistes de réponse aux interrogations d'aujourd'hui fréquentes sur l'art, qu'elles soient relatives à l'engagement de l'artiste (des textes de Sartre au film *Les Chats persans* en passant par les essais d'Ève Lamoureux) ou ne serait-ce qu'à son statut et au sens de sa démarche (c'est ce qui fait la trame de l'ouvrage très médiatisé de Michel Houellebecq, prix Goncourt 2010, *la Carte et le territoire*, qui mentionne justement William Morris).

Il rappelle aussi la place qu'a la beauté dans l'art comme dans la vie quotidienne, à un moment où l'art tend paradoxalement à ne plus entretenir de rapport substantiel avec elle, au nom de ses nouvelles définitions, qu'elles soient relativiste (« tout est art », « toute spontanéité est art », « la vie elle-même est art », etc.), subjectiviste (« est art ce que je pense être de l'art » et « des goûts et des couleurs on ne dispute pas ») ou encore institutionnelle (« est art ce qui est déclaré tel, exposé comme tel et vendu comme tel »).

travers toute son œuvre et de manière particulièrement explicite dans l'*Allocution* renvoie clairement à la notion antique d'*otium*, dont nous avons également vu qu'elle devait guider l'organisation du travail idéalement souhaitée pour une société harmonieuse et pérenne¹²¹⁹. En effet, selon Mill aucune vie humaine ne peut être aboutie, épanouie ni même « décente », sans un temps de culture et de réflexivité qui nécessite forcément un temps de loisir – soit un temps délivré de l'impératif de productivité ou de profit matériel. C'est ce temps-là qui a permis l'écllosion des chefs-d'œuvre des Anciens, et c'est ce temps, même réduit, qui demeure requis dans le temps présent pour en prendre connaissance et les prolonger.

Ainsi, Mill rappelle une fois encore que ce que les Anciens nous apportent est bien plus qu'un témoignage du passé ou des langues dont la grammaire et le vocabulaire sont la matrice de nos langues présentes : en sus de cela, ils font parvenir jusqu'à nous une réflexion sur l'être humain en général, contenue aussi bien dans les œuvres de littérature que dans les ouvrages d'histoire ou de rhétorique, qui représente une véritable « sagesse de la vie » et qui, contrairement aux sciences appelées à progresser et donc à être « datées » et sans cesse « dépassées », ne se périme pas¹²²⁰.

Par ailleurs, outre la profondeur de leur contenu, ces œuvres témoignent d'une « perfection de la forme » qui traverse l'Antiquité de la poésie à la sculpture¹²²¹. Mill tient cette « perfection formelle », par son seul exemple, pour capable d'inspirer les plus beaux sentiments aux jeunes de toutes les générations. Néanmoins, pour être produites jadis comme pour être appréciées aujourd'hui, ces œuvres requièrent que l'on « prenne son temps » et non que l'on « vive dans l'urgence »¹²²² :

« Il faut rappeler qu'ils [les Anciens] avaient plus de temps, et qu'ils écrivaient au premier chef pour une classe privilégiée qui détenait du loisir. Pour nous qui écrivons à la hâte pour des gens qui lisent à la hâte, ce serait une perte de temps que de chercher à atteindre un tel degré de finition. Mais devenir familiers de ces modèles parfaits n'en est pas moins important pour nous du fait que nos conditions de travail excluent que nous les égalions ; au contraire, ils nous montrent au moins ce qu'est l'excellence, et grâce à eux nous la désirons et nous nous efforçons de nous en approcher autant que possible. [...] Les exigences de la vie moderne sont telles, il y a tellement de travail à abattre, une telle quantité de

1219 Voir le Chapitre précédent relatif à l'économie d'état stationnaire et à la justice sociale, où le travail doit laisser place au loisir : III.1.5.1.

1220 CW:21, p.229 : « *wisdom of life* ». Autant la science est provisoire, autant la sagesse est à la fois cumulative et presque intemporelle. De cette « sagesse de la vie » initiée par les Anciens doit se nourrir « l'Art de la vie » à renouveler à chaque nouvelle naissance.

1221 *Id.*, p.230.

1222 *Ibid.* : « *live in a hurry* ».

choses à faire, que ceux qui ont quelque chose de particulier à dire – ceux qui ont, comme on l'entend souvent, « un message à faire passer » – ne peuvent pas se permettre de prendre le temps de produire des chefs-d'œuvre. Mais ils feraient pire encore, s'ils n'en avaient jamais vu, jamais connu. La familiarisation précoce avec la perfection sauve nos créations les plus imparfaites d'un état bien pire. Avoir une haute idée de l'excellence fait souvent toute la différence en nous permettant de produire des œuvres honorables, qui à défaut seraient médiocres. »¹²²³

De manière générale, Mill le regrette comme William Morris, la société moderne est vouée à « l'utilitaire » et à la « rapidité », alors que le principe même de l'*otium* que Mill réactualise dans sa vision de la culture de soi requiert une longue période (longue et *libre*) d'*intérieurisation* des apprentissages, des savoirs, jusqu'à la pleine appréciation de leurs bienfaits. Certes, il n'est nullement question chez eux de réhabiliter une forme de répartition des tâches qui instaurerait à nouveau une classe oisive et vouée à l'esprit tandis que le labeur, « qui doit bien être fait » comme le dit l'adage, serait effectué par de nouveaux esclaves : c'est là le sens de leur adhésion conjointe à des modèles économiques nouveaux, instituant une répartition plus égalitaire du travail et donc, réciproquement, du *non-travail*.

Ainsi, les deux pensées esquissent l'idéal d'un « élitisme de masse » puisqu'il faudrait que tout citoyen de l'État idéal soit en mesure de jouir de temps libre non-productif et des moyens de l'employer à la culture véritable de son esprit (et non, comme nous l'avons déjà vu, au pur divertissement confinant à l'*abrutissement*). En effet, cette compréhension-contemplation et la délectation qui en découle à terme exige une temporalité qui n'est pas celle de l'efficacité et a des prérequis qui relèvent eux-mêmes d'une éducation non utilitaire, non directement « pratiques ». L'Art de vivre selon Mill consisterait donc prioritairement à *avoir le temps de lire*, le temps de prendre plaisir à lire, d'apprécier véritablement la littérature ou de faire des sciences ; et pour cela au préalable, d'avoir eu le temps d'apprendre à (vraiment) lire et apprécier les belles-lettres ou de comprendre un raisonnement scientifique. Conjointement, il faudrait aussi *avoir le temps de contempler la nature*, pour confronter la beauté des réalisations humaines à la beauté naturelle et y puiser une source d'inspiration et de joie¹²²⁴.

1223 *Id.*, p.232. Les œuvres anciennes ont donc la fonction de modèles de perfection formateurs bien qu'asymptotiques. Ils donnent l'exigence ou l'*idée de l'exigence*, sinon les moyens d'y satisfaire.

1224 Voir notre étude de la place de la « nature sauvage » dans la construction du caractère en III.1.4.2. et son lien avec la pensée romantique de John Stuart Mill en I.1.3.3. Voir aussi ce que dit Jouvenel des paysages et de l'encombrement de la Terre en II.3.1.4.

On peut penser que l'Art de vivre selon Mill, au regard de sa propre vie, consiste à lire mais également à... herboriser, comme il le fit lui-même, d'où de nombreux écrits botaniques avec recension et examen des plantes rencontrées lors de ses voyages.

On voit ainsi combien cette idée d'Art de vivre porte d'exigences aussi bien pratiques qu'intellectuelles : c'est toute l'organisation sociale qui devrait être repensée pour que ces satisfactions de l'esprit puissent être atteintes de la manière la plus équitable possible. La satisfaction désintéressée de la beauté exige en effet une éducation à celle-ci et le privilège de jouir d'espaces mentaux déliés de la poursuite de l'efficace. Elle relève à la fois de l'admiration de la perfection formelle et de la prise de conscience que celle-ci imprime sa marque positive sur l'esprit, ce que Mill qualifie en citant Horace de « *curiosia felicitas* »¹²²⁵, c'est-à-dire de « bonheur curieux » ou de « joie d'apprendre ».

En outre, Mill rappelle aussi que la plus grande beauté est celle qui ne se prend pas pour objet¹²²⁶ : ainsi, par exemple, les écrits des Anciens visaient la vérité, la clarté ou la précision, et étaient ce faisant beaux ; ceux qui visent « l'ornement pour l'ornementation » (« *ornament for the sake of ornament* »), en revanche, ne procurent pas un semblable sentiment de beauté, car ils se parent de vanité et paraissent ainsi « ampoulés ». Mill reprend ainsi un *motto* aristotélien :

*« L'occupation la plus incessante de l'intellect humain tout au long de sa vie est l'affermissement de la vérité. Nous avons continuellement besoin de savoir ce qui est réellement vrai à propos de telle ou telle chose. »*¹²²⁷

Ainsi, c'est la sensation de proximité avec la vérité, en tout cas dans le domaine de la littérature (y compris lorsque celle-ci traite de fiction) qui procure le sentiment de la beauté, par la gratification de notre soif de connaissance. En d'autres termes, pour l'intellect, c'est la vérité qui est belle :

*« De même que la littérature classique fournit le plus parfait modèle de l'art de l'expression, de même les sciences physiques fournissent le plus beau modèle de l'art de penser. »*¹²²⁸

1225 *Id.*, p.231.

1226 *Ibid.*

1227 *Id.*, p.234 : « *assessment of truth* ». On pense au constat d'Aristote, ouvrant la *Métaphysique* :

« *Tous les hommes désirent naturellement savoir* ».

1228 *Ibid.* Dans les deux cas, c'est la perfection de chaque production au regard de son objet de recherche, le degré de sa rigueur, qui procure le sentiment de beauté. La beauté ne réduit donc pas « l'esthétique » (étymologiquement, *aesthesis*, la sensation) aux seules sensations de la chair ou de l'émotion des sens ; Mill montre qu'il existe aussi, paradoxalement, une émotion qui est de source intellectuelle et qui naît de l'admiration d'un beau raisonnement ou d'une belle logique – satisfaction bien connue des chercheurs de haut niveau, notamment en mathématiques théoriques, qui n'hésitent jamais à parler de « la beauté d'une démonstration ».

Le plaisir, dont la manifestation peut être tout à fait sensible dans le corps, naît donc de l'esprit. Les sciences cognitives actuelles semblent avoir définitivement mis fin à l'apparent paradoxe de ce dualisme en montrant les « circuits de la récompense » qui gratifient le cerveau d'un point de vue chimique (hormonal) lorsque certains mécanismes d'apprentissage sont activés.

Ainsi, de la même façon que Mill dit ailleurs que pour trouver le bonheur, il ne faut pas le chercher en lui-même mais viser des fins intermédiaires (la vérité, la justice, la vertu, la paix avec sa conscience morale..., le total s'agrégeant dans un sentiment de perfectionnement de soi, d'harmonie avec sa conscience connectée à l'universalité et de réussite de son existence que l'on peut appeler bonheur¹²²⁹), on peut penser que pour cultiver la beauté dans toutes les sphères de l'activité humaine, il faut rechercher autre chose : la vérité, la justesse, la modestie, la modération, le cœur à l'ouvrage.

Pour autant, la culture de la beauté valorisée (sinon recherchée) pour elle-même n'est pas à dédaigner, et c'est pourquoi la pratique de « l'art » tient aussi une place prépondérante dans l'organisation sociale et l'esprit de la culture que Mill appelle de ses vœux. L'Art lui apparaît doué d'une puissance émotionnelle et édifiante sans égal :

« Tous les arts de l'expression tendent à maintenir en vie et actifs les sentiments qu'ils expriment. [...] Et même en dehors de toute expression proprement lyrique, la simple contemplation d'une beauté de haut niveau produit un effet non négligeable pour élever le caractère. Le pouvoir [esthétique] d'un paysage naturel fait appel à la même région de la nature humaine que celle qui répond à l'Art. »¹²³⁰

Quelle est précisément la nature de cet « Art », doué d'une majuscule et qui semble regrouper tous les « arts » ? Le champ est vaste, puisque l'auteur ajoute dans son Allocution :

« Si je devais définir l'Art, je serais enclin à l'identifier à la poursuite de la perfection dans l'exécution. »¹²³¹

Cette définition est très intéressante parce qu'elle assigne un contenu à la fois très restreint et un champ très large à ce qui peut être appelé Art : en effet, la « recherche de perfection » assigne un critère d'exécution formelle qui exclut dès lors toute production trop « spontanée », irréfléchie ou voulue simplement provocatrice, sans véritable *travail sur soi* (qui implique réflexivité, volonté et approfondissement technique dans la facture). Cependant,

1229 **MILL (1874B)**, p.135, nous y revenons en conclusion, voir IV.0.3.5.

1230 *Id.*, pp.254-255 :

« all the arts of expression tend to keep alive and in activity the feelings they express [...] Even apart from any specific emotional expression, the mere contemplation of beauty of a high order produces in no small degree this elevating effect on the character. The power of natural scenery addresses itself to the same region of human nature which corresponds to Art. »

Et ces sentiments doivent accompagner l'homme quelle que soit son occupation principale ou sa « fonction » dans la vie, dit Mill.

1231 *Id.*, p.256 :

« If we were to define Art, I should be inclined to call it, the endeavour after perfection of execution »

l'extension ne se limite apparemment pas au domaine de la seule production plastique ou matérielle, qu'il s'agisse des « beaux-arts » ou des « arts décoratifs » ou même « industriels », et semble alors pouvoir être appliquée à la vie elle-même.

Cette « poursuite de la perfection dans l'exécution » que l'on attend d'une œuvre, ne peut-on pas la transposer à l'existence ? « Faire au mieux », chercher à améliorer chaque aspect de sa vie en conscience, perfectionner chacune de ses connaissances et chacune de ses pratiques, chercher l'« optimisation » mais également savoir apprécier, au sens étymologique d'estimation du juste prix (les Anglais diraient de manière difficilement traduisible « *make the most of* »), chaque instant : voilà à quoi tiendrait, dans ces conditions, l'Art de vivre au sens millien.

Chez lui, comme chez Platon, on trouve donc une identification substantielle du Bien et de la Beauté¹²³². C'est ainsi qu'il existe à ses yeux un Art de vivre, avec un infinitif au sens actif, qui désigne la conscience supérieure ou la « compétence » générale (d'autres spiritualités appelleraient cette disposition d'esprit et de caractère « l'éveil ») de celui qui sait, pratiquement, *vivre avec art* – c'est-à-dire avec soin, avec la conscience de ses fins, avec l'adaptation de ses mœurs à celles-ci et avec une certaine réussite des moyens.

C'est ainsi que Mill peut conclure son *Allocution à l'Université de St Andrews* par ces mots, dont la fonction de péroration est loin d'être anodine :

« L'Art, lorsqu'il est réellement cultivé et pas seulement pratiqué empiriquement, entretient ce dont il a d'abord donné l'idée, à savoir un idéal de Beauté qu'il s'agit de poursuivre éternellement bien qu'il surpasse tout ce qui peut être effectivement réalisé ; et par cette idée il nous habitue à n'être jamais complètement satisfait de l'imperfection dans ce que nous faisons et dans ce que nous sommes ; il nous invite à rapprocher de l'idéal, autant que possible, chacun de nos travaux et, par-dessus tout, nos propres caractères et nos propres vies. »¹²³³

1232 *Ibid.* :

« There is a natural affinity between goodness and the cultivation of the Beautiful ».

1233 *Ibid.* (nous soulignons) :

« Art, when really cultivated, and not merely practised empirically, maintains, what it first gave the conception of, an ideal Beauty, to be eternally aimed at, though surpassing what can be actually attained ; and by this idea it trains never to be completely satisfied with imperfection in what we ourselves do and are : to idealize, as much as possible, every work we do, and most of all, our own characters and lives ».

III.2.3 Une spiritualité immanente pour les temps modernes : la « religion de l'Humanité »

Nous avons vu dans notre Partie I en quoi la place légitime de la religion dans la société était l'un des principaux objets de désaccord entre la pensée millienne et le rang des conservateurs¹²³⁴ : contre toute tradition, Mill rejette l'endoctrinement des populations au nom d'une quelconque entité surnaturelle ou de principes censément venus de celle-ci qui, tant que son existence n'a pas été démontrée (et en tant qu'objet d'expérience impossible, elle ne saurait l'être) doit être tenue pour inexistante ou, du moins, pour illégitime à régir la conduite humaine. La religion s'apparentant ainsi à un « mensonge » instrumentalisé par des hommes, et tout mensonge institutionnalisé ne pouvant qu'être nuisible et contraire à l'aspiration à la vérité qui est l'un des apanages de l'humanité, tout autant que contraire à l'accès à celle-ci par une délibération libérée de tout dogmatisme¹²³⁵, la religion apparaît par définition comme contraire à l'utilité sociale, pour ne pas dire contraire à toutes les fins de l'humanité.

Pour autant, Mill constate empiriquement comme tout un chacun que les religions ont accompagné l'expérience humaine depuis ses commencements (les premières traces de *culte* datant même, dans une approche paléo-archéologique, les débuts de la *culture*) ; il est également confronté à un discours conservateur qui, dans l'époque de « transition » et de remise en cause des autorités qu'est le XIXe siècle, défend les institutions religieuses au nom de leur « utilité sociale ». Nous avons déjà vu en quoi, pour Mill, une instance de fausseté ne saurait être utile ; cependant, il n'en reconnaît pas moins, comme le faisait aussi Tocqueville, l'utilité d'autorités spirituelles organisant le rapport de l'homme avec quelque chose de sacré ou de transcendant à même d'élever sa conscience et de l'émanciper de l'obnubilation par les seules affaires bassement « mondaines », les biens matériels¹²³⁶.

C'est ainsi que dans une perspective qui apparaît tout autant héritée de son affinité de jeunesse pour la pensée d'Auguste Comte que guidée par sa démarche libérale transcendantale à dimension utopique, Mill en vient à se faire l'avocat d'une nouvelle forme de spiritualité qui reprendrait en partie la « forme-religion » sans pour autant contraindre la conscience individuelle à abdiquer la raison ou à suspendre son jugement au profit de dogmes, en particulier liés au surnaturel : créer une religion rationnelle, où la croyance serait réconciliée avec l'aspiration à la certitude et à la logique qui est intrinsèquement celle de la raison.

Telle est l'ambition de l'auteur lorsqu'il trace les contours d'une « religion de l'Humanité ». Bien que cet aspect programmatique ne soit qu'esquissé et sporadique sous la

1234 Voir I.1.5.

1235 Voir I.1.5.1. et I.1.5.2.

1236 Voir I.1.5.4.

plume de Mill, nous y voyons le parachèvement de la démarche utopique qui le guide, consistant à envisager le renouvellement des repères et la réaffirmation du primat de l'autonomie de la raison au service du bonheur et du Progrès dans tous les domaines de l'existence humaine. Philippe **RAYNAUD (2012)** résume ainsi sa démarche complexe :

« Mill est connu pour avoir opéré une reconstruction de l'utilitarisme qui est aussi un anoblissement, grâce à une nouvelle hiérarchisation des plaisirs, qui permet de faire une place à la fois à l'héritage platonicien (l'idéal) et à la critique romantique des Lumières développées par Coleridge : l'utile vrai est le beau, le bien, la noblesse de l'âme, nous dit Mill, contre la réduction brutale opérée par Bentham.¹²³⁷ Les trois Essais sur la religion de 1874 (La Nature, l'Utilité de la religion, le Théisme) proposent une reconstruction similaire de la critique benthamienne de la religion dans la direction d'une religion de l'humanité très différente de celle de Comte, car dénuée de tout aspect « holiste » ou autoritaire. La partie négative de la critique benthamienne est conservée (contre l'ascétisme, la discorde, le fanatisme) mais elle s'accompagne d'un hommage original à la figure de Jésus et à sa noblesse ; cela n'empêche pas, néanmoins, que les Béatitudes elles-mêmes soient critiquées pour la part excessive qu'elles font à l'attente égoïste d'une rétribution surnaturelle des vertus évangéliques : la religion traditionnelle est en deçà du sublime moral de la religion de l'humanité, et le principe de l'intérêt se renverse en quiétisme. La religion de l'humanité se compose donc d'une réinterprétation humanitaire [nous dirions plutôt : humaniste] de la charité et d'une philosophie de facture antique, qui nous enseigne que la mort n'est pas un mal sans nous promettre l'immortalité. »¹²³⁸

Il s'agit donc ici d'étudier les ressorts de cette religion de l'Humanité, et notamment en quoi elle est non seulement compatible, mais encore condition de possibilité, de l'utopie profondément libérale que Mill dessine dans sa doctrine : une « forme-religion » moralement imposante, mais non contraignante sans l'adhésion de l'esprit, et qui pose la gratuité et le désintéressement comme principes ultimes. En d'autres termes, le cadre conceptuel d'une nouvelle éthique, immanente et universelle.

1237 Voir l'inclusion de ces idéaux dans la doctrine millienne dans notre section précédente, sur « L'Art de vivre » (III.2.2., notamment III.2.2.3. et III.2.2.4.).

1238 *Op. cit.*, « Utilitarisme et religion ».

III.2.3.1 Une « religion sans Dieu » pour réenchanter l'existence humaine

Le projet millien d'une « religion de l'Humanité » n'est formellement exprimé que dans ses écrits sur Auguste Comte (deux articles écrits en 1864 et 1865 et regroupés sous le titre d'*Auguste Comte et le positivisme*) et ses *Essais sur la religion*. Il prend ses racines dans le constat, commun aussi à Comte et à Tocqueville, de la désorientation des esprits et du « désenchantement du monde » qui s'installe dans la société en voie d'industrialisation et de démocratisation de son temps, ainsi que de l'inquiétude matérialiste qui en découle¹²³⁹. Son objectif, d'abord inspiré par la lecture de Comte bien qu'il se détache rapidement de la doctrine de son inspirateur, est alors de considérer comment réinsuffler une dimension de spiritualité et de transcendance dans la vie des individus de son temps, sans pour autant perpétuer des mensonges et des abstractions relatifs à un au-delà pour le moins hypothétique et fantasmé.

En effet, c'est bien dans le matérialisme pur, combiné ou non à l'obéissance résiduelle à des rites et des dogmes « morts » issus d'une exaltation passée, qu'il situe le principal risque de son époque en termes de dégradation de la vitalité des esprits. Il faut redonner aux populations un objet de croyance qui puisse devenir une source d'exaltation et de dépassement de soi *sans être une source d'obscurantisme* : voilà le fondement de son adhésion à un projet de transformation des repères, mais qui reprend l'essence de la forme-religion en tant qu'elle propose

« une foi, ou conviction, proclamant son autorité sur tout le champ de la vie humaine ; une croyance, ou un ensemble d'articles de foi, adoptés délibérément, concernant la destination humaine et la nature de son devoir, et auxquels le croyant reconnaît que ses actions doivent être subordonnés ; [...] un sentiment lié à cette croyance [...] assez puissant pour lui conférer effectivement cette autorité sur les conduites humaines »¹²⁴⁰

Ces différents éléments, selon Mill, ne requièrent pas nécessairement de faire appel à une entité surnaturelle. L'invisible, le sacré ou le transcendant à même de susciter le « sentiment » religieux, et ainsi d'asseoir les principes de conduite conformes à la destinée humaine qui, eux, peuvent être identifiés en raison (et c'est là l'objet de la doctrine utilitariste),

1239 Voir I.1.2.

1240 *Auguste Comte and positivism*, part. II (CW:10, p.332) :

« a creed, or conviction, claiming authority over the whole of human life; a belief, or set of beliefs, deliberately adopted, respecting human destiny and duty, to which the believer inwardly acknowledges that his actions ought to be subordinate ;[...] a sentiment connected to this creed, [...] sufficiently powerful to give it in fact the authority over human conduct [...] »

peuvent en effet théoriquement se passer de la figure de Dieu proprement dite. L'essentiel est en effet de fournir un modèle et un encouragement à la noblesse d'âme et au dépassement de soi. Reste simplement à trouver un objet qui « cristallise » l'enthousiasme des individus et amène l'homme à *se transcender* véritablement, seule utilité invariante de la religion :

« *Ce n'est pas la religion qui a donné leur force aux institutions de Sparte ; à la racine de ce système était la dévotion à Sparte, la dévotion à l'idéal du pays ou de l'État. Si cela était transformé en une dévotion idéale pour un pays plus vaste – le monde – on accomplirait des choses plus nobles encore que ce que fit Sparte.* »¹²⁴¹

Ainsi, Mill reconnaît que l'idée de Comte, à savoir placer dans l'Humanité, unifiée par la réconciliation des générations et personnifiée par une majuscule, l'objet d'un nouveau culte suscitant l'enthousiasme sans requérir la fiction d'un au-delà, est proprement géniale. La « religion de l'Humanité » tient ainsi dans la dévotion de tout individu à ses semblables (aussi bien morts qu'encore à naître), et dans l'idée même de la destination humaine, le ressort de sa dimension transcendante et son pouvoir « élévateur » pour l'esprit.

Ainsi consiste-t-elle à « réenchanter le monde » à la seule faveur d'une « idéalisation » de l'humanité (c'est-à-dire son érection en idéal) – « idéalisation » qui a, pour Mill, la vertu de concentrer l'humain sur ce qu'il porte en lui de noble par un seul processus intellectuel d'*abstraction*, au lieu de le comparer aux qualités inatteignables ou aux défauts paradoxaux des fruits de sa proluxe *imagination*. Il serait alors possible d'atteindre à une exigence intrinsèque de l'humanité dans sa propre conduite au regard d'elle-même, sans promesse illusoire de récompense ni esprit de contrition, de pénitence ou de sacrifice « inutile » au sens propre :

« *Ce bien auquel nous accédons par la religion, est-ce la seule façon de l'atteindre que de voyager au-delà des frontières du monde que nous habitons ? Ne pourrions-nous acquérir une poésie et (au sens le plus noble du terme) une religion par l'idéalisation de notre vie terrestre et le développement d'une représentation élevée de ce que nous devons en faire ? Une telle religion immanente ne pourrait-elle pas, tout comme l'autre, exalter nos sentiments et (à l'aide de l'éducation) réussir mieux que toute croyance en des forces invisibles à anoblir notre conduite ?* »¹²⁴²

1241 *Utility of religion* (CW:10, p.403).

1242 *Id.*, p.420.. Mill s'oppose alors à ceux qui rétorqueraient (*ibid.*)

« *que notre vie n'est pas prolongée au-delà de ce que nous en voyons, qu'elle est trop brève, trop courte et insignifiante, pour que des sentiments élevés y soient attribués, qu'une vie confinée à la vie biologique que nous voyons ne peut correspondre à rien de plus élevé que les sentiments épicuriens et*

S'il s'agit de fonder son espoir et son courage pour « anoblir sa conduite », alors situer le modèle à imiter comme la source de sanction (positive comme négative) dans une entité bien réelle, concrète et solidaire de soi mais non moins immense et impressionnante, l'Humanité, semble être le meilleur aiguillon pour viser au sublime :

« Le pouvoir que peut acquérir sur l'esprit l'idée de l'intérêt général de l'espèce humaine, à la fois comme une source d'émotion et comme un motif de bonne conduite, beaucoup l'ont aperçu ; mais nous ne connaissons personne, avant Monsieur Comte, qui ait pris conscience comme il l'a fait de la majesté dont cette idée est susceptible. »¹²⁴³

« Poésie » et « majesté » : l'enjeu de la nouvelle religion doit avant tout être moral, à la fois empathique et tendu vers la grandeur d'un « devoir » idéal. Aussi le réinvestissement de la forme religieuse dans l'espace public, dans les âges démocratiques et modernes, devrait-elle prendre la forme d'une éducation de l'opinion à l'intérêt général (pour ne pas dire universel) et à la beauté du monde pris dans son sens le plus large – grandeur des réalisations humaines, sublime universel de la dignité humaine, sublime aussi de la Terre en elle-même –, et non la complaisance en une fiction.

On note que ce projet semble particulièrement propice à réconcilier l'esprit « conservateur » de transmission (du patrimoine culturel comme, dirait-on aujourd'hui, du patrimoine environnemental), l'esprit « socialiste » de l'aspiration à l'universalisme et à l'idéal, et l'esprit « libéral » de la lutte contre tout obscurantisme¹²⁴⁴. Car la limite qu'assigne Mill à

la doctrine épicurienne : « Buvons et mangeons, demain nous mourrons ». »

...et qui témoigneraient en cela d'une vision extrêmement triste et matérialiste de la vie humaine – bien plus profondément anti-religieuse en définitive que celle défendue par Mill, souvent critiqué pour son athéisme et son utilitarisme « matérialiste ». Ici comme dans sa défense de l'utilitarisme, à tort identifié à la doctrine de « pourceaux du troupeau d'Épicure » (la doctrine épicurienne ne méritant elle-même pas cette réduction et étant défendue par l'auteur), Mill montre que la vraie impiété, c'est-à-dire le vrai manque de dignité et de foi dans la valeur et les potentialités de noblesse de la vie humaine, se situe bien chez ses détracteurs, et non chez lui.

1243 CW:10, p.333 :

« The power which may be acquired over the mind by the idea of the general interest of the human race, both as a source of emotion and as a motive to conduct, many have perceived ; but we know not of anyone, before M. Comte, realized so fully as he has done, the majesty of which that idea is susceptible. »

1244 Il est étonnant que la pensée écologique, en particulier, n'ait pas pris conscience jusqu'à une période extrêmement récente de sa proximité essentielle avec une pensée conservatrice en tant que vectrice d'impératif de respect « sacré » du donné environnant et de transmission déférente de celui-ci. En effet, cette pensée est née à gauche de l'échiquier politique, parmi des sphères libertaires prioritairement appliquées à « déconstruire » l'héritage traditionnel et en particulier chrétien des sociétés occidentales, sans considérer en quoi cet anticléricalisme souvent radical voire iconoclaste pouvait la priver d'une dimension de respect de la transcendance qui devrait animer toute pensée de la sauvegarde de l'environnement, au nom de l'humain comme du non-humain, en particulier au nom des « générations futures ».

Cette convergence social-conservatrice au sein de l'écologie politique semble n'avoir lieu que depuis quelques années, et encore, de manière très marginale et encore en partie paradoxale, autour de la mouvance de

cette « idéalisation » de l'Humanité, même si elle est diffuse dans les représentations et les rites sociaux, reste bien entendu celle de la raison et de la liberté de réflexion de chaque individu, au rebours de tout « catéchisme » doctrinaire et autoritaire¹²⁴⁵.

III.2.3.2 Contre le « catéchisme » et les Églises

Le projet de Mill se distingue ainsi d'autres programmes de « religion sans Dieu » par son rejet fondamental de la coercition (fût-elle intellectuelle) et de l'embrigadement culturel. C'est ainsi qu'il doit être distingué en particulier de deux autres démarches, l'une qui lui est antérieure et qu'il a officiellement désapprouvée : la « religion de l'Humanité » d'Auguste Comte ; l'autre qui lui succède et qui incarne l'absolue négation de la liberté : la « religion séculière » des totalitarismes du XXe siècle. Il faut donc, dans toute appréhension de la solidarité millienne avec un projet de restauration spirituelle ou religieuse, se rappeler que sa pensée demeure toujours de bout en bout attachée à la dénonciation et à la prévention anxieuse de toute forme de « despotisme ».

C'est ce qui le détermine, en particulier, à dénoncer avec virulence le projet de société « positif » comtien, pour sa part véritablement « utopique » en tant qu'il était aussi minutieusement détaillé que parfaitement irréalisable et s'apparentait de ce fait en grande partie à une élucubration de fiction¹²⁴⁶. Mill distingue en effet deux périodes chez Comte, celle du *Cours de philosophie positive*, dont il admire la reconstitution de l'Histoire de l'Humanité et du progrès de sa connaissance à travers les « trois états », et celle de ses « spéculations ultérieures » (« *Later Speculations* »), au cours de laquelle il serait devenu, aux yeux de Mill, le « grand prêtre de la religion de l'Humanité »¹²⁴⁷, aussi délirant que dangereux. Ces deux périodes font l'objet de deux articles subséquents écrits par Mill dans la *Westminster Review* en 1864 et 1865 et regroupés sous le titre *Auguste Comte et le positivisme* en 1865¹²⁴⁸. Dans le deuxième, il dénonce en particulier la « frénésie d'Auguste Comte pour la régulation », « car il lui faut tout réglementer ! »¹²⁴⁹.

La plus grande erreur du philosophe français, selon Mill, outre le dévoiement de sa pensée systématique en véritable manie, est d'être passé du constat qu'« il ne peut y avoir de religion sans qu'il y ait un culte »¹²⁵⁰ à l'idée qu'il ne peut y avoir de culte sans rituels fixés

« l'écologie intégrale » telle que l'illustre, par exemple, la toute jeune revue *Limite*.

1245 Nous faisons ici allusion au « Catéchisme positiviste » élaboré par Auguste Comte.

1246 Dans son article consacré aux « Spéculations tardives de M. Comte » (1865).

1247 CW:10, p.328.

1248 *Id.*, pp.261-368.

1249 *Id.*, p.361 *et suiv.* :

« *M. Comte's frenzy for regulation* », « *for he fixes everything* »

1250 *Id.*, p.341 :

universellement et une fois pour toutes dans les moindres détails, c'est-à-dire sans « sacerdoce ». Mill, réfractaire à toute idée de sacrifice ou de mortification de soi au nom d'un culte, voit dans ce sacerdoce un embrigadement rigide de la société qui doit être refusé comme autoritarisme pur et simple.

On sait en effet qu'Auguste Comte pervertit sa réflexion première au service d'une morale nouvelle, fondée sur le culte d'autrui, en une série de règles de vie et une organisation sociale poussant l'exhaustivité de la règle jusqu'à la fantaisie au point que sa pensée scientifique soit dévoyée en scientisme et son scientisme en sectarisme : *in fine*, il fonda bel et bien une nouvelle « religion » vouée au culte du « Grand Être », s'avérant une transposition partielle des rites de la religion catholique dans un cadre sécularisé de vénération de l'Humain et de la Science, avec notamment division sexuée des tâches sociales et remplacement des saints du calendrier par des grandes figures laïques du « Progrès »¹²⁵¹.

On peut d'ailleurs voir dans la religion de l'Humanité d'Auguste Comte un ressort et un danger similaires à ceux qu'incarnèrent effectivement les totalitarismes, qui furent identifiés comme « religions séculières » du fait de leur organisation autoritaire et totale autour d'un but transcendant affiché, qu'il s'agisse de l'Homme nouveau dans le nazisme et les fascismes, ou le Communisme dans les totalitarismes soviétiques¹²⁵² : tous mirent en place une sorte de « religion sans Dieu » en conservant la rigidité des cultes, rites, rassemblements et notamment l'esprit *sacrificiel* et l'esprit *d'épuration* dans l'orthodoxie de la dévotion et dans la domination des *élus*, et en ne faisant que remplacer la divinité par une entité terrestre aux frontières plus ou moins restreintes (celles des nations, assimilées à un peuple de même sang ou de même « race », dans les nationalismes, ou celles de la « classe », dans le communisme).

Pour Mill, voilà qui consiste à conserver les inconvénients de la religion sans ses quelques avantages, et c'est proprement le contraire qu'il faudrait opérer en changeant le mode de la « vénération » elle-même : en faire l'objet d'une foi *intime* à même d'élever les âmes, foi certes relayée dans l'opinion publique et dans l'éducation¹²⁵³, mais sans requérir le *decorum* et l'*obéissance* (pour ne pas dire la « soumission ») systématiques propres aux religions – et surtout, sans obéissance au transcendant moyennant le truchement de l'autorité bien immanente de ses représentants : le clergé.

« *There cannot be a religion without a cultus* »

1251 Cette Église positiviste conserve encore quelques membres aujourd'hui, notamment au Brésil dont on sait que la maxime nationale est « Ordre et progrès ». Une Chapelle de l'Humanité reçoit encore des fidèles à Paris dans la tradition comtienne, et plusieurs autres Temples existent au Brésil.

1252 Voir I.0.1.2.

1253 Voir III.2.1.2.

La « religion de l'Humanité » que Mill appelle de ses vœux à travers, conjointement, sa solidarité avec l'aspiration à une « idéalisation » « poétique » de l'Humanité et sa dénonciation principielle des ferments de despotisme présent dans la conservation de la forme extérieure, autoritaire, des rites religieux, s'apparente donc finalement davantage à une spiritualité de l'ordre de la morale, dont la formalisation n'est nécessaire qu'à des fins de transmission facilitée dans l'espace public, et qui demande avant tout une *conversion* de l'individu en toute conscience et en toute raison.

III.2.3.3 Un nouveau « pari pascalien » sous la forme de l'« intérêt bien entendu » ?

On pourrait croire, à la lecture de ces différents points, que ce que propose Mill (comme Tocqueville le redoutait au plus haut point) ne serait en définitive qu'une systématisation en langage spirituel de la doctrine de l'intérêt bien entendu : une démarche intellectuelle individuelle, purement rationnelle, consistant à choisir d'identifier son intérêt individuel à un intérêt supérieur qui serait celui de l'humanité présente, passée et à venir afin de favoriser *in fine* une meilleure réalisation de son propre bonheur en vivant en harmonie avec sa conscience morale, et en se sentant qui plus est participer à un processus de progrès personnellement gratifiant.

En ce sens, Mill encouragerait ainsi ses contemporains, comme jadis Pascal les sceptiques (bien que cette argumentation ne soit réellement à même que de conforter dans son penchant quelqu'un qui sentirait déjà en lui les germes de la foi), à accentuer en raison leur adhésion à un pressentiment de bon sens, en vertu des avantages et de l'absence de risques que présente cette foi :

« révérez l'Humanité dans ce qu'elle a de sublime, semble-t-il nous dire : au mieux, vous gagnerez le bonheur, au cours d'une vie harmonieuse et morale qui aura contribué au progrès universel et passera peut-être à la postérité ; au pire, vous n'aurez rien perdu. »

Comme l'a souligné Philippe Raynaud, cette interprétation néglige cependant le « sublime moral » auquel Mill aspire : ce dernier ne se contente pas, en effet, de prôner une éthique spirituelle par laquelle aucune récompense, terrestre ou dans l'au-delà, n'est promise au vertueux ; on peut même penser, au vu de l'idéalisme moral dont Mill est le tenant, que la vertu est une récompense en soi, en tant que « fin intermédiaire » aussi importante que la « fin ultime », le bonheur, à laquelle elle contribue. En d'autres termes, le sentiment de la communion avec les « intérêts éternels de l'homme en tant qu'être capable de progrès » et

avec la destination éternelle de l'Humanité dans l'immémorialité de son expérience serait *en soi* la gratification, purement morale, à retirer d'une attitude respectueuse et décente. Ce sentiment moral, en tant que tel, serait alors une source de satisfaction de l'espèce la plus pure, n'attendant d'autre manifestation ni reconnaissance de son bien-fondé : satisfaction intime, immanente, d'harmonie de la conscience, contribuant au bonheur en s'identifiant quasiment à lui, sans représenter pour autant un « intérêt » au sens comptable du terme.

Afin de contrer tout amalgame de la « religion de l'Humanité » avec la simple doctrine de l'intérêt bien entendu ou avec un épicurisme (ou hédonisme) où la « bonne conscience » morale et la paix avec ses semblables ne seraient que des objets parmi d'autres de satisfaction, Mill renvoie à sa doctrine de l'utilité qui, comme nous l'avons vu, se fonde sur une valorisation ultime des plaisirs requérant les facultés « sublimes » de l'homme. La « vertu », la « noblesse » de caractère ou encore la culture de « l'Art de vivre » ne peuvent donc plus apparaître comme des moyens triviaux de satisfaction pragmatique : dans leur acception millienne, ils confinent à une dimension « sacrée » et le bonheur qui doit les récompenser s'apparente à une béatitude désintéressée proche de la description que les fidèles font communément du « Royaume de Dieu ».

Dans cette perspective, on peut souligner que la « religion de l'Humanité » que Mill appelle de ses vœux requiert une adhésion à la fois de l'émotion (ou des « sentiments » moraux) et de la raison (libre par essence) des individus qui va bien au-delà des éthiques actuelles qui, au nom de l'altruisme, demandent déjà quelques efforts – ainsi de la « religion des droits de l'Homme » identifiée par Pierre Manent dans la société occidentale contemporaine. Mill, à cet égard, se situe bien dans le prolongement d'une pensée idéaliste qui trouve encore, au XIXe siècle, un terreau de ferveur, et non dans le contexte ultérieur où l'individualisme et la sécularisation achevés ont détourné la plupart des individus-citoyens-consommateurs de toute « chose commune ». Ainsi, l'éthique millienne invite à l'altruisme et au désintéressement dans un horizon qui dépasse chaque individu et diffuse un esprit puissant bien au-delà des simples considérations d'intérêts de la vie courante. La « religion des droits de l'homme », au contraire, se fonde sur des bases juridiques et contractuelles prenant l'individu comme point de départ, comme sujet isolé doué de droit prioritairement *contre ou pour se protéger des autres*, par lesquelles il n'y a rien de positivement commun : il y a des droits *pour chacun*, droits *de* (s'opposer à) et droits *à* (bénéficier de), mais non un objectif *pour tous*.¹²⁵⁴

1254 Sur ce point, la généalogie communément admise des « générations de droits de l'homme » est éloquente : on note d'abord les droits politiques, tels qu'issus de la révolution démocratique ; puis les droits « humains », sociaux et économiques, en particulier liés à l'instauration de l'État-providence ; et enfin, dans la période actuelle, les juristes tendent à distinguer une « troisième génération » de droits, environnementaux et civilisationnels, attachés non plus à des individus mais à des collectifs (groupes, ethnies, nations, humanité).

Il semble pourtant que cette spiritualité pourrait trouver sa place parmi les programmes de société qui visent à pallier les « crises » de la société contemporaine – parmi lesquelles la « crise du vivre-ensemble » ou la « crise des valeurs » côtoient la « crise écologique » –, par une réhabilitation syncrétique et immanente de la notion de « commun ». Cet appel à la décence et à un hommage collectif aux beautés de la vie pourrait se concilier avec le refus moderne de tout holisme à condition d'apparaître comme la voie d'un possible épanouissement intérieur, pour chacun, qui surpasse les petites jouissances accessibles à l'individu par la matérialité : on peut d'ailleurs penser que l'essor de la pratique et de la référence plus ou moins fidèle à des spiritualités importées (zen, yoga...) témoigne aujourd'hui d'un tel besoin d'élévation, d'abstraction et de communion.

Nous évoquerons ces perspectives à l'issue de cette Partie, après avoir considéré les ressorts cette fois proprement politiques et juridiques de la doctrine « utopique » millienne.

Ces derniers droits, en gestation, pourraient paraître s'apparenter à une « religion de l'humanité » puisqu'on prône là des « droits fondamentaux » pointant vers le collectif et incluant des facteurs non individuels, voire non-humains. Pour autant, il s'agit fondamentalement de donner ici des raisons à « faire valoir ses droits » et donc des assises à revendications et procès : l'esprit « religieux » de l'Humanité, c'est-à-dire celui d'une révérence, d'une décence ou d'une loyauté qui n'a pas besoin des droits positifs, en est par nature absent.

III.3 LE « BON GOUVERNEMENT » DE L'UTOPIE MILLIENNE : LE SYSTÈME REPRÉSENTATIF, VERS UNE « ARISTODÉMOCRATIE »

Nous avons vu précédemment que la philosophie millienne dans son ensemble est traversée par l'interrogation d'origine antique portant sur le « meilleur régime » ou le « bon gouvernement », directement liée à ce qui constitue la « vie bonne » pour les individus : quelle organisation du pouvoir pour une vie à la fois la plus libre et la plus authentiquement humaine ? Mill, nous l'avons vu également, se fait l'avocat du gouvernement représentatif dans un contexte où ce régime est défendu à la fois par les libéraux – moyennant quelques considérations de compétences, selon le « discours de la capacité » –, et par des démocrates issus du radicalisme comme du socialisme – tenants du suffrage universel –.

Si nous avons déjà étudié en quoi, conjoncturellement, Mill se pose en libéral et participe à la mise en place des institutions représentatives et démocratiques de son temps, il s'agit de voir à présent dans quelle mesure il apparaît que dans sa pensée, en dehors de ce contexte politique précis, le régime représentatif est en tant que tel le *meilleur régime* et sous quelles modalités il pourrait devenir la clé d'advenue d'un système politique durable et juste, autrement dit congruent à un certain stade d'achèvement ou de « perfection » de l'humanité.

De fait, la réflexion de Mill se déploie sur deux plans parfois brouillés, dans la mesure où il théorise tantôt quel est le régime dont il faut se faire l'avocat dans un contexte historique ou géographique donné, au regard de la faisabilité présumée d'un changement institutionnel ou de la « maturité » des sociétés concernées, tantôt quel est le meilleur gouvernement pour l'humanité *en soi* – conformément à sa conception de l'homme comme être sociable, divers, irréductiblement libre et indéfiniment perfectible. C'est ce deuxième aspect qui nous intéresse à présent, et que nous appelons « utopique », c'est-à-dire souhaitable de toute éternité et accessible à plus ou moins long terme à une humanité arrivée à un développement matériel et à une compréhension de soi suffisants pour appréhender, et conserver, son *autonomie*.

Ce qui nous intéresse dans le présent chapitre est donc de montrer en quoi la théorie millienne du gouvernement représentatif est en parfaite cohérence avec le reste de sa pensée anthropologique, sociale, voire ontologique – c'est-à-dire à sa vision de la « nature » humaine et des fins de l'Humanité – et pose les bases politiques d'une « utopie » que nous concevons

comme « libérale transcendantale » en tant qu'elle relie la question de l'individualité et de la recherche du bonheur aux dispositions institutionnelles favorables à la liberté comme à l'excellence¹²⁵⁵. Il convient précisément, dans la perspective idéale d'un état économique stationnaire souhaité comme situation pérenne et, d'autre part, de la recherche permanente d'un progrès quantitatif, de se concentrer sur le procédé selon lequel¹²⁵⁶ « la société qui se pose comme produite par les individus se doit d'être une société qui produit les individus », aux fins du Progrès.

En effet, la vision du gouvernement représentatif dont témoigne John Stuart Mill semble répondre à cette injonction et exprime ici de manière paroxystique son sens de l'imbrication et de la rétroaction « transcendantale » des facteurs : le théoricien du gouvernement représentatif comme « meilleur régime » est aussi le théoricien de la façon dont rendre les citoyens « meilleurs » – et les conserver tels, au rebours des perspectives classiques de « dégénérescence » des formes politiques. Les individus sont, en ce sens, à la fois la *fin* du gouvernement censé les représenter, et le *moyen* de parvenir à une représentation qui ne grève pas les fonctions anhistoriques d'un bon gouvernement ; dès lors, loin d'être un donné, « l'individualité » de chacun est à construire afin de rendre la communauté des individus « mûre » pour un gouvernement représentatif achevé. À ce titre, le « bon gouvernement » se révèle le point le plus important et le plus absolu de la doctrine de l'auteur, conditionnant l'accès aux autres bienfaits qu'il encourage (comme l'éducation ou l'Art de vivre)¹²⁵⁷.

Il s'agit donc d'explorer les facettes suivantes de la théorie du gouvernement représentatif :

Quels sont donc les principes d'un bon gouvernement représentatif, de toute éternité, selon Mill ? Quels en sont les prérequis et les finalités ? Et quoi peut-on penser d'après ses écrits que, dans des conditions optimales de développement, gouvernement représentatif et démocratie (au sens moderne) peuvent se confondre ?¹²⁵⁸

Par ailleurs, comment Mill répond-il à l'impératif de « maturité » et de compétence qu'il pose aux sociétés prétendant s'organiser par le gouvernement représentatif ? Cette question est celle à la fois du progrès des sociétés « arriérées » vers la liberté (comment les sociétés habituées à la tyrannie peuvent-elles, selon Mill, en venir à gagner leur statut de sociétés compatibles avec l'autonomie ?), et celle de la culture de l'autonomie, de la compétence et de l'exigence au sein des sociétés déjà développées (quelle éducation politique

1255 Voir notre Partie II.

1256 Pour reprendre une antimétabole affectionnée par Marcel Gauchet et déjà citée précédemment.

1257 C'est pourquoi nous avons choisi de lui consacrer ce chapitre final en entier, en complément des quelques prémisses exposées en I.3.3.

1258 III.3.1.

pour l'individu, et plus précisément, le citoyen d'un gouvernement représentatif ?). Il s'agit donc de garantir plus d'équité par et dans la représentation¹²⁵⁹, tout en parant la démocratie de garde-fous contre l'incompétence et la corruption¹²⁶⁰.

Enfin, comment Mill, promoteur de la représentation proportionnelle afin de représenter au maximum les individus et les groupes d'individus dans leur diversité et dans leur originalité, définit-il l'objet de la représentation pour concilier démocratie, pluralisme et excellence ? Si les individus sont tous sommés d'être originaux (et y parviennent), comment dès lors identifier des groupes à représenter, qu'il s'agisse du « peuple » dans son ensemble ou de fractions de celui-ci (en particulier, des « minorités ») aux caractéristiques marquées ? La dialectique subtile entre la formation et l'émergence d'une opinion publique à partir d'un débat nécessairement plural mais inégalitaire et la préservation (voire la promotion) d'idées originales et novatrices impliquant une distance critique et un certain repli sur soi du sujet-citoyen face à la doxa, est la pierre d'achoppement que discute, entre autres, Alex Zakaras et qui interpelle également Vincent Guillin et Djamel Souafa. Nous proposerons quelques éléments de réponse.¹²⁶¹

En résumé, nous considérerons donc tour à tour les dispositions institutionnelles et formelles que Mill appelle de ses vœux, puis la formation des individus et « l'esprit » démocratique qu'il juge nécessaires à ces fins, avant de discuter des éventuelles difficultés internes mais aussi des éclairages externes contemporains de cette théorie.

III.3.1 Réalisme et utopie : en quoi le gouvernement représentatif est la forme idéale de gouvernement, mais ne peut être mis en place en toutes circonstances

Les *Considérations sur le gouvernement représentatif*¹²⁶², notamment dans leurs premiers chapitres, visent à présenter ce dernier comme la forme de gouvernement idéale, tout en nuancant son applicabilité dans un avenir proche ou immédiat dans les pays européens et plus largement occidentaux comme ailleurs. Il faut garder à l'esprit que cet essai a une double dimension, à la fois théorique et politique, qui rend ambiguë son interprétation. Notre choix est ici de le considérer comme l'exposé normatif le plus clair et le plus sincère des convictions

1259 III.3.2.

1260 III.3.3.

1261 III.3.4.

1262 Contenu dans le volume des *Œuvres complètes* CW:19.

de Mill concernant la démocratie, en cohérence avec le reste de son œuvre quand bien même son essai ultérieur *De la liberté*, par exemple, conduirait à relativiser certains points¹²⁶³.

Mill s'affirme en effet partisan de ce qu'il nomme une « vraie démocratie » et se pose explicitement en « ami de la démocratie », s'opposant ce faisant à différentes critiques, en particulier conservatrices. Son objectif consiste à définir la démocratie comme meilleur régime, tout en exposant les conditions rendant cet idéal souhaitable et réalisable, amenant ainsi à qualifier cette « démocratie » de manière particulière.

III.3.1.1 L'idéal démocratique contre l'idéal despotique « éclairé »

L'une de ses principales cibles, qui prolonge sa dénonciation omniprésente de toute forme de tyrannie ou de despotisme, consiste à discréditer une autre forme d'idéal politique souvent avancé par les conservateurs face aux inquiétants progrès de la démocratie, celui du « despotisme éclairé » (*good despotism*), y compris sous la forme d'une monarchie :

« *Un bon despotisme est dans tous les cas un idéal trompeur.* »¹²⁶⁴

En effet, un pouvoir absolu et despotique (dans la mesure où il saurait se faire aimer et pas seulement craindre), même s'il était détenu par un surhomme surpassant tous les autres en vertu et en justice, demeurerait toujours un pouvoir dégradant pour ses sujets (sinon pour son détenteur lui-même) : on ne peut imaginer une seule personne active détenant le pouvoir absolu, et une foule de sujets passifs sous sa coupe. Les individus passifs se désintéresseraient de leur sort même et rétrograderaient dans l'échelle des êtres, se contentant d'être gouvernés de l'extérieur, ce qui s'oppose à l'idéal humain d'autonomie comme à tout maintien durable d'une vigilance politique¹²⁶⁵:

« *L'aliment du sentiment est l'action. [...] Laissez une personne n'avoir rien à accomplir pour son pays, et elle ne s'en souciera pas.* »¹²⁶⁶

1263 Comme son optimisme quant aux vertus de la discussion publique et la compatibilité entre délibération et médias de masse, sens critique individuel et émergence de personnalités éminentes – hypothèse d'une harmonisation spontanée des inégalités intellectuelles dont il semble douter fortement dans *De la liberté*, aux accents plus tocquevilliens quant au « nivellement par le bas » et au conformisme inhérents aux âges démocratiques. Pour une discussion de cette ambiguïté, voir Alex Zakaras, « John Stuart Mill, Individuality and Participatory Democracy », in *URBINATI ET ZAKARAS (DIR.) (2007)*, pp.200-249.

1264 CW:19,p.403 :

« *A good despotism is an altogether false ideal* »

1265 Ce qui exposerait donc le régime à des dérives vers un « mauvais » despotisme, en vertu du *leitmotiv* libéral, déjà rencontré notamment en ce qui concerne le patriarcat (voir II.2.1), selon lequel tout pouvoir dénué de contre-pouvoir tend à la dégradation en tyrannie. Il existe une dimension intrinsèquement corruptrice du pouvoir, pour ceux sur qui il s'exerce comme pour ceux qui l'exercent (voir II.2.1.4.).

1266 CW:19, p.400 :

Tout pouvoir absolu, même bienveillant (puisque telle est la qualité que l'on attribue communément au paternalisme), quand il se paie de la passivité des gouvernés, est donc contraire aux fins de la vie humaine telles que Mill s'attache à les rappeler :

« S'il était possible de bien gouverner un peuple en dépit de lui-même, son bon gouvernement ne durerait pas plus longtemps que la liberté du peuple ne dure habituellement quand celui-ci a été libéré par ingérence étrangère et sans sa propre coopération. Il est vrai qu'un despote peut éduquer le peuple – et s'il le faisait vraiment, voilà qui plaiderait tout à fait en faveur de son despotisme. Mais toute éducation qui vise à faire des être humains autre chose que des machines, à long terme les rend légitimes à exiger d'avoir le contrôle de leurs propres actions. »¹²⁶⁷

Ici présentée comme une résultante nécessaire de toute véritable éducation et en particulier éducation civique, l'aspiration à l'autonomie est également une finalité de celle-ci et le gage de sa réussite : toute disposition collective, qu'il s'agisse d'un dispositif éducatif en tant que tel ou d'institutions engageant les individus à coopérer, doit ou devrait amener tout un chacun à rejeter l'obéissance aveugle à une puissance qui ne soit pas issue de la rationalité et de la volonté collectives. Ce rejet de la domination et du paternalisme comme contraires à quelque chose comme l'essence de l'homme (essence politique de l'humain en collectivité et essence désirante de chaque individu) est rappelé plus bas :

« C'est une condition inhérente aux affaires humaines qu'aucune intention, même sincère, de protéger les intérêts des autres ne rende salubre ou bénéfique de leur attacher les mains.¹²⁶⁸ Il est encore plus évident que c'est seulement de leurs

« The food of feeling is action [...]. Let a person have nothing to do for his country, and he will not care for it. »

1267 *Id.*, p.403 :

« If it were possible for people to be well governed in spite of themselves, their good government would last no longer than the freedom of a people usually lasts who have been liberated by foreign arms without their own cooperation. It is true, a despot may educate the people ; and to do so really, would be the best apology for his despotism. But any education which aims at making human beings other than machines, in the long run makes them claim to have the control of their own actions. »

1268 On retrouve ici la marque de l'intérêt prononcé de Mill pour la question de l'esclavage (dont il s'est toujours montré un contempteur) : celui-ci apparaît en effet comme repoussoir, ou comme une comparaison filée exprimant l'état d'avitissement le plus absolu (c'est-à-dire d'anéantissement) de l'humain, comme on a pu le voir au sujet de la condition des femmes sous le régime patriarcal (voir II.2.1.).

On notera que sa réflexion fait ici signe vers des dispositions du droit actuel dans la plupart des pays occidentaux, selon lequel un individu est libre et souverain sur lui-même, à ceci près qu'il ne peut renoncer à sa propre liberté pour se faire par exemple la propriété de quelqu'un d'autre, et peut se voir limité dans la libre disposition de son corps au nom de principes supérieurs tels que le respect de la « dignité humaine » ou le maintien de l'ordre public. Le droit est néanmoins toujours ambigu et un débat demeure, relativement à plusieurs sujets controversés tels que les pratiques sadomasochistes ou la prostitution (réduction illégitime en esclavage et annihilation de sa dignité, ou libre mise en location de son corps au nom de la propriété de soi,

propres mains qu'ils pourront forger toute amélioration durable et positive de leurs conditions de vie. »¹²⁶⁹

Mill insiste sur ce caractère avilissant de la passivité politique, présentée comme un état arriéré de civilisation (ou un vecteur, dans un état plus avancé, de rétrogradation), non sans rappeler les considérations de Tocqueville sur les risques de l'apathie politique pour l'âme et l'énergie d'une population.¹²⁷⁰ L'identification entre sauvagerie et passivité, ou « paresse » dans la mesure où la passivité est consentie ou désirée, permet également d'apparenter le despotisme à une forme de barbarie¹²⁷¹ :

« Ainsi il ne fait aucun doute qu'un type de caractère passif est favorisé par le gouvernement d'un seul ou de quelques-uns, tandis que le caractère actif et débrouillard l'est par le gouvernement du Nombre. Les gouvernants irresponsables ont besoin de l'apathie des gouvernés bien plus qu'ils n'ont besoin de quelque activité, à l'exception de celle qu'ils peuvent contraindre. »¹²⁷²

dans la lignée libertarienne de la *property* lockéenne ?), sur les limites exactes de la souveraineté de l'individu sur lui-même et sur la définition du respect de la dignité humaine lorsque l'individu est consentant à ce qui est perçu comme une dégradation (on connaît à ce propos l'arrêt Morsang-sur-Orge interdisant le lancer de nains dans cette commune, même avec le consentement de ceux-ci). Pour une introduction aux termes de la problématique de la distinction floue entre « souveraineté individuelle » et « propriété de soi », voir le bref article de Stéphanie Hennette-Vachez, « La propriété de soi et la prostitution : corps inaliénable », *Le Monde Idées en ligne*, 16/10/2006, dans la continuité de sa thèse publiée sous le titre *Disposer de soi ? : Une analyse du discours juridique sur les droits de la personne sur son corps*, 2004, Paris, L'Harmattan, 448 p. Voir aussi, sur les contours de l'idée d'esclavage et d'aliénation dans la pensée politique et le droit contemporains, Nicolas Chagnot, *La Servitude volontaire. Esclavages et modernité*, 2012, Paris, Presses universitaires de France, 260 p. 1269 CW:19, p.405-406 :

« It is an inherent condition of human affairs, that no intention, however sincere, of protecting the interests of others, can make it safe or salutary to tie up their own hands Still more obviously true is it, that by their own hands only can any positive and durable improvement of their circumstances in life be worked out. »

1270 *Id.*, p.410 :

« L'inactivité, le manque d'ambition, l'aboulie sont un frein bien plus fatal au développement que le mésusage de son énergie ; et ce sont eux qui suffisent, une fois installés dans la masse du peuple, à permettre un détournement abusif du pouvoir par quelques-uns doués d'énergie. Et c'est principalement ce qui retient la majeure partie de l'espèce humaine dans un état sauvage ou semi-sauvage. »

(« Inactivity, unaspiringness, absence of desire, are a more fatal hindrance to improvement than any misdirection of energy; and are that through which alone, when existing in the mass, any very formidable misdirection by an energetic few becomes possible. It is this, mainly, which retains in a savage or semi-savage state the great majority of the human race. »)

1271 Et l'usage de ce terme renvoie très clairement, par opposition, à la conception millienne de la « civilisation » comme état d'autonomie consciente d'elle-même, même en phase inchoative ou perfectible. Voir l'introduction de cette Partie : III.0.1.

1272 *Ibid.* :

« Now there can be no kind of doubt that the passive type of character is favoured by the government of one or a few, and the active self-helping type by that of the Many. Irresponsible rulers need the quiescence of the ruled, more than they need any activity but that which they can compel »

III.3.1.2 Liberté et activité

Au contraire, selon Mill, un exercice permanent de la citoyenneté, une vigilance constante, une participation régulière au pouvoir, voilà qui est absolument nécessaire pour éviter le dépérissement de la chose politique elle-même, et de chaque citoyen ou sujet pris à part dans sa vie d'être humain. Le fondement et la fin d'un (bon) gouvernement est donc la liberté des gouvernés, entendue comme autonomie au sens précis de Mill, c'est-à-dire mise en résonance du libre-arbitre individuel et des dispositions collectives sous le signe de la délibération.¹²⁷³

En ce sens, le « gouvernement populaire » possède deux vertus fondamentales : du point de vue de chaque individu, il pourvoit à la sécurité et respecte la liberté de chacun, ce qui relève donc d'une fonction de *protection* ; et du point de vue du collectif, il permet une meilleure répartition des lumières et de l'activité favorisant le dynamisme de la communauté, ce qui relève d'une fonction d'*éducation*¹²⁷⁴ :

« Le premier [principe] est que les droits et les intérêts de toute personne sont seulement garantis contre les abus quand la personne concernée est elle-même capable, et disposée à le faire habituellement, de les revendiquer haut et fort. Le second est que la prospérité générale atteint un plus haut niveau et est d'autant plus largement diffusée en proportion de la quantité et de la diversité des énergies

1273 *Id.*, pp.403-404 :

« Il est aisé de montrer que la forme idéale d'un bon gouvernement est celle dans laquelle la souveraineté, soit le pouvoir de contrôle suprême en dernière instance, repose dans l'agrégation de l'ensemble de la communauté, chaque citoyen ayant non seulement une voix dans l'exercice de cette souveraineté ultime mais étant de surcroît, au moins occasionnellement, appelé à endosser de manière effective une fonction de gouvernement, par la charge d'une fonction publique locale ou nationale. »

(« There is no difficulty in showing that the ideally best form of a government is that in which the sovereignty, or supreme controlling power in the last resort, is vested in the entire aggregate of the community ; every citizen not only having a voice in the exercise of that ultimate sovereignty, but being, at least occasionally, called on to take an actual part in the government, by the personal discharge of some public function, local or general. »)

1274 La décentralisation des fonctions de gouvernements participe aussi de cette dimension éducative de la démocratie. Après avoir considéré la nature et la fonction de l'assemblée représentative nationale, Mill écrit dans ses *Considérations* (*op. cit.*, p.535) :

« It is necessary, then, that in addition to the national representation, there should be municipal and provincial representations [...] »

« [...] how the local business itself can be best done; and how its transaction can be made most instrumental to the nourishment of public spirit and the development of intelligence. In an earlier part of this inquiry, I have dwelt in strong language—hardly any language is strong enough to express the strength of my conviction—on the importance of that portion of the operation of free institutions, which may be called the public education of the citizens. Now, of this operation the local administrative institutions are the chief instrument. »

La démocratie locale détient bien une « fonction d'éducation intellectuelle » et des « avantages, en termes d'éducation et de culture populaire » (trad. P. Savidan, *op. cit.*, pp.242-243). On retrouve le même optimisme chez Tocqueville, qui se réjouit des instances délibératives locales et de la profusion des associations politiques (possédant leurs organes de presse) aux États-Unis.

individuelles engagées pour la promouvoir. [...] [Ainsi] les êtres humains sont seulement protégés contre les maux dont les autres les menacent à proportion de leur capacité à se défendre eux-mêmes, et ils achèvent un haut degré de succès dans leur lutte contre la Nature à proportion de leur capacité à ne dépendre que d'eux-mêmes, se reposant sur ce qu'ils sont capables de faire eux-mêmes, que ce soit indépendamment ou de concert, davantage que sur ce que les autres font pour eux. »¹²⁷⁵

Sécurité et autonomie substantielle (la sécurité étant désirable en soi au titre des droits fondamentaux de la modernité politique, mais aussi comme une *condition* de l'autonomie) des individus sont nécessaires au bien commun, et sont à mettre au crédit du gouvernement « populaire ». Il s'agit donc de promouvoir un « gouvernement libre », où la liberté ne serait pas réservée à une minorité ou à une portion, mais ouverte à l'ensemble du corps social :

«[...] la participation de tous à ces bienfaits est la conception idéalement parfaite du gouvernement libre. Dès lors que quelqu'un, peu importe qui, en est exclu, rien ne peut garantir que les intérêts des exclus s'accordent aux autres et ces exclus eux-mêmes perdent de vue et perdent toute incitation (qu'ils auraient eue dans le cas contraire) à exercer leur énergie conjointement pour leur propre bien et pour celui de la communauté, dont dépend toujours proportionnellement la prospérité générale. »¹²⁷⁶

Mill envisage ainsi une situation *démocratique*, c'est-à-dire où la souveraineté est formellement partagée par tous. Cependant il tient pour incontestable et évident que la démocratie ne saurait être directe, que tous les citoyens ne peuvent participer en même temps au plus haut niveau du pouvoir, et qu'il doit donc s'agir d'un gouvernement *représentatif*¹²⁷⁷ :

1275 CW:19, p.404 :

« The first is, that the rights and interests of every or any person are only secure from being disregarded, when the person interested is himself able, and habitually disposed, to stand up for them. The second is, that the general prosperity attains a greater height, and is more widely diffused, in proportion to the amount and variety of the personal energies enlisted in promoting it. [...] human beings are only secure from evil at the hands of others, in proportion as they have the power of being, and are, self-protecting; and they only achieve a high degree of success in their struggle with Nature, in proportion as they are self-dependent, relying on what they themselves can do, either separately or in concert, rather than on what others do for them. »

1276 *Id.*, p.406 :

« [...] the participation of all in these benefits is the ideally perfect conception of free government. In proportion as any, no matter who, are excluded from it, the interests of the excluded are left without the guarantee accorded to the rest, and they themselves have less scope and encouragement than they might otherwise have to that exertion of their energies for the good of themselves and of the community, to which the general prosperity is always proportioned. »

1277 On dirait aujourd'hui une « démocratie représentative » ; mais nous verrons, notamment à l'aide des analyses de Bernard Manin, qu'une différence de principe demeure toujours entre « démocratie » et

« Il est évident que le seul gouvernement qui peut pleinement satisfaire aux exigences de la société est un gouvernement auquel l'ensemble du peuple participe ; que toute participation, même à la plus petite fonction publique, est utile ; [...] et qu'on ne doit désirer ultimement rien de moins que l'admission de tous dans le pouvoir souverain de l'État. Mais puisque tous ne peuvent, dans une communauté plus vaste qu'une petite ville, participer personnellement sinon à une portion très minime des affaires publiques, il s'ensuit que le type idéal d'un parfait gouvernement doit être représentatif. »¹²⁷⁸

III.3.1.3 Sagesse pratique de Mill : pour une temporalité pragmatique de la marche vers l'idéal

Toutefois, et c'est à noter, que le gouvernement représentatif ainsi défini dans ses lignes directrices soit le meilleur type de gouvernement ne le rend pas pour autant applicable, ni même désirable en toutes circonstances, selon Mill¹²⁷⁹. À ses yeux, l'absence d'éducation civique au sens le plus large du terme, se cristallisant par exemple dans l'apathie et l'abstention, sont ou seraient les premières causes de faillite d'un gouvernement représentatif instauré de manière hâtive chez un peuple non encore « prêt » ou trop peu désireux de prendre la responsabilité du contrôle du pouvoir¹²⁸⁰. Mal instauré, un gouvernement représentatif peut dépérir et ne pas durer ; c'est pourquoi, dans certaines circonstances, il vaut mieux différer son instauration, et attendre la « maturité » du corps social concerné :

« C'est notamment le cas lorsque le peuple, afin de progresser en termes de civilisation, a encore des leçons à apprendre, des habitudes à acquérir, eu égard à quoi le gouvernement représentatif serait plutôt un frein.

« gouvernement représentatif ».

1278 *Id.*, p.413 (nous soulignons) :

« [...] it is evident, that the only government which can fully satisfy all the exigencies of the social state, is one in which the whole people participate; that any participation, even in the smallest public function, is useful; [...] and that nothing less can be ultimately desirable, than the admission of all to a share in the sovereign power of the state. But since all cannot, in a community exceeding a single small town, participate personally in any but some very minor portions of the public business, it follows that the ideal type of a perfect government must be representative. »

1279 *Id.*, p.404.

1280 *Id.*, pp.414-415.

Le plus évident de ces cas est celui que nous avons déjà considéré, à savoir quand le peuple doit encore apprendre la première leçon de la civilisation qu'est l'obéissance. »¹²⁸¹

Or, il s'agit bien pour Mill de savoir comment mettre en place un régime dans les conditions idéales, « utopiques ». C'est pourquoi il s'attache toujours à mettre en évidence les conditions qu'il convient de faire advenir *avant* de mettre en place le gouvernement représentatif – conditions sociales qu'il appelait, dans sa jeunesse comtienne, « organiques », à même de faire durer les personnes adéquates dans leur fonction, en déduisant la logique d'une dynamique stabilisatrice des aptitudes d'une société « mûre » ou « prête ». Son article sur « L'esprit du temps », en particulier, donne un fondement théorique à ses engagements politiques ultérieurs. Dans sa troisième partie, Mill y aborde la condition qu'il estime nécessaire à la perpétuation d'une société « naturelle », c'est-à-dire pérenne : celle-ci, que nous avons déjà abordée comme « l'adéquation des *leaders* à leurs fonctions »¹²⁸², exige que les personnes qui exercent les fonctions dirigeantes soient les plus aptes et soient reconnues comme telles :

« Il y a deux états de la société, différents à bien des égards mais s'apparentant sur le fait que le pouvoir temporel est habituellement exercé par les hommes les plus aptes. L'un a lieu lorsque les détenteurs du pouvoir sont à dessein distingués pour leur aptitude. L'autre a lieu lorsque les circonstances sociales sont telles que la détention du pouvoir elle-même fait naître les qualifications pour son exercice, à un degré tel que ces dernières ne pourraient être acquises par d'autres personnes dans la société. »¹²⁸³

Mill voit une illustration du second état dans « la plupart des nations européennes au Moyen-âge ». Ce point est intéressant parce qu'il confirme l'idée précédemment exprimée que selon les états sociaux, peu de personnes et parfois aucune d'entre elles parmi les sujets ou les

1281 *Id.*, p.416 :

« [...]these are principally when the people, in order to advance in civilization, have some lesson to learn, some habit not yet acquired, to the acquisition of which representative government is likely to be an impediment.

The most obvious of these cases is the one already considered, in which the people have still to learn the first lesson of civilization, that of obedience. »

1282 Voir I.1.2.3.

1283 « *The Spirit of the Age* » III (CW:22, p.252 et suiv.) :

« There are two states of society, differing in other respects, but agreeing in this, that worldly power is habitually exercised by the fittest men. One is, when the holders of power are purposely selected for their fitness. The other is, when the circumstances of society are such, that the possession of power of itself calls forth the qualifications for its exercise, in a greater degree than they can be acquired by any other persons in that state of society. »

citoyens ne peut prétendre à l'exercice du pouvoir au vu de ses aptitudes ou de ses expériences, justifiant la concentration de la souveraineté entre les mains d'un seul : c'est en se sachant dès l'enfance destiné à devenir souverain que l'on se prépare efficacement à gouverner.

Cette affirmation suit la croyance plus générale de Mill en la *vertu éducative de la pratique*, qui rejoint le proverbe « c'est en forgeant que l'on devient forgeron » (et laisse ainsi entrevoir que la souveraineté puisse, à terme, être partagée par tous), à ceci près que dans le cas de l'exercice du pouvoir, celui-ci est trop exigeant pour être effectivement confié à tous sans préalable et que l'activité politique doit donc commencer par une participation à petite échelle et une habitude progressive de la population à son autonomie¹²⁸⁴.

C'est ce qui explique que, pendant des siècles, les monarques aient probablement été les plus indiqués à exercer leur fonction – et c'est ce qui explique également qu'un monarque ait pu sans problème être une femme, dès lors que sa préparation à la fonction a été similaire à celle d'un homme : ainsi de la reine Elisabeth I^{ère}¹²⁸⁵. C'est donc la conception millienne de la *construction de l'aptitude par l'éducation théorique et pratique*, cruciale à ce que nous avons appelé son « libéralisme transcendantal », qui tient toujours ensemble ses différents raisonnements tout au long de sa vie.

Quant au premier état, non seulement justifiable mais plus souhaitable encore, Mill en voit l'illustration dans les démocraties de l'Antiquité et dans la jeune démocratie américaine, dont il fait l'éloge¹²⁸⁶. Il affirme que la congruence des *leaders* américains avec la fonction à laquelle le suffrage populaire les a portés est imputable à tous les aspects « visibles » auxquels les électeurs avaient accès au moment de leur choix, gages d'un choix éclairé.

Par ailleurs, il semble suggérer que celle-ci n'est finalement pas seulement une question de qualité intrinsèque de la personne choisie, mais aussi une question de *confiance* des électeurs dans leurs gouvernants au vu des éléments d'évaluation dont ils disposent (les électeurs *se représentant* ces *leaders* comme les plus aptes), confiance qui a deux vertus : d'une part, elle *oblige* l'élu d'une certaine manière et l'encourage à se montrer à la hauteur de la confiance accordée en faisant preuve de compétence (faute de quoi il pourra être sanctionné par l'élection suivante et remplacé par quelqu'un de plus apte) ; d'autre part, elle génère la *satisfaction* des citoyens dans leurs institutions et leurs représentants, dans lesquels ils reconnaissent l'expression de leur propre jugement.

Ainsi la démocratie, ou plutôt le gouvernement représentatif, ne porte-t-il pas en lui-même les germes de sa propre dissolution, car le principe de compétence (en particulier de

1284 Comme nous l'avons annoncé dans la sous-section précédente (III.3.1.2) et comme nous en verrons les moyens dans les sous-sections et sections suivantes (III.3.1.5, III.3.2. et III.3.3.).

1285 Mill utilise son exemple pour plaider en faveur d'une égale éducation et d'une égale participation progressive des femmes à toutes les professions, comme nous l'avons vu en Partie II.2.2.5.

1286 *Ibid.*

compétence *reconnue*) permet un ordre aussi solide que flexible – et solide *car* flexible, le changement faisant partie de sa recette constitutive et ne représentant donc pas une menace pour lui. Le critère de reconnaissance de la compétence garantit en théorie l'accession au pouvoir d'une élite efficace et renouvelable, et l'attachement respectueux des populations à leurs *leaders* :

« Entre ces deux états de la société, celui dans lequel l'aptitude élève les hommes jusqu'au pouvoir et celui dans lequel c'est le pouvoir qui donne lieu à leur aptitude, il y a une différence d'ampleur; à savoir que le premier état ne porte pas en lui-même les germes de sa propre dissolution. [...] Car bien que l'Humanité, de tout temps excepté dans les âges de transition, soit toujours davantage prête à obéir et à s'attacher à ceux qu'elle reconnaît comme les mieux à même de la gouverner, qu'à se gouverner elle-même, il n'est pas dans la nature des hommes de faire preuve d'une loyauté délibérée envers ceux dont ils pensent qu'ils ne sont pas plus sages qu'eux-mêmes [...]. »¹²⁸⁷

Reste donc à réunir deux conditions avant de mettre en place un gouvernement représentatif complet : produire une frange d'individus capables, par leur compétence extrême, de mériter et de se faire reconnaître comme méritant l'attribution de l'exercice du pouvoir, par leur compétence théorique et pratique, en dehors de tout privilège héréditaire ; et produire une société d'individus au jugement assez éclairé pour savoir reconnaître la véritable compétence et choisir ses gouvernants en fonction d'elle seule, en dehors de toute logique de démagogie, de crainte ou de corruption.

III.3.1.4 Les ambiguïtés de l'« aptitude à la liberté » : potentiels latents et objectifs actualisables

Nous avons donc aperçu que l'autonomie est certes un apanage humain, mais qu'elle est aussi une question d'obéissance et de discipline, conditions nécessaires à l'*autodiscipline*, et une question d'acuité du jugement, favorable à l'identification de la compétence : elle est donc

1287 *Id.*, p.255 :

« Between these two states of society, that in which capacity raises men to power, and that in which power calls forth their capacity, there is this important difference, that the former state does not contain in itself the seeds of its own dissolution. [...]

For although mankind, in all ages except those of transition, are ever ready to obey and love those whom they recognize as better able to govern them, than they are to govern themselves, it is not in human nature to yield a willing obedience to men whom you think no wiser than yourself [...] »

un *potentiel* et un *but à atteindre*, non un donné immédiatement exprimé de façon pure et pérenne dans les diverses populations¹²⁸⁸.

On ne peut donc pas faire naître la liberté du chaos, qui est toujours un rapport de domination où la contrainte est sensible et non intériorisée (c'est-à-dire sublimée et organisée en règles légitimes) et où les populations n'ont pas encore gagné l'habitude et la maîtrise de leur propre liberté de pensée et d'action¹²⁸⁹. Aussi les peuples appelés « sauvages » ou « primitifs », ou de manière générale habitués de longue haleine à la dissension, au désordre ou à la tyrannie, ne sont-ils aptes qu'à obéir à des chefs militaires à même de se faire craindre et de tenir les sujets en respect, selon Mill.

Dans l'histoire même de l'Occident, l'avancée des populations vers la maturité politique nécessaire à l'instauration de gouvernements libres a été lente et graduelle et touche à peine à son terme. Mill, comme Tocqueville, analyse en particulier les enseignements de la Révolution française et montre en quoi l'Ancien Régime a grandement contribué au développement non seulement de la *volonté*, mais encore de l'*aptitude* à la liberté¹²⁹⁰, par le biais de la centralisation du pouvoir et de son caractère niveleur sous la monarchie absolue. C'est l'hypertrophie du pouvoir central qui a produit une première égalisation des sujets par le discrédit des seigneurs locaux, l'affaiblissement des puissances intermédiaires et le raccourcissement des chaînes de dépendance et de protection favorable à la naissance de la culture de l'autonomie :

*« De cette manière des pouvoirs centralisés et despotiques en principe bien que généralement plus restreints dans la pratique furent principalement un moyen de mener le peuple vers un état supérieur de développement qui était nécessaire et que le gouvernement représentatif, s'il avait été effectif d'emblée, aurait sûrement empêché d'advenir. »*¹²⁹¹

1288 Les sous-sections suivantes ont pour objet d'explicitier encore cette notion primordiale de « potentiel » chez Mill et de confirmer que toute sa pensée, qui peut être résumée à une philosophie du potentiel et de l'éducation à l'autonomie, articule présupposés anthropologiques universalistes voire égalitaristes dans le domaine théorique et propositions normatives différenciées dans le domaine pratique. Voir aussi notre Partie II sur le « libéralisme transcendantale », libéralisme focalisé sur les conditions d'expression de la *capacité potentielle* des individus à l'autonomie.

1289 Voir son adhésion globale au schéma rousseauiste de la naissance hypothétique de tout pouvoir sous la forme d'un rapport de forces en II.2.2.1.

1290 Pour un commentaire de cette expression en lien avec la tradition philosophico-politique de la non-intervention, voir l'article d'Aurélié [KNÜFER \(2011\)](#). Voir aussi notre premier Chapitre de la Partie II (II.1.1.).

1291 CW:19, pp.416-417 :

« In this manner a central power, despotic in principle though generally much restricted in practice, was mainly instrumental in carrying the people through a necessary stage of improvement, which representative government, if real, would most likely have prevented them from entering upon. »

En ce sens, la monarchie absolue a aussi paradoxalement procuré une éducation civique aux futurs citoyens, en combattant « l'esprit de clocher » ou le « chauvinisme » et en mettant les gouvernés directement (ou presque) en communication avec la chose commune – une idée que l'on retrouve également chez Tocqueville, pour qui « les rois se sont montrés les plus actifs et les plus constants des niveleurs »¹²⁹², contribuant à faire advenir l'esprit démocratique par la mise sur un pied d'égalité des sujets devant le seul souverain comme le faisait déjà l'Église en considérant les fidèles égaux devant le Dieu unique.

*« Ces mêmes moments de l'Histoire illustrent avec force un autre mode par lequel une monarchie illimitée surmonte les obstacles aux progrès de la civilisation qu'un gouvernement représentatif aurait eu clairement tendance à aggraver. L'un des freins les plus puissants au développement, jusqu'à un stade avancé, est le chauvinisme invétéré. »*¹²⁹³

Pour autant, la tyrannie (de « *One or the Few* ») n'est pas plus souhaitable pour les états arriérés de la société, car ils ne procurent pas d'éducation à l'émancipation, en plus des méfaits plus évidents que peuvent entraîner des gouvernants eux-mêmes issus d'un stade arriéré de civilisation et partageant donc les défauts et vices imputables au peuple, en position de domination absolue. Mill, en préalable du gouvernement représentatif et en attendant la « maturité » (*ripeness*) pour celui-ci, recommande plutôt des monarchies moyennement centralisées où existeraient des instances représentatives ou délibératives à différents échelons, bien que le pouvoir suprême ne soit pas issu de la représentation et qu'il n'y ait donc pas à proprement parler de souveraineté populaire :

« La conjoncture la plus favorable à cette amélioration graduelle serait celle qui mettrait en place des institutions représentatives sans gouvernement représentatif à proprement parler : un corps ou des corps représentatifs, issus des collectivités locales, devenant l'auxiliaire et l'instrument du pouvoir central mais ne cherchant guère à le détenir ou à le contrôler. Les individus seraient ainsi inclus dans une sorte de « conseil » mais n'auraient pas part au pouvoir suprême, et ainsi l'éducation politique fournie par l'autorité centrale « descendrait » peu à peu chez

1292 [Tocqueville \(1835\)](#), p.4.

1293 CW:19, p.417 :

« The same passages of history forcibly illustrate another mode in which unlimited monarchy overcomes obstacles to the progress of civilization which representative government would have had a decided tendency to aggravate. One of the strongest hindrances to improvement, up to a rather advanced stage, is an inveterate spirit of locality. »

eux, de façon bien plus efficace que sous d'autres circonstances, par le biais des chefs locaux et de la participation de la population. »¹²⁹⁴

En outre, comme Mill l'exprime par ailleurs dans *Quelques mots sur la non-intervention* (1859), il faut que tout mouvement d'émancipation éventuel vienne nécessairement, à l'origine, *de l'intérieur* de la société, en temps et en heure : il doute en effet fortement qu'une « libération » amenée de l'extérieur du corps politique et social concerné puisse s'avérer réellement bénéfique et durable ; et ce, en vertu de son scepticisme envers toute tyrannie en tant que pouvoir imposé de l'extérieur à un sujet passif, même avec son consentement, mais aussi en vertu de sa croyance pragmatique dans une temporalité historique et politique propre à chaque communauté¹²⁹⁵.

Pour Mill, le mouvement souhaitable d'un peuple doit être issu de son auto-détermination, et l'aptitude à la liberté elle-même, quand elle est pleinement mûrie, se cristallise dans le mouvement d'émancipation qui permet d'atteindre à la liberté (prouvant ainsi, réciproquement, qu'il y était prêt). Une société qui n'entre pas en lutte contre ses oppresseurs ou le fait de manière trop désordonnée pour y parvenir plaide donc à ses yeux *de facto* contre l'hypothèse de sa « *fitness for liberty* ». Le passage mérite d'être cité :

« En ce qui concerne la question de savoir si un pays est légitime à aider le peuple d'un autre dans sa lutte contre son gouvernement et en faveur d'institutions libres, [...] quand le conflit l'oppose seulement à des dirigeants du même pays [...], la réponse que je donnerais quant à la légitimité de l'intervention est, en règle générale, « non ». La raison en est que l'on peut difficilement acquérir une quelconque assurance que l'intervention, même victorieuse, sera bonne pour le peuple lui-même. La seule pierre de touche qui ait quelque fiabilité pour estimer le fait qu'un peuple soit prêt pour des institutions populaires est que ce peuple lui-même, ou du moins une portion suffisante pour le représenter légitimement, soit prêt à affronter l'effort et le danger de sa libération. [...] S'il n'a pas l'amour de la liberté suffisamment chevillé au corps pour être capable d'arracher celle-ci des mains de ses oppresseurs, la liberté qui lui sera offerte par des mains étrangères

1294 *Id.*, pp.417-418, nous soulignons. (Notre traduction ici n'est, certes, guère littérale mais espère rendre compte fidèlement du sens du propos de l'auteur :)

« The most favourable concurrence of circumstances under which this step in improvement could be made, would be one which should raise up representative institutions without representative government; a representative body, or bodies, drawn from the localities, making itself the auxiliary and instrument of the central power, but seldom attempting to thwart or control it. The people being thus taken, as it were, into council, though not sharing the supreme power, the political education given by the central authority is carried home, much more effectually than it could otherwise be, to the local chiefs and to the population generally; »

1295 Voir I.1.1.5.

*n'aura rien de véritable ni de permanent. [...] Les hommes s'attachent à ce pour quoi ils ont longuement combattu et fait des sacrifices, [...] et un combat dans lequel ils auront été appelés à se dévouer pour leur pays est l'école où ils apprendront à accorder plus de prix à l'intérêt de celui-ci qu'à leur intérêt personnel. »*¹²⁹⁶

Toutefois, on notera que la pensée de Mill présente une exception problématique et difficilement défendable à cette critique de l'ingérence, en ce qui concerne des peuples tenus pour *eux-mêmes* arriérés, et non seulement pour les *états* de développement supposés inachevés de peuples supposés globalement avancés : il n'est pas question de développer ici la question épineuse de la colonisation chez Mill¹²⁹⁷, mais il est incontournable de mentionner sa croyance dans le caractère émancipateur, à terme, de l'habitation des peuples colonisés à un pouvoir bienveillant exporté et construit sur le modèle de celui des puissances européennes, témoignant de son attachement à un modèle ultime de développement apparemment unique.

Dans son article « *Mill and the Imperial Predicament* » (in **URBINATI & ZAKARAS (DIR.) (2007)**), Karuna Mantena montre combien sont ambigus les soubassements idéologiques de cet « impérialisme libéral », c'est-à-dire la justification d'un empire au nom du développement graduel et de l'accession progressive à l'autonomie de peuples jugés inférieurs ou arriérés. Mantena souligne que cette rhétorique oscille « entre la justification universaliste et les alibis culturalistes »¹²⁹⁸ : tantôt les peuples concernés sont en voie vers le Progrès – grâce aux efforts civilisateurs de l'Occident – tantôt ils apparaissent « incurables » – excusant ainsi l'insuccès des entreprises colonisatrices.

On voit dans quelle mesure la considération de Mill quant au degré de « maturité » (*ripeness*) d'aptitude (*fitness*) ou de disponibilité (*readiness*) au gouvernement représentatif chez certains peuples, tout en affirmant le *credo* universaliste selon lequel le gouvernement

1296 CW:21, p.122 :

« *With respect to the question, whether one country is justified in helping the people of another in a struggle against their government for free institutions, [...] When the contest is only with native rulers, [...] the answer I should give to the question of the legitimacy of intervention is, as a general rule, No. The reason is, that there can seldom be anything approaching to assurance that intervention, even if successful, would be for the good of the people themselves. The only test possessing any real value, of a people's having become fit for popular institutions, is that they, or a sufficient portion of them to prevail in the contest, are willing to brave labour and danger for their liberation. [...] if they have not sufficient love of liberty to be able to wrest it from merely domestic oppressors, the liberty which is bestowed on them by other hands than their own, will have nothing real, nothing permanent. [...] Men become attached to that which they have long fought for and made sacrifices for, [...] and a contest in which many have been called on to devote themselves for their country, is a school in which they learn to value their country's interest above their own. »*

1297 Nous renvoyons à ce sujet à VAROUXAKIS Georgios (2013), *Liberty Abroad. J. S. Mill on International Relations*, Cambridge University Press, 248 p. et SCHULTZ Bart et VAROUXAKIS Georgios (dir.) (2005), *Utilitarianism and Empire*, Oxford, Lexington Books, 274 p.

1298 « *between universalist justification and culturalist alibis* »

représentatif est le gouvernement idéal, c'est-à-dire l'*unique* idéal à terme, peut servir cette rhétorique duale de l'ingérence – en lien, d'ailleurs, avec les prises de position effectives de Mill, qui s'est toujours montré favorable à l'Empire (britannique) à des fins de développement conjoint, notamment à travers l'East India Company.

S'il semble impossible d'adopter la position millienne, qui sous-tend une défense aujourd'hui inacceptable de la colonisation, on peut néanmoins la comprendre en la resituant dans son contexte historique où celle-ci, parfois à des fins explicitement cyniques, n'était pas remise en cause. Il semble également plausible que Mill ait sincèrement cru à la dimension « éducative » et finalement émancipatrice de la présence britannique en Inde, par exemple.

Ce que l'on peut en tout cas conclure de cette position, en tenant pour acquise la bonne foi de Mill, c'est sa croyance globale dans un sens du Progrès qui soit unique, démocratique et universel, même s'il autorise des différences et des « hétérochronies de développements » selon des spécificités d'aires géographiques et culturelles. Mill, en ce sens, adhère à une philosophie de l'histoire universaliste tendant à unifier les différents parcours humains, peu à peu connectés voire confondus par une première forme sensible de mondialisation qui s'affirme sous ses yeux¹²⁹⁹, dans la perspective d'un modèle unique imposé par un Occident en position de domination matérielle et politique. Ce « sens de l'histoire » est donc apparenté par lui au processus de démocratisation et de sécularisation qu'il voit à l'œuvre, qu'il approuve et qu'il vise à parfaire¹³⁰⁰.

III.3.1.5 Vers l'idéal : un programme millien pour les démocraties occidentales

Qu'en est-il alors de la réalisation de l'idéal à partir de la situation présente des sociétés européennes, premières concernées par l'avancée démocratique, individualiste et libérale ? À l'époque où Mill écrit, le principe du gouvernement représentatif est bien installé en Grande-Bretagne, où il est en vigueur sous la forme d'une monarchie parlementaire censitaire depuis la Première révolution anglaise (1651), et dans sa forme institutionnelle actuelle, à quelques

1299 Quel que soit le « numéro » exact de celle-ci (première, deuxième ou troisième mondialisation), selon que l'on prend en compte les prémices d'unification du monde esquissées par les empires antiques grec puis romain, ou que l'on réserve au contraire l'appellation de « mondialisation » proprement dite au phénomène d'intensification des échanges, de synchronisation des temps vécus et de réticularisation intensive de la communication commencée dans le second XXe siècle.

1300 D'une certaine manière, sa philosophie de l'histoire latente – croyance optimiste dans un potentiel Progrès indéfini mise à part – s'apparente dans ses grandes lignes à la philosophie de l'histoire défendue à l'heure actuelle par exemple par Marcel Gauchet, lorsque ce dernier reconstitue quelque chose comme une histoire universelle, certes déclinée en différents « cercles de la modernité » aux développements différenciés, mais définie par une avancée globale vers l'*autonomie* polarisée par le développement occidental (tenu pour « premier cercle de la modernité »).

modalités près, depuis la Glorieuse révolution (1688).¹³⁰¹ Dans ce contexte, l'ambition millienne est d'améliorer le système existant en prenant acte de ce qui change sous ses yeux, à savoir le processus d'égalisation des conditions, dont témoignent l'expansion de l'esprit mercantile et surtout la perception croissante de « l'égalité imaginaire » théorisée par Tocqueville. Cette dernière rend de plus en plus attrayante l'idée d'un élargissement de l'assise du suffrage et d'une similitude accrue entre représentants et représentés, dernière idée qui s'installe particulièrement au cours du siècle face à l'essor de la République des États-Unis¹³⁰² et à la suite de la secousse révolutionnaire française.

Comment adapter le gouvernement représentatif, fondé sur la distinction des gouvernés et des gouvernants, sur la distinction des meilleures aptitudes au gouvernement (malgré la responsabilité des uns envers les autres) et sur le caractère temporel et ponctuel de la participation au pouvoir des citoyens, à un siècle assoiffé d'égalité ? Et réciproquement, comment rendre des citoyens égaux en tant qu'ils sont tenus pour également libres – mais tendant aussi spontanément à devenir « médiocres » en temps d'inactivité – dignes de la tâche politique à laquelle ils ont un accès toujours élargi ?

Deux impératifs entrent en effet en concurrence : responsabilité, liberté, contrôle et participation, critères d'inspiration démocratique d'un côté ; compétence, excellence intellectuelle et morale, distinction des plus aptes, critères d'inspiration aristocratique de l'autre. Mill l'affirme clairement, en soulignant

*« l'importance égale et conjointe de deux grands requisits du gouvernement : la responsabilité envers ceux au profit de qui le pouvoir politique est censé, et prétend toujours, œuvrer ; et la nécessité d'obtenir, autant que possible, aux fonctions de gouvernement, les bénéfices d'une intelligence supérieure, entraînée à force de réflexion de longue haleine et d'expérience pratique à cette tâche particulière. »*¹³⁰³

1301 Bernard [MANIN \(1995\)](#) retrace à ce sujet les principales caractéristiques et finalités de ce système, qui apparaissent conformes aux visées à la fois libérales et aristocratiques – ou monarchiques – traditionnelles de l'Angleterre, notamment le « principe de distinction » et la sélectivité de l'électorat comme des éligibles (principes dont il affirme qu'ils n'ont pas été contestés dans le cas de la France et de l'Angleterre, contrairement aux États-Unis avec le mouvement Anti-fédéraliste, voir *op. cit.*, p.168).

1302 Après un long débat quant à l'essence et à la vocation de la représentation ; voir chez [MANIN \(1995\)](#) l'analyse du courant Anti-fédéraliste et son importance dans l'histoire des idées (*op. cit.*, p.144 et suiv.).

1303 CW:19, p.506 :

« [...] the coequal importance of two great requisites of government: responsibility to those, for whose benefit political power ought to be, and always professes to be, employed; and jointly therewith, to obtain, in the greatest measure possible, for the function of government, the benefits of superior intellect, trained by long meditation and practical discipline to that special task. »

Nous allons voir dans les Sections qui suivent que les considérations de Mill dessinent les contours de ce l'on peut appeler une « aristodémocratie », soit un régime radicalement démocratique dans sa vocation à *faire émaner la souveraineté de la volonté populaire*, mais soucieux de la préservation – voire de la construction – d'une *élite* vouée au fonctions de gouvernement – cette élite devant être renouvelée et n'être ni ploutocratique ou censitaire, ni oligarchique ou héréditaire, ni purement technocratique ou utilitaire. Mill s'inspire dans son programme des institutions anglaises effectives, et explique dans quelle direction les amender :

*« Le gouvernement britannique est ainsi un gouvernement représentatif au sens exact du terme, et les pouvoirs qu'il laisse entre les mains de personnes non directement responsables devant le peuple peuvent simplement être considérées comme des précautions que le pouvoir exécutif et législateur souhaite voir prises contre son propre risque d'erreur. De telles précautions ont déjà existé dans des démocraties pleinement constituées : la Constitution athénienne comportait beaucoup de telles dispositions. »*¹³⁰⁴

Le double enjeu de la théorie millienne du système représentatif consiste donc à étudier conjointement comment, d'une part, *démocratiser le gouvernement représentatif* déjà existant pour garantir la liberté des citoyens et une forme d'égalité accrue (dans une perspective d'autonomie formelle)¹³⁰⁵, et d'autre part comment *éduquer la démocratie* pour garantir la compétence au pouvoir et une forme d'excellence dans toute la société (dans une perspective d'autonomie substantielle)¹³⁰⁶.

III.3.2 Pour plus d'équité : démocratiser la représentation

De manière catégorique dans ses *Considérations sur le gouvernement représentatif*, et sporadiquement dans ses lettres et discours, Mill se pose en « ami de la démocratie », moyennant quelques protections quant à ses dérives tendanciennes. On notera, dans la ligne de notre propos concernant le « libéralisme transcendantal », l'attachement de Mill aux

1304 *Id.*, p.423 (nous soulignons) :

« The British government is thus a representative government in the correct sense of the term: and the powers which it leaves in hands not directly accountable to the people, can only be considered as precautions which the ruling power is willing should be taken against its own errors. Such precautions have existed in all well-constructed democracies. The Athenian Constitution had many such provisions [...] »

1305 III.3.2.

1306 III.3.3.

préconditions ainsi qu'aux « garde-fous » ou préventions toujours nécessaires dans une optique donnée, dont témoigne l'abondance des préfixes *pre-* et *pro-* dans ses écrits. On décèle chez lui un lien substantiel entre son attachement aux conditions de possibilité, sa volonté de produire le meilleur, et son obsession d'anticiper le pire, d'annoncer les risques de tout projet et d'ainsi développer quelque chose comme un *principe de précaution* avant l'heure – autant de symptômes d'une pensée politique progressiste, qui pense *pour l'avenir* et se pense comme *en amont* de bénéfices comme de risques futurs.

Son engagement est clair : selon lui, la démocratie est le seul régime souhaitable pour les nations avancées, il s'agit simplement de la rendre « vraie ». La « correction » du gouvernement représentatif en véritable démocratie représentative, qu'il appelle de ses vœux, passe par l'élargissement progressif du droit de vote jusqu'à un suffrage universel, mais ni inconditionnel (on verra sur quels critères l'accorder, et les vertus même du dispositif d'autorisation), ni égal (avec la possibilité d'un vote multiple). Par ailleurs, il envisage une configuration, en conformité avec le système proposé par Thomas Hare, permettant de réduire la position oligopolistique des partis et les tendances, délétères pour le débat public et la diversité des idées, à la confrontation bipartisane. Voyons comment.

III.3.2.1 Un suffrage potentiellement universel...

Selon Mill, le suffrage universel est un terme très probable des sociétés en voie de démocratisation. Il lui semble même souhaitable, au premier chef au nom de la justice et de l'égalité érigées en principes : un pouvoir s'exerçant sur tous devrait émaner du consentement de tous, à quelques rares exceptions près.

« Il ne devrait pas y avoir de parias dans une nation arrivée à la maturité de sa civilisation : pas de personnes disqualifiées, sinon du fait de leurs propres défauts. »

« D'une forme de gouvernement populaire à un autre, l'avantage à cet égard va à celui qui a diffusé le plus largement l'exercice des fonctions publiques, d'une part en excluant le moins de personnes possible du suffrage ; d'autre part, en ouvrant la plus large participation possible à l'activité judiciaire et administrative à toutes les classes de citoyens privés [...] »¹³⁰⁷

1307 CW:19, p.470 :

« There ought to be no pariahs in a full-grown and civilized nation; no persons disqualified, except through their own default. »

Id., p.436 :

L'universalité du suffrage est en effet désirable, puisque celui-ci sanctionne et permet un droit de regard, de contrôle, sur ce qui concerne tout un chacun, non au nom d'un droit inné de chacun à *participer* à la politique, mais au nom de celui de se *protéger* contre un pouvoir extérieur. En ce sens, Mill souligne que tous les citoyens (mâles) sont concernés par de grandes mesures telles que la conscription ou, pour beaucoup, l'acquittement d'impôts. À ce titre, tous devraient avoir le droit de choisir ceux qui auront le droit de contrôler, ratifier ou censurer l'élaboration et la mise en place de telles politiques. Au sujet des impôts, Mill soutient réciproquement que dans certaines assemblées d'échelles locales, le droit d'expression de ceux qui choisissent une politique fiscale ou des représentants chargés d'élaborer une politique fiscale ou une allocation de ressources devrait être limité aux seules personnes payant un impôt, selon la réciproque du fameux principe américain « pas de taxation sans représentation » : pour voter les impôts, pas de représentation sans imposition.

Mais de manière plus générale, chacun est tenu d'obéir aux lois, propriétaire terrien comme travailleur manuel, homme comme femme : c'est pour cette raison que Mill soutient que tout individu responsable (c'est-à-dire sain d'esprit et pouvant faire valoir un socle d'aptitudes intellectuelles minimales) et de bonne volonté (c'est-à-dire ne s'étant pas mis au ban de la communauté civique) est légitime à contribuer au choix de ses représentants. En effet, il insiste fortement sur le fait que la représentation est à bien distinguer de la délégation¹³⁰⁸ et que le vote donne surtout un *droit de regard* et un droit à la *protection contre le pouvoir*, un droit de censure en quelque sorte, et non véritablement une part du pouvoir lui-même. Le vote se comprend donc en premier lieu comme un instrument *néгатif*, celui de sanctionner les gouvernants insatisfaisants (souvent *a posteriori*), ou de se prémunir contre une menace :

« Les hommes, comme les femmes, n'ont pas besoin de droits politiques pour gouverner, mais pour n'être pas mal gouvernés. »¹³⁰⁹

« As between one form of popular government and another, the advantage in this respect lies with that which most widely diffuses the exercise of public functions; on the one hand, by excluding fewest from the suffrage; on the other, by opening to all classes of private citizens, [...] the widest participation in the details of judicial and administrative business [...] »

1308 Cette distinction clé est particulièrement dirigée contre les mandats impératifs, auxquels Mill s'oppose, voir III.3.3.1.

1309 *Id.*, p.480 (nous soulignons) :

« Men, as well as women, do not need political rights in order that they may govern, but in order that they may not be misgoverned. »

On note ici un point commun avec l'argumentaire féministe¹³¹⁰ : de même que les lois doivent être faites pour protéger les plus faibles des possibles abus des plus forts – ou des autres – sans présupposer leur bienveillance, de même « *les constitutions n'inspirent confiance que si elles apportent l'assurance que les détenteurs du pouvoir ne pourront pas l'employer à mauvais escient* »¹³¹¹, et le meilleur moyen d'en être sûr, c'est de disposer d'une marge de censure.

Mais c'est aussi au nom de l'« amélioration » des citoyens qu'elle implique, tant au plan des facultés proprement intellectuelles qu'à celui des facultés morales, que Mill s'engage en faveur de l'extension du droit de vote. En effet, la demande de reconnaissance de ce droit, et son extension conditionnelle et progressive, ont à ses yeux une vertu éducative. S'il doit se « mériter », tant par l'engagement politique militant (qui suppose une culture politique donc un décentrement de soi vers des problématiques collectives) que par un « permis de voter » à mettre en place (sanctionnant des aptitudes intellectuelles minimales), le suffrage devient une incitation au perfectionnement par sa conquête même :

*« Ce qui stimule le plus l'accroissement de l'intelligence, c'est d'être en position de s'élever jusqu'au pouvoir, non de l'avoir conquis. »*¹³¹²

Ouvrir le droit de vote, sans distinction censitaire ou sociale, à quiconque s'en montrerait digne (nous allons voir plus bas sous quelles modalités) permettrait notamment à toute une partie de la population qui en est exclue, notamment les travailleurs, de se sentir enfin consultés, donc concernés par la marche des affaires publiques – ce qui ne peut qu'augmenter leur « vertu » sociale – de la même manière que l'accession à la propriété

1310 Voir II.2. Mentionnons au passage deux autres grandes similitudes de raisonnement : l'appel à l'absence de barrières à l'entrée de la compétition électorale sur le modèle d'un marché libre, et l'appel à l'expérience réelle. Au sujet de la confiance libérale dans l'efficacité d'une libre concurrence pour faire émerger les personnes les plus aptes, nous reviendrons sur ce que Mill dit de la compétence quand nous traiterons du principe de distinction en III.3.3. Voir *id.*, p.479 :

« If the principles of modern politics and political economy are good for anything, it is for proving that these points can only be rightly judged of by the individuals themselves: and that, under complete freedom of choice, wherever there are real diversities of aptitude, the great number will apply themselves to the things for which they are on the average fittest, and the exceptional course will only be taken by the exceptions. »

En ce qui concerne le plaidoyer rhétorique pour l'expérience réelle, nous n'y reviendrons pas ultérieurement mais il est clairement affirmé p.465 :

« The only complete answer to this objection would be actual trial. »

1311 **MILL (1861A)**, trad. P. Savidan, p.148. Voir aussi CW:19, p.467 :

« All trust in constitutions is grounded on the assurance they may afford, not that the depositaries of power will not, but that they cannot, misemploy it. »

1312 *Id.*, p.479 :

« The position which gives the strongest stimulus to the growth of intelligence, is that of rising into power, not that of having achieved it [...] »

Et ceci vaut aussi pour les représentants, qui doivent sans cesse penser à mériter les votes, non à profiter de leur position.

foncière devrait encourager la « vertu » des paysans.¹³¹³ En effet, avoir potentiellement le droit de vote encourage à se renseigner, notamment par la presse, à dépasser la considération ses intérêts immédiats, tandis que la passivité politique – si dégradante aux yeux de Mill¹³¹⁴ – se justifie et s'auto-entretient quand la participation n'est pas sollicitée.¹³¹⁵

L'égalité dans la liberté est donc nécessaire à l'empathie, à l'énergie, au sens de la responsabilité, à l'émulation et l'esprit d'entreprise (*endeavour*), qui ensemble constituent le propre et la destination de l'homme :

*« On n'obtiendra le summum de l'effet stimulant de la liberté sur le caractère humain que lorsque les personnes qui obéissent seront également, ou attendront d'être bientôt, des citoyens à part entière, ni plus ni moins privilégiés que les autres. »*¹³¹⁶

1313 *Id.*, p.468 (nous soulignons) :

« Les gens trouvent fantaisiste d'attendre autant de ce qui semble une cause si frivole, à savoir reconnaître dans l'exercice de fonctions sociales par les travailleurs manuels un puissant instrument de développement intellectuel. Pourtant, à moins que la culture intellectuelle dans la masse de l'Humanité ne soit qu'une pure vue de l'esprit, telle est la voie par laquelle on y parviendra. »

(« People think it fanciful to expect so much from what seems so slight a cause—to recognise a potent instrument of mental improvement in the exercise of political franchises by manual labourers. Yet unless substantial mental cultivation in the mass of mankind is to be a mere vision, this is the road by which it must come. »)

La traduction de Patrick Savidan mentionne « les masses », mais comme nous l'avons déjà remarqué, ce terme est rarement absolutisé et est toujours suivi d'un génitif chez Mill.

1314 Voir aussi III.2.3.3.

1315 *Ibid.* :

« C'est par la discussion politique que le travailleur manuel, dont l'emploi est une routine qui ne lui donne guère l'occasion d'être en contact avec des impressions, des circonstances et des idées variées, va apprendre les causes et les événements éloignés qui ont pourtant un effet non négligeable sur ses intérêts personnels ; et c'est par la discussion politique et l'action politique collective que quelqu'un dont les activités quotidiennes se concentrent autour de ses intérêts et ne tournent qu'autour de lui-même va apprendre l'empathie avec ses concitoyens et deviendra en conscience un membre de la communauté. Mais les discussions politiques passent au-dessus de la tête de ceux qui n'ont pas à voter et ne cherchent pas à obtenir le droit de vote. »

La dernière partie de la phrase est importante car elle renvoie au point de la doctrine millienne que nous étudions immédiatement ci-après : s'il est raisonnable d'escompter, à terme, que le suffrage sera universel, il ne sera pas pour autant un droit inconditionnel. Mill tient à ce qu'il reste idéalement subordonné aux preuves d'un niveau éducatif ou intellectuel suffisant (lire, écrire, compter), telles que des diplômes scolaires ou des tests volontaire sanctionnant des aptitudes de compréhension minimale et constituant une sorte de « permis de voter ». Ainsi, pour ceux qui n'auraient pas encore les aptitudes élémentaires requises mais auraient fermement l'intention de gagner un jour le droit de vote, celui-ci représenterait encore une incitation supplémentaire à se cultiver. Le vote est donc *potentiellement* universel, mais il doit être l'objet d'un *désir* et pouvoir s'exercer comme un *mérite* (*id.*, p.470) :

« No arrangement of the suffrage, therefore, can be permanently satisfactory, in which any person or class is peremptorily excluded; in which the electoral privilege is not open to all persons of full age who desire to obtain it. »

1316 *Id.*, p.411 :

« The maximum of the invigorating effect of freedom upon the character is only obtained, when the person acted on either is, or is looking forward to becoming, a citizen as fully privileged as any other. »

Quand l'homme ordinaire accède à des responsabilités collectives, il s'élève en identifiant l'intérêt commun à son intérêt propre, gage de sa réussite : il est en position de se sentir « partie intégrante de l'opinion publique », du corps social¹³¹⁷. L'apprentissage de l'esprit public est donc, sur le plan moral, l'apprentissage du désintéressement.¹³¹⁸ Mill a bien conscience que ce désintéressement est toujours idéal ou asymptotique et, quoi qu'il professe l'agnosticisme quant à la nature humaine, il remarque souvent en moraliste et en proto-sociologue que les intérêts égoïstes, et ce d'autant plus qu'ils sont de court terme, l'emportent toujours. À ce propos, il note que si les hommes n'étaient pas égoïstes, le communisme serait la meilleure configuration politique. Il ne lui semble cependant pas viable, et partant, plus dangereux que bénéfique, pour les hommes tels qu'ils sont¹³¹⁹. En l'état de la société et des mœurs, pour que quelqu'un se sente donc concerné par les événements et les causes lointaines, il faudra donc toujours lui rappeler la part qu'il y prend et surtout l'impact de ceux-ci sur ses intérêts propres.

III.3.2.2 ... mais pas inconditionnel

Pour autant, l'aspect relatif au mérite, ou à la capacité, est primordial chez Mill, et introduit chez lui une nuance majeure quant à l'universalité escomptée du suffrage. Sa position balance perpétuellement, en effet, entre deux conceptions du droit de vote. Nous venons de voir que Mill défend le droit de vote comme un *droit de protection*, dont les citoyens ne devraient donc pas être privés, d'autant moins qu'il est un puissant aiguillon à la participation désintéressée à l'intérêt général. On trouve toutefois dans les mêmes passages plusieurs occurrences d'une définition contradictoire du vote, qui est également présenté non comme un droit, mais comme une *charge*, un acte *positif* qui, en exprimant le choix de l'individu en ce qui concerne des affaires publiques, lui confère un *pouvoir* sur autrui. Or, dans ce cas,

1317 *Id.*, p.412 :

« *He is made to feel himself one of the public [...]* »

1318 *Id.*, p.469 :

« *Là où cette école de l'esprit public n'existe pas, cela n'aurait pratiquement aucun sens que des personnes privées, douées d'aucune position sociale éminente, se sentent redevables de quelque devoir que ce soit envers la société au-delà de l'obéissance aux lois et de la soumission au gouvernement. Il n'y a pas de sentiment d'identification désintéressé avec le reste du public. Chaque pensée ou sentiment, que ce soit d'intérêt ou de devoir, sera absorbé par la sphère individuelle ou familiale.* »
 (« *Where this school of public spirit does not exist, scarcely any sense is entertained that private persons, in no eminent social situation, owe any duties to society, except to obey the laws and submit to the government. There is no unselfish sentiment of identification with the public. Every thought or feeling, either of interest or of duty, is absorbed in the individual and in the family.* »)

1319 *Id.*, p.405.

*« quelle que soit la façon dont on définit ou dont on comprend l'idée de droit, personne ne peut avoir le droit (à part dans le sens purement légal du terme) d'avoir du pouvoir sur les autres : le pouvoir qu'un individu peut avoir sur un autre est une charge, au sens plein du terme. Mais l'exercice de quelque fonction politique que ce soit, comme électeur ou comme représentant, est bien un pouvoir sur les autres. »*¹³²⁰

Si le vote est désormais conçu non comme une protection personnelle contre l'arbitraire du pouvoir (ce qui relèverait du droit), mais comme un pouvoir en tant que tel, il implique dès lors une *responsabilité* qui justifierait alors que le vote ne soit pas considéré comme un droit inconditionnel, mais qu'il fasse l'objet d'une sélectivité, à l'instar de toutes les autres positions de pouvoir. Voter, bien plus qu'un « droit », devrait alors être considéré comme un *devoir*, qui se mérite et doit ensuite être *honoré*.¹³²¹

De ce fait, le statut d'électeur ne devrait pas être inconditionnel, mais au moins limité par des critères d'acceptabilité sociale et de non-dépendance. Aussi un citoyen devrait-il être susceptible de demeurer privé ou d'être déchu de son « droit » de vote pour cause d'inaptitude intellectuelle majeure (illettrisme notamment) ou pour cause d'inconduite, c'est-à-dire d'inaptitude morale avérée (sanction pénale, fraude, faillite...), catégorie où Mill inclut aussi la dépendance envers l'assistance sociale ou la charité publique, incompatibles avec l'autonomie. En conséquence de quoi,

« La justice exige, même quand le suffrage n'en dépend pas, que les moyens de satisfaire à ces exigences élémentaires soient mis à disposition de tout un chacun, soit gratuitement, soit moyennant une contribution qui reste à la portée des plus pauvres de ceux qui travaillent pour gagner leur vie. Si tel était le cas, les gens n'envisageraient pas plus d'accorder le suffrage à un homme qui ne sait pas lire

1320 *Id.*, p.488 :

« In whatever way we define or understand the idea of a right, no person can have a right (except in the purely legal sense) to power over others: every such power, which he is allowed to possess, is morally, in the fullest force of the term, a trust. But the exercise of any political function, either as an elector or as a representative, is power over others. »

1321 On notera que la vision millienne de la responsabilité est ici un peu ambiguë, en tant qu'elle rappelle davantage une éthique kantienne qu'une vision utilitariste – fondée sur la statistique – qui mettrait en évidence le caractère insignifiant du vote d'un pris dans la masse de la population et relativiserait alors, en considérant l'impact global et non l'intention ou l'impact individuel, l'importance des déviations vis-à-vis du sens du devoir ou de l'intérêt général et relativiserait ainsi l'impératif de compétence ou de désintéressement éclairé requis de la part des électeurs. En effet, même si Mill définit, à raison sur le principe, le vote comme « pouvoir » sur autrui en tant qu'il est aussi l'instrument positif de la participation au choix collectif, en pratique la quantité de l'électorat amortit les erreurs exceptionnelles (en tout cas celles que le système sélectif millien se propose d'éviter).

*qu'à l'octroyer à un enfant qui ne saurait pas parler, et ce ne serait pas la société qui l'exclurait, mais sa propre paresse. »*¹³²²

Pour Mill, l'autonomie est bien un *potentiel* qui, en tant que tel, a une base égalitaire, mais... les potentiels ne sont pas toujours également actualisés ni même actualisables, consacrant l'inégalité dans les faits. N'oublions cependant pas la nuance, cruciale : cette inégalité ne relève de la « paresse » individuelle que *si des moyens éducatifs nationaux suffisants sont assurés*, et ce, « gratuitement » ou presque. Ce qui paraîtrait à première vue l'expression d'un cynisme ou d'un élitisme consommé se révèle en réalité la réaffirmation de l'engagement sincère de Mill en faveur d'une éducation de qualité, qu'il s'agisse du niveau élémentaire – pour tous – ou secondaire et supérieur – pour ceux qui le souhaitent et en ont les moyens, fût-ce avec l'aide de mécènes ou de l'État-. Concrètement,

*« L'enseignement universel doit précéder l'émancipation universelle. »*¹³²³

III.3.2.3 Pour une démocratie réellement représentative de la diversité du public : soutien de Mill au « système de M. Hare »

Loin de cet idéal de participation universelle éclairée, le gouvernement représentatif dans la configuration que Mill connaît est plutôt selon lui un hybride de tyrannie de la majorité et de tyrannie d'une minorité : c'est bien une minorité numérique, oligarchique, qui gouverne, mais à la faveur de son élection par une majorité, fût-elle courte, et par elle seulement ; cette minorité oligarchique étant elle-même issue des classes sociales supérieures, c'est donc la frange supérieure de la majorité, constituée de notables, qui accapare le pouvoir¹³²⁴.

La logique des partis, entraînant ce que nous appellerions aujourd'hui l'injonction du « vote utile », concentre le pouvoir aux mains d'un nombre restreint de personnages éminents et professionnels de la politique, passant sous silence certaines sensibilités minoritaires ainsi structurellement exclues du jeu démocratique :

¹³²² *Id.*, p.470 :

« Justice demands, even when the suffrage does not depend on it, that the means of attaining these elementary acquirements should be within the reach of every person, either gratuitously, or at an expense not exceeding what the poorest, who earn their own living, can afford. If this were really the case, people would no more think of giving the suffrage to a man who could not read, than of giving it to a child who could not speak; and it would not be society that would exclude him, but his own laziness. »

¹³²³ *Id.*, p.470 :

« universal teaching must precede universal enfranchisement »

¹³²⁴*Id.*, p.449.

« la nécessité de ne pas diviser le parti, de peur de laisser le champ libre aux opposants, encourage tout le monde à voter pour la première personne qui se présente en arborant ses couleurs ou pour celui que les leaders locaux auront porté sur le devant de la scène. »¹³²⁵

Tous unis derrière le chef : les partis majoritaires cultivent l'obnubilation de l'affrontement politique entre chefs de file charismatiques, dominants ou prétendument « rassembleurs » au nom du risque d'éparpillement des voix. Les minorités (au sens de mouvements minoritaires) n'ont, quant à elles, pas un seul représentant : Mill parle là encore d'« *Hobson's choice* »¹³²⁶, c'est-à-dire de choix par défaut ou de non-choix, dans le cas de ces électeurs confrontés à l'alternative de voter pour un impétrant crédité de chances de succès, mais étranger à leur sensibilité, ou de perdre leur vote, rendu insignifiant par le système majoritaire. Dans un tel système, à l'instar de celui de la république des États-Unis, note Mill, un vote sans aboutissement est un vote gâché :

« En Amérique les électeurs votent pour les favoris du parti parce que l'élection se joue purement à la majorité et un vote pour quelqu'un dont on est sûr qu'il n'obtiendra pas la majorité est perdu. »¹³²⁷

Plus que les convictions, le système représentatif majoritaire exprime donc plutôt les *calculs de probabilités* des électeurs afin de se sentir représentés : voter seulement pour celui qui a des chances de l'emporter. C'est à l'encontre de cette tendance anti-politique que Mill défend le « programme de M. Hare » au nom d'une « vraie démocratie », qui s'opposerait à cette « fausse démocratie » : il s'agit d'un système de suffrage à vote unique transférable, permettant une représentation proportionnelle des sensibilités politiques coexistant à une élection donnée, ainsi que « l'efficacité » de chaque voix par le report des votes sur un autre

1325 *Id.*, p.451 :

« the necessity of not dividing the party, for fear of letting in its opponents, induces all to vote either for the first person who presents himself wearing their colours, or for the one brought forward by their local leaders »

1326 *Id.*, p.456. Cette expression avait déjà employée pour décrire le régime matrimonial en défaveur des femmes.

1327 *Id.*, p.464.

« In America electors vote for the party ticket, because the election goes by a mere majority, and a vote for any one who is certain not to obtain the majority, is thrown away. »

C'est ce qu'on peut aussi déplorer dans la démocratie française actuelle, dont l'élection présidentielle par scrutin majoritaire uninominal à deux tours favorise l'élection de candidats charismatiques et « clivants » à même de remporter une très courte majorité sur leur adversaire au deuxième tour, après « écrémage » des « petits candidats » au premier tour. L'abstention actuelle peut en partie s'expliquer par le découragement des franges politiques minoritaires dans la population, qui peuvent avoir l'impression que leurs idées et leur sensibilité ne seront jamais portées ni même représentées au plus haut niveau du pouvoir. Pour une étude des différentes facettes de l'abstention en France dans les dernières décennies, voir par exemple BRACONNIER Céline et DORMAGEN Jean-Yves (2007), *La Démocratie de l'abstention*, Paris, Gallimard, Folio Actuel, 455 p.

candidat en cas de « saturation » du pourcentage de voix requis par le candidat prioritairement nommé par l'électeur, dans un ordre spécifique de préférences.

Il n'est pas question de détailler ici le contenu du « système de M. Hare ». ¹³²⁸ Ce qui est intéressant est que dans le chapitre des *Considérations* où il en est question, la classification purement analytique de « gouvernement représentatif » laisse place à une rhétorique et à des clarifications qui posent résolument Mill en « ami de la démocratie » plus que de la représentation purement élitiste, en un sens qui lui est propre. Arrêtons-nous sur l'incipit du chapitre VII, où Mill distingue deux visions de la « démocratie » au sens de démocratie représentative ou de système représentatif, d'une manière différente de celle des théoriciens modernes ¹³²⁹ :

« L'idée pure de démocratie, selon sa définition, est celle d'un gouvernement de l'ensemble du peuple par l'ensemble du peuple, également représenté. La démocratie telle qu'elle est habituellement conçue et pratiquée jusqu'ici, [en revanche,] est le gouvernement de l'ensemble du peuple par une simple majorité de ce peuple, exclusivement représentée. » ¹³³⁰

Cela consiste donc à affirmer, pour Mill, qu'un gouvernement représentatif amendé de la manière qu'il suggère ultérieurement, c'est-à-dire consistant en un « gouvernement du peuple tout entier par le peuple également représenté », est une démocratie « pure ». Il convient de s'arrêter sur les implications de différents éléments de cette affirmation.

Tout d'abord, Mill conçoit que l'on ne puisse appelé « idée pure de la démocratie » qu'un système où le peuple est « représenté » « exclusivement » ; que signifie donc cet adjectif « pure », si ce n'est pas « directe » ? On a pourtant vu que la modernité n'est par exemple pas compatible avec la définition de la démocratie « pure », qui demeure assez abstraite et peu usitée dans l'histoire de l'humanité, que donne Bernard **MANIN (1995)**, c'est-à-dire le gouvernement du peuple par le peuple lui-même, sans intermédiaire, sans truchement de représentants, par la participation directe et volontaire du corps des citoyens sur l'agora ¹³³¹ :

¹³²⁸ Pour un exposé complet, voir directement les *Considérations sur le gouvernement représentatif* ou les articles encyclopédiques relatifs au scrutin à vote unique transférable.

¹³²⁹ Comme Bernard Manin, pour qui la démocratie et gouvernement représentatif sont foncièrement différents.

¹³³⁰ *Id.*, p.448 :

« The pure idea of democracy, according to its definition, is the government of the whole people by the whole people, equally represented. Democracy as commonly conceived and hitherto practised, is the government of the whole people by a mere majority of the people, exclusively represented. »

¹³³¹ Il est très clair à ce propos, comme le stipule l'une de ses têtes de chapitres, que Manin voie dans « le triomphe de l'élection » (contre la participation directe et libre en assemblée ou contre le tirage au sort des représentants parmi l'ensemble des citoyens) une façon de « consentir au pouvoir plutôt que d'y accéder » : avec la représentation par élection, le peuple ne se gouverne pas lui-même, comme le suggérerait une acception « pure » du concept de démocratie ; il ne fait que contrôler ses gouvernements, donnant donc son

« Les démocraties contemporaines sont issues d'une forme de gouvernement que ses fondateurs opposaient à la démocratie. L'usage nommé « démocraties représentatives » les régimes démocratiques actuels. Cette expression, qui distingue la démocratie représentative de la démocratie directe, fait apparaître l'une et l'autre comme des formes de la démocratie. Toutefois, ce que l'on désigne aujourd'hui sous le nom de démocratie représentative trouve ses origines dans les institutions qui se sont progressivement établies et imposées en Occident à la suite des trois révolutions modernes, les révolutions anglaise, américaine et française. Or ces institutions n'ont nullement été perçues, à leurs débuts, comme une variété de la démocratie ou une forme du gouvernement par le peuple. »¹³³²

Ce qui est remarquable, c'est que le même type de régime en vienne, au XIXe siècle et comme l'atteste Mill, à être revendiqué comme « démocratie » : par seul souci d'acceptabilité (contre les critiques dont sont l'objet l'élitisme ou l'oligarchie) ? ou par conviction profonde ? Chez Mill, on peut présumer la sincérité de l'aspiration à un égal droit de participation (même si on verra qu'avec le vote plural, la participation elle-même peut être inégale¹³³³), cette dernière étant conçue comme égale liberté d'acquiescement ou de critique vis-à-vis du pouvoir. Dans tous les cas, le ralliement revendiqué des libéraux puis de toutes les factions politiques à l'idée de « démocratie », nommée comme telle, au cours des XIXe et XXe siècle, peut apparaître comme le résultat d'une dynamique d'égalisation et d'émancipation populaire initiée de manière protéiforme et graduelle à partir du XVIIIe siècle. Comme l'écrit Manin :

« Un gouvernement organisé selon les principes représentatifs était donc considéré, à la fin du XVIIIe siècle, comme radicalement différent de la démocratie alors qu'il passe aujourd'hui pour une de ses formes. [...] Le sens du mot n'a pas [...] changé du tout au tout, sa signification d'alors et celle d'aujourd'hui se recouvrent en partie. Le terme servait à caractériser le régime athénien, il est encore utilisé, à présent, pour désigner le même objet historique. Au-delà de ce référent concret commun, la signification contemporaine et celle du XVIIIe siècle partagent aussi les notions d'égalité politique entre les citoyens et celle de pouvoir du peuple. Ces notions sont de nos jours des composantes de l'idée démocratique, elles l'étaient, de même, autrefois. Ce sont donc, plus

consentement formel (en encore, seulement général et majoritaire) à la politique qui est choisie et exercée en son nom. Cela rejoint le premier sens du vote mis en avant par Mill, celui d'une « protection contre » les abus de pouvoir par un droit de sanction des dirigeants plus que par un choix de ceux-ci ou par de l'influence sur ceux-ci.

1332 **MANIN (1995)**, premières lignes de l'introduction, p.11.

1333 Voir III.3.3.2.

précisément, les rapports entre les principes du gouvernement représentatif et ces éléments de l'idée démocratique qui paraissent difficiles à discerner. »¹³³⁴

Mill tient une place majeure dans l'histoire de cette idée et contribue à éclairer une dimension de l'énigme : ce qui change principalement sous sa plume, c'est l'appréhension du *demos*, qui est pris dans un sens bien plus large qu'au temps d'Athènes puisqu'il recouvre potentiellement tous les individus majeurs et en pleine disposition de leurs facultés, mais dont on conserve une qualité distincte de celle de simple « population », puisque le *demos* n'est pas le peuple incarné, fait de travailleurs, d'individus dotés d'intérêts, etc., mais avant tout un agrégat d'idées et de conceptions politiques différentes. En ce sens, la démocratie n'est pas tant le gouvernement du peuple que le gouvernement *au nom du peuple*, devant représenter les différentes conceptions qui traversent celui-ci quant à sa propre conduite. Répétons bien à ce propos que les « minorités » dont parle Mill ne sont pas des minorités « essentialisées », comme le suggère notre emploi contemporain (avec les minorités ethniques ou « visibles » par exemple), mais bien des minorités idéologiques, c'est-à-dire des idées et représentations du monde marginales. La démocratie « pure », c'est donc avant tout l'espace public, l'*agora* permettant l'expression équitable de toutes ces idées.

Ensuite, il est question d'un peuple qui doit être « également représenté » : que signifie ici l'idée d'égalité (*equally, equality*) ? Le terme est réutilisé plus loin, quand Mill parle du

« principe de la démocratie qui, en sa racine et en son fondement, professe l'égalité »¹³³⁵.

On peut arguer que le terme d'équité ou de proportionnalité conviendrait mieux au système qu'envisage Mill, puisqu'il y est explicitement question d'« égalité proportionnelle » (dont on sait qu'elle voit conceptuellement le jour chez Aristote, qui l'assimile à la justice). L'adverbe « *equally* » ici est donc trompeur, puisqu'il ne s'agit pas même d'une égalité des chances, telle que l'assurerait, par exemple, un tirage au sort des représentants parmi le corps entier des représentés, donc avec égale pondération des candidatures. Ce dont parle Mill est autrement plus complexe puisqu'on a vu qu'il s'attache avant tout sinon exclusivement à la représentation des idées et, si l'équité est bel et bien le but recherché, il ne reste pas moins difficile d'en délimiter les contours et les modalités. N'est-il pas finalement difficile d'assigner quelque chose comme une identité à des groupes, classes, factions ou entités sociologiques

1334 *Op. cit.*, p.15. Voir aussi ROSANVALLON Pierre, « L'histoire du mot démocratie à l'époque moderne », et DUNN John, « Démocratie : l'état des lieux », in *La Pensée politique. Situations de la démocratie*, mai 1993, Paris, Seuil-Gallimard.

1335 *MILL (1861A)*, trad. Patrick Savidan, p.123. Dans le texte original (CW:19, p.429) :

« *the principle of democracy, which professes equality as its very root and foundation* »

dignes d'être représentées en tant que telles, même si l'on voit au-delà de la simple partition des candidatures et des programmes par partis ?

Ce que revendique Mill est donc en réalité explicitement une *représentation proportionnelle*, et il est étonnant qu'il soit si réticent à employer ce terme et qu'il persiste au contraire à désigner une démocratie « égalitaire » ou « égale » et non une démocratie « équitable » ou « juste ». Plus loin, il semble donner une définition plus précise de la démocratie en la caractérisant alors de « représentation en proportion du nombre »¹³³⁶ :

*« Dans une démocratie vraiment égale, toute et chaque section serait représentée, non de façon disproportionnée, mais de façon proportionnelle. Une majorité des électeurs aurait toujours la majorité des représentants ; mais une minorité des électeurs aurait toujours une minorité de représentants [et non : aucun représentant]. Par tête, elle serait alors aussi pleinement représentée que la majorité. »*¹³³⁷

Peut-être faut-il voir dans cette indistinction apparente un procédé rhétorique visant à rallier les partisans de l'égalité érigée en *credo*, alors même qu'il professe plus loin le vote plural, qui consiste à vouloir réintroduire des composantes aristocratiques ou technocratiques ou encore méritocratiques dans la démocratie¹³³⁸.

En tout cas, ces quelques difficultés sont résolues dans leur dimension programmatique par la configuration du « système de M. Hare », dont la première vertu est de multiplier la quantité, et donc la diversité, des candidats susceptibles d'obtenir un siège à l'issue d'une élection. Ainsi, l'idée de candidatures individuelles nombreuses et variées, y compris « sans étiquette » et non captives d'assignments locales ou régionales, permet de substituer à la représentation de classe, de parti ou d'intérêts professionnels – et donc aux problèmes afférents à leur identification, leur délimitation et les conflits relatifs à leur répartition dans la population « réelle » (c'est-à-dire leur *représentativité* théorique, à comparer à leur

1336 *Id.*, trad. Savidan, p. 123. Original (CW:19, p.452) :

« the first principle of democracy, representation in proportion to numbers »

1337 CW:19, p.449 :

« In a really equal democracy, every or any section would be represented, not disproportionately, but proportionately. A majority of the electors would always have a majority of the representatives; but a minority of the electors would always have a minority of the representatives. Man for man, they would be as fully represented as the majority. »

1338 À propos du vote plural, il convient de souligner le caractère malgré tout un peu sophistique de ce qu'écrit Mill au chapitre VII (CW:19, p.449) :

« there is not equal suffrage where every single individual does not count for as much as any other single individual in the community »

Mill professe donc un droit qu'il revendique « égal » au suffrage... mais un suffrage inégal. Chaque individu devrait donc avoir droit à un « gâteau », mais la taille de ce dernier serait variable, du simple au quadruple par exemple.

représentation réelle à l'issue du scrutin proportionnel) –, une représentation théoriquement *personnelle*.

Substituer des individus aux factions, individus dans lesquels d'autres peuvent reconnaître leurs tendances et leurs idées, et ouvrir leur candidature à une représentation proportionnelle ; voilà une façon de « purifier » la démocratie.

III.3.2.4 Diversité, équilibre des intérêts et « fonction d'antagonisme »

Le but avoué du « système de M. Hare » est donc prioritairement d'ébranler la suprématie d'une classe unique, aristocratique ou oligarchique, sur la vie politique d'une nation, et de permettre un renouvellement facilité de l'élite au pouvoir. Mill voit en effet dans la longévité des carrières politiques, la tendance au bipartisme et l'uniformité de « classe » des gouvernants un encouragement institutionnel à la poursuite de leur intérêt personnel et à la tentation des privilèges aux dépens du peuple :

« L'intérêt d'une classe dirigeante, que ce soit une aristocratie ou une monarchie aristocratique, est de s'assurer une variété illimitée de privilèges injustes, qui finissent parfois dans leurs poches au détriment du peuple, parfois qui se contentent d'exalter leurs personnes comparativement aux autres ou, ce qui revient au même, de dégrader les autres comparativement à elles. »¹³³⁹

Une élite non renouvelée ou non renouvelable est en effet susceptible de se re-sédimer, comme dans les anciennes aristocraties ou des sociétés d'états, en coalition d'intérêts prête à tout pour maintenir les classes rivales hors d'état de nuire. Le passage mentionne à ce sujet le *Testament politique* de Richelieu, où celui-ci affirmait qu'il fallait empêcher le peuple de se porter assez bien pour être capable de prendre des forces et de s'insurger. En réaction à ce cynisme, Mill en vient à dénoncer explicitement les « intérêts sinistres » de la « classe dominante » :

« Dès lors, l'un des plus grands dangers de la démocratie, comme de toute autre forme de gouvernement, réside dans les intérêts sinistres des détenteurs du pouvoir ; c'est le danger d'une législation de classe, d'un gouvernement destiné

1339 *Id.*, p.441 :

« The interest of a ruling class, whether in an aristocracy or an aristocratic monarchy, is to assume to themselves an endless variety of unjust privileges, sometimes benefiting their pockets at the expense of the people, sometimes merely tending to exalt them above others, or, what is the same thing in different words, to degrade others below themselves. »

(qu'il y le fasse effectivement ou non) au bénéfice immédiat de la classe dominante, au détriment durable de l'ensemble. »¹³⁴⁰

Contre cela, il croit à la vertu équilibrante et « assainissante » de la diversité, permettant la mise en balance d'intérêts multiples et divergents¹³⁴¹. Plus la classe dirigeante est hétérogène, moins elle sera en capacité de défendre des privilèges oligarchiques commun au détriment du bien collectif :

« la raison pour laquelle, dans une société acceptablement constituée, la justice et l'intérêt général finissent en majorité par s'imposer, est que les intérêts séparés et égoïstes de l'humanité sont presque toujours divisés »¹³⁴²

Il y a donc chez Mill une vision irréductiblement agonistique de l'équilibre dynamique qui doit être préservé entre des intérêts concurrents aux fins d'un désintéressement, tenu pour non-principiel, mais *forcé* en tant que résultante d'une mise en tension des égoïsmes (conformément à la vision libérale de l'harmonisation des intérêts) :

« Le système représentatif doit être constitué de sorte qu'il maintienne cet état de choses : il ne doit pas permettre à l'un des multiples intérêts partiels d'être assez puissant pour prévaloir contre la vérité, la justice ou l'ensemble de tous les autres intérêts partiels réunis. »¹³⁴³

Il faut donc empêcher les dirigeants, qui sont des individus choisis temporairement (idéalement) pour leur compétence, de se constituer en classe. Or le risque de corruption du pouvoir augmente avec l'homogénéité des obédiences non seulement sociologiques¹³⁴⁴, mais

1340 *Id.*, p.446 :

« One of the greatest dangers, therefore, of democracy, as of all other forms of government, lies in the sinister interest of the holders of power: it is the danger of class legislation; of government intended for (whether really effecting it or not) the immediate benefit of the dominant class, to the lasting detriment of the whole. »

1341 Ce qui renforce ce qu'il préconise par ailleurs au nom de la diversité et de l'émulation comme vecteurs de compétence.

1342 *Id.*, p.447 :

« The reason why, in any tolerably constituted society, justice and the general interest mostly in the end carry their point, is that the separate and selfish interests of mankind are almost always divided [...] »

En libéral classique, Mill compte donc sur une sorte d'autorégulation à la faveur de l'antagonisme des intérêts et la versatilité de ceux-ci pour empêcher la coalition de personnes d'intérêts similaires dans une entente durable et pour contre-balancer la tendance naturelle des individus à des alliances « sinistres ».

1343 *Ibid.* :

« The representative system ought to be so constituted as to maintain this state of things: it ought not to allow any of the various sectional interests to be so powerful as to be capable of prevailing against truth and justice and the other sectional interests combined. »

1344 Mill prend acte de la division de la société entre « riches » (minoritaires) et « pauvres » (majoritaires) comme un fait semble-t-il universel et inéluctable. Il affirme que riches et pauvres ont intrinsèquement des intérêts – ou, précise-t-il, des intérêts « apparents », les intérêts réels pouvant être mal compris – radicalement

aussi idéologiques ou partisans au sein de l'assemblée représentative. Il s'agit donc de garantir la diversité de la représentation, à la fois dans l'intérêt des minorités et dans l'intérêt de cette majorité que constitue souvent l'agrégation de toutes les minorités, et enfin dans l'intérêt général.

Mill parle donc d'une salutaire « fonction d'Antagonisme »¹³⁴⁵ au sujet de l'assemblée hétérogène qui serait générée par l'application du « système de M. Hare » et qui permettrait d'empêcher l'hégémonie d'une classe dirigeante unie. Cet attachement à l'antagonisme bénéfique des contradicteurs idéologiques et cette croyance dans la tendance spontanée à l'« épuration » morale d'un débat réellement rationnel et contradictoire à la fois rappelle et transpose dans le domaine de la délibération politique l'idée classique des « *checks and balances* » dans la division des pouvoirs institutionnels et corrobore ce que Mill écrira par ailleurs, notamment dans *De la liberté*, sur la vertu heuristique de la contradiction et la nécessité du dialogue pour le Progrès humain :

*« Le développement humain est le produit de nombreux facteurs, et aucun pouvoir jamais constitué au sein de l'humanité ne les inclut tous ; même le pouvoir le plus bienfaisant ne contient en lui-même qu'un petit nombre des requisits du bien commun et le reste, si l'on veut poursuivre l'amélioration, doit provenir de quelque autre source. »*¹³⁴⁶

opposés. Ainsi *id.*, p.442 puis p.447 :

« Between these two classes, on many questions, there is complete opposition of apparent interest. »
« A modern community, not divided within itself by strong antipathies [447] of race, language, or nationality, may be considered as in the main divisible into two sections, which, in spite of partial variations, correspond on the whole with two divergent directions of apparent interest. Let us call them (in brief general terms) labourers on the one hand, employers of labour on the other: including however along with employers of labour, not only retired capitalists, and the possessors of inherited wealth, but all that highly paid description of labourers (such as the professions) whose education and way of life assimilate them with the rich, and whose prospect and ambition it is to raise themselves into that class. »

Et ce phénomène est accentué par le caractère corrupteur du pouvoir lui-même (*leitmotiv* libéral en général et millien en particulier, déjà rencontré dans la Partie II). Ainsi pp.444-445 :

« Now it is an universally observed fact, that the two evil dispositions in question, the disposition to prefer a man's selfish interests to those which he shares with other people, and his immediate and direct interests to those which are indirect and remote, are characteristics most especially called forth and fostered by the possession of power. »

En ce sens, riches et pauvres forment comme deux nations au sein d'une même nation, ce qui place Mill (nonobstant sa mention du qualificatif « moderne » ci-dessus) dans la filiation de Platon, qui prêtait à Socrate le constat que dans un système oligarchique, où s'opposent des intérêts de classe en lieu et place d'un gouvernement au nom de l'intérêt général, riches et pauvres forment deux peuples irréconciliables au sein de la cité (*La République*, livre VIII, 551d).

1345 *Id.*, p.458.

1346 *Id.*, p.459 :

« Human improvement is a product of many factors, and no power ever yet constituted among mankind includes them all: even the most beneficent power only contains in itself some of the requisites of good, and the remainder, if progress is to continue, must be derived from some other source. »

Au-delà de la protection contre l'abus de pouvoir que constituerait l'accaparement du pouvoir législatif ou exécutif par une classe unifiée soucieuse de défendre prioritairement ou exclusivement ses intérêts propres, la permanence d'un débat idéologique honnête et le devoir de se justifier qu'impose la présence d'un contradicteur sont aussi un excellent garde-fou contre le dogmatisme, et un encouragement à l'efficacité (intellectuelle et pas seulement rhétorique)¹³⁴⁷.

Aussi la démocratie apparaît-elle bien comme le lieu où le peuple, même si sa participation au pouvoir reste ponctuelle, limitée et symbolique, trouve un *lieu* où ses porte-parole peuvent débattre et s'opposer *en son nom*, en vue de l'émergence de l'intérêt général. La « vraie » démocratie doit donc être trouvée dans le système représentatif par le biais d'une représentation aussi hétérogène et proportionnelle que possible, et la Chambre doit être ce lieu où se cristallise la parole représentative et représentée du peuple :

« Je ne sais pas comment une assemblée représentative pourrait être mieux employée que pour la parole et la délibération, quand le sujet de celles-ci est l'intérêt public du pays et que chaque phrase du débat représente l'opinion soit d'une partie importante de la population nationale, soit d'un individu dans lequel une telle partie de la population a placé sa confiance. Un endroit où chaque intérêt et nuance d'opinion dans le pays pourrait voir sa cause plaidée avec passion, face au gouvernement et face à tous les autres intérêts et opinions, les obligeant à écouter, à en tenir compte ou alors à devoir dire clairement pourquoi il ne le font pas, un tel endroit serait, quand même il ne servirait qu'à cela [parler], l'une des institutions politiques les plus importantes qui puissent exister où que ce soit, et l'un des plus grands bienfaits d'un gouvernement libre. »¹³⁴⁸

On note ce faisant les similitudes qu'entretiennent l'agora proprement dite que doit être la Chambre représentative, et cette agora virtuelle qu'est la presse, que Mill (comme Tocqueville) créditait des mêmes vertus¹³⁴⁹ :

1347 *Id.*, p.493 : travailler « sous pression » ou « contre les pressions » permet de se renforcer. Voir aussi I.3.2.2. et I.3.2.3.

1348 *Id.*, p.433 :

« I know not how a representative assembly can more usefully employ itself than in talk, when the subject of talk is the great public interests of the country, and every sentence of it represents the opinion either of some important body of persons in the nation, or of an individual in whom some such body have reposed their confidence. A place where every interest and shade of opinion in the country can have its cause even passionately pleaded, in the face of the government and of all other interests and opinions, can compel them to listen, and either comply, or state clearly why they do not, is in itself, if it answered no other purpose, one of the most important political institutions that can exist anywhere, and one of the foremost benefits of free government. »

1349 Voir I.3.4.1.

« *Leur rôle [aux institutions représentatives] est d'indiquer les besoins et les manques, d'être un organe pour relayer les demandes populaires et un lieu de débat contradictoire ouvert à toutes les opinions relatives à la conduite des affaires publiques, grandes ou petites* »¹³⁵⁰

Toutefois, l'impératif de représentation, donc d'élection et d'une sorte de dissociation du peuple et de ceux qui parlent en son nom, porte d'ores et déjà atteinte à l'idée d'une « démocratie » au sens plein du terme : l'*agora* virtuelle n'en est nécessairement pas réellement une. Restriction supplémentaire : nous allons voir que Mill ajoute de nouveaux garde-fous afin de prémunir la démocratie de ce qu'il pense être les défauts du peuple, à savoir l'incompétence et la corruption, et fait donc davantage signe vers une « aristodémocratie ».

III.3.3 Pour plus de compétence : éduquer et limiter la démocratie

Les deux dangers que sont l'incompétence des représentants et leur corruption, par autrui ou en eux-mêmes, consistant à se détourner de la considération de l'intérêt général en faveur d'intérêts particuliers, sont particulièrement exposés dans le chapitre « Des infirmités et des dangers auxquels le gouvernement représentatif est exposé ». Ces perspectives amènent Mill à énumérer plusieurs mesures institutionnelles qui lui semblent nécessaires à l'évitement de ces deux risques.¹³⁵¹

1350 *Ibid.* :

« *Their part is to indicate wants, to be an organ for popular demands, and a place of adverse discussion for all opinions relating to public matters, both great and small [...]* »

1351 Au titre, encore une fois, de sa conviction selon laquelle les institutions doivent être pensées à partir de ce que les hommes sont et pour ce qu'ils pourraient rapidement devenir, mais doivent surtout être garanties contre tous les éventuels abus de pouvoir et dévoiement de leurs principes fondateurs).

On voit à quel point la contre-partie « négative » du principe positif « transcendantal » du libéralisme millien, c'est-à-dire *l'attachement à et l'action pour* l'assise solide des préconditions requises par un idéal ou une norme, est une vigilance permanente liée à un principe que nous avons déjà relevé comme étant d'inspiration kantienne et qui ressemble à une sorte de principe de précaution, ici en faveur d'un système d'auto-limitation des pouvoirs démocratiques. On lit dans les CW:19, p.505 :

« *[...] the very principle of constitutional government requires it to be assumed, that political power will be abused to promote the particular purposes of the holder; not because it always is so, but because such is the natural tendency of things, to guard against which is the especial use of free institutions. However wrong, therefore, or however foolish, we may think it in the electors to convert their representative into a delegate, that stretch of the electoral privilege being a natural and not improbable one, the same precautions ought to be taken as if it were certain.* »

III.3.3.1 Représentation n'est pas délégation : pour la distinction de la valeur des représentants et pour la reconnaissance de leur liberté d'action

Pour Mill, la première chose à reconnaître, pour orienter les normes institutionnelles, est la différence qui existe, nécessairement, entre les représentants et les représentés : le principe même de l'élection porte aux fonctions représentatives des individus qui *se distinguent* de leurs concitoyens. C'est ce que Bernard Manin appelle le « principe de distinction », cher aux penseurs libéraux, et il parle même d'« aristocratie démocratique » pour parler du principe même de l'élection, même en cas de suffrage universel¹³⁵².

Cette analyse permet de nuancer l'idée de « ressemblance » des sensibilités du peuple et de la Chambre défendue par Mill, tout en pointant les problèmes pratiques qui se posent. Si la Chambre doit bien représenter des mouvances présentes dans le peuple selon des proportions conforme à la répartition vraisemblable, ce n'est pas pour autant que les *individus* personnellement chargés de la représentation doivent « ressembler » à leurs représentés : même en l'absence de freins à l'éligibilité, toute élection est une sélection. En ce sens, les élus sont nécessairement des personnes « distinguées » *par et de* leurs concitoyens, pour des raisons diverses. Reste à savoir si l'on peut garantir que ces raisons soient bonnes.

En effet, parmi elles, celles qui devraient primer sont, selon Mill, celles qui ont trait à l'éducation et à la « vertu ». Davantage que de simples notables jouant sur la popularité ou l'autorité que leur confère souvent une supériorité purement financière ou traditionnelle, les électeurs devraient chercher à élire des individus qui leurs sont supérieurs en jugement et en savoir :

*« Mais comment peuvent-ils en juger, sinon selon les standards de leur propre opinion ? Et comment l'ont-il sélectionné en première instance, sinon selon ces mêmes standards ? Cela ne marchera pas de choisir en fonction du seul brio, de la supériorité de talent dans la mise en scène de soi. Les tests par lesquels un homme ordinaire peut juger a priori de l'aptitude [des candidats] sont très imparfaits : en l'état, ils ne prennent presque exclusivement en compte que l'art de s'exprimer et bien trop peu la valeur de ce qui est exprimé. »*¹³⁵³

1352 MANIN (1995), *op. cit.*, p.171 et suiv.

1353 CW:19. p.506 :

« [...] and how are they to judge, except by the standard of their own opinions? How are they even to select him in the first instance, but by the same standard? It will not do to choose by mere brilliancy—by superiority of showy talent. The tests by which an ordinary man can judge beforehand of mere ability are very imperfect: such as they are, they have almost exclusive reference to the arts of expression, and little or none to the worth of what is expressed. »

Ayant cherché à distinguer des personnalités qui les dépassent, ce qui semble déjà paradoxal puisque leur jugement les mènerait plus spontanément à choisir des personnes qui les impressionnent ou qu'ils admirent selon des critères imparfaits, moyennant une certaine identification, les citoyens ne devraient pas ensuite exiger de la part de leurs représentants une absolue conformité, ou obéissance à leurs propres opinions – et c'est là le ressort de la distinction entre représentation et délégation. S'ils le faisaient, cela signifierait que le jugement imparfait des citoyens peu instruits deviendrait la norme à laquelle devrait se soumettre des individus élus pour leur talent et leur jugement supposé supérieur, ce qui annulerait les effets de la sélection par l'élection.

La formule semble finalement encore plus paradoxale : les citoyens ne voteraient donc pas pour un « programme », du bien-fondé duquel on considère qu'ils ne peuvent pas vraiment être les juges compétents, mais pour un *individu* en qui ils ont confiance, et surtout dans les *capacités* duquel ils ont confiance ; partant, ils devraient ensuite *suspendre leur jugement* et laisser le représentant libre de voter en conscience et selon ses propres convictions :

*« Il est aussi essentiel que le sens général de la Chambre s'accorde dans ses grandes lignes avec celui de la nation, qu'il l'est que les individus distingués soient capables, sans trahir leurs sièges, de laisser libre cours à l'expression des sentiments les plus impopulaires. »*¹³⁵⁴

Contrairement à son aspiration habituellement exhaustive aux « garanties » et aux « garde-fous », Mill ne semble donc pas résoudre réellement le problème de la distinction effective des « meilleurs » candidats. Il se contente de concéder qu'il ne s'agit pas pour autant de dévaloriser l'importance des engagements : même si les « promesses de campagne » ne lient pas formellement – et ne devraient pas lier – les représentants, il faut supposer que celles-ci sont faites de bonne foi et que seul un examen plus approfondi de la question ou un changement des circonstances aura entraîné un revirement. En réalité, son propos vise surtout à combattre l'idée d'un « mandat impératif » qui lierait le représentant à un certain nombre d'engagements préétablis lors de son élection, et autoriserait ses électeurs à le démettre de ses fonctions en cas de désobéissance¹³⁵⁵.

À la question du degré de responsabilité qui doit lier les représentants à leurs représentés, Mill répond donc que celle-ci doit être seulement partielle et limitée à la

1354 *Id.*, p.502 (nous soulignons l'adjectif, qui est aussi un participe passé, revêtant une ambiguïté particulière : valeur absolue et valeur relative du caractère « remarquable » ou « choisi ») :

« It is as essential that the general sense of the House should accord in the main with that of the nation, as it is that distinguished individuals should be able, without forfeiting their seats, to give free utterance to the most unpopular sentiments. »

1355 Voir *id.*, p.504.

fréquence des élections. Tout l'enjeu consiste donc à supposer que les électeurs des démocraties représentatives sont bel et bien capables d'identifier et de porter aux responsabilités des hommes de valeur supérieure à la leur, tout en leur reconnaissant (et même dans le but précis de leur reconnaître) la faculté d'avoir raison et d'être certainement les mieux placés pour juger *alors même que leurs vues divergent des leurs*.

Cette situation pose problème car elle apparaît aussi contre-intuitive que potentiellement trompeuse : il semble en effet peu probable que des personnes soient enclines à faire une confiance aveugle à un représentant, au point de penser qu'il a nécessairement raison même quand il professe des opinions radicalement opposées aux leurs ! Seul l'agnosticisme ou l'indifférence peuvent se concilier avec une telle confiance. De plus, il apparaît nécessaire de distinguer, en ce qui concerne l'engagement attendu de la part d'un représentant vis-à-vis de ses points de programme, entre ce qui relève de points de programme mineurs, plus ou moins anodins ou partagés avec une grande partie des autres candidats, et ce qui constitue des « promesses de campagne » proprement dites, à la fois plus solennelles et surtout plus distinctives, c'est-à-dire susceptibles d'avoir justifié, à elles seules, l'élection de tel candidat plutôt qu'un autre : dans ce dernier cas, il apparaîtrait comme une trahison de l'électorat de ne pas tenir les promesses qui ont fondé son choix. Enfin, Mill apparaît, globalement, confiant dans la possibilité de faire émerger une frange de personnes de « bonne foi » qui ne défendrait pas ses « intérêts sinistres », et de les maintenir dans une telle disposition d'esprit, ce qui peut sembler hasardeux.

Cependant, Mill semble lui-même bien conscient de la difficulté intrinsèque qui réside dans la nécessité de distinguer des hommes de valeur supérieure : tout d'abord parce que, dans de nombreux cas, on peut penser que si quelqu'un est capable de reconnaître qu'une autre personne a de grands mérites et qualités, c'est qu'il en est lui-même suffisamment pourvu, et que son discernement n'a rien à envier au sien ; ensuite, parce qu'il est difficile de savoir ce qu'une personne ou un candidat vaut « réellement », et que les critères apparents – rang social, éloquence... – ne sont pas directement liés à ce que Mill appelle la « vertu » ou la « valeur ». Il reconnaît lui-même que les personnes d'éducation moyenne ou médiocre jugeront presque toujours seulement à partir de l'apparence, comme il en a déjà été question avec la mention du « brio » oratoire, ou bien de la conformité d'une promesse avec leurs intérêts personnels :

« Peut-on blâmer un électeur issu de la classe la plus pauvre, qui a seulement le choix entre deux ou trois hommes riches, d'attendre de celui pour qui il vote de

l'inclination pour des mesures dans lesquelles il voit un gage d'émancipation vis-à-vis des intérêts de classe des riches ? »¹³⁵⁶

Enfin, ce que Mill, d'une manière tocquevillienne, appelle « l'esprit démocratique », ne semble favorable ni à « l'esprit de révérence », ni à l'admiration pour les facultés élevées, mais plutôt à l'attirance pour la similitude et la convergence des intérêts matériels, ce qui laisse craindre que toute démocratie égalitaire dégénère spontanément en démagogie (ce dont Mill distingue les prémices en Amérique)¹³⁵⁷. Ainsi, reconnaît-il, en l'absence d'autres critères formellement institués, il faudra bien voter pour un programme et espérer que le candidat victorieux s'y tiendra, et entretenir cette tradition de l'engagement informel même en l'absence de mandat impératif.

C'est pourquoi *in fine*, Mill envisage un dispositif qui lui semble à même, en donnant plus de poids au vote des *électeurs* éduqués, de favoriser l'émergence de *représentants* de qualité : c'est la proposition du « vote plural ».

III.3.3.2 Le vote plural : pour la reconnaissance de la valeur et de l'éducation des électeurs

La position de Mill est très claire : si le droit de vote doit être idéalement universel, ce n'est par pour autant qu'il doit être égal¹³⁵⁸. Selon lui, l'universalité égalitaire et

1356 *Id.*, p.507 :

« Can we blame an elector of the poorer classes, who has only the choice among two or three rich men, for requiring from the one he votes for, a pledge to those measures which he considers as a test of emancipation from the class-interests of the rich? »

1357 Jusqu'ici, l'Histoire des démocraties occidentales a résolument contredit les vœux de Mill : le suffrage est universel et égalitaire, la politique s'est professionnalisée, le principe de concurrence sur critères de mérite ou d'éducation entre les candidats est compromis par les logiques partisans et médiatiques, la tendance au bipartisme (et à la séparation stricte entre « partis de convictions » et « partis de gouvernement ») s'accroît en l'absence de système de représentation proportionnel dans les élections nationales, etc.

Il en est de même de l'espoir que Mill plaçait dans la capacité des citoyens à distinguer des individus qu'ils jugent supérieurs : le succès des populismes extrêmes comme des manifestations les plus banales de la démagogie dans les partis « classiques » témoignent bien plutôt de la victoire irréversible du principe de similitude ou de ressemblance sur le principe de distinction (en vertu de critères pertinents pour l'exercice du pouvoir).

MANIN (2005) traite longuement de ce sujet, notamment en retraçant les divergences exprimées par les Fédéralistes et les Anti-Fédéralistes américains quant à la vocation – similaire au peuple ou non – de la représentation (*op. cit.*, p.135 et suiv.). On lit également sous sa plume (*id.*, p.169) :

« L'histoire du monde occidental peut être vue, sous un certain angle, comme l'extension progressive du principe de la division du travail. Mais chaque fois que ce principe fut étendu aux organisations ayant un rôle politique plus moins direct (des partis de masse aux syndicats ou aux associations), l'idéal de similarité et de proximité manifesta sa puissance attractive. [...] L'idéal de ressemblance entre la base et le sommet est sans doute la façon la plus mobilisatrice de réconcilier la division du travail avec la démocratie. »

1358 CW:19, p.473. Mill assume qu'il s'agit là de « deux choses tout à fait différentes ».

l'inconditionnalité d'un droit ne peuvent qu'encourager les « mauvais penchants » des individus :

« Je ne compte pas le vote égal parmi les choses bonnes en elle-mêmes, c'est-à-dire pouvant être protégées de leurs inconvénients ; je le compte parmi les choses seulement relativement bonnes : il est moins condamnable que l'inégalité de privilèges fondée sur des circonstances accidentelles ou non-pertinentes, mais mauvais en principe, parce que promouvant une norme erronée et exerçant une influence néfaste sur l'esprit de l'électeur. »¹³⁵⁹

Les sociétés avancées se trouvent selon lui face à une alternative : mettre en place un suffrage universel inégalitaire dûment fondé et justifié, ou se condamner à voir partout s'instaurer le suffrage universel égalitaire :

« comme viendra certainement un moment où le seul choix sera entre cela [le vote plural] et le suffrage universel égalitaire, quiconque ne désire pas ce dernier ne commencera jamais trop tôt à se faire à l'idée du premier. »¹³⁶⁰

L'histoire donnera l'avantage au premier terme de l'alternative. Cependant pour Mill – qui cherche également à rallier ses interlocuteurs plus conservateurs – c'est la deuxième proposition qui est la plus juste. Vertu et intelligence doivent toujours être valorisées et récompensées :

« Si avec à vertu égale, l'un est supérieur à l'autre en savoir et en intelligence, ou si à intelligence égale, l'un dépasse l'autre en vertu, l'opinion, le jugement de l'être supérieur en termes de morale ou d'intellect méritent plus de considération que ceux de l'être inférieur ; et si les institutions d'un pays affirment virtuellement qu'ils sont de même valeur, elles affirment quelque chose qui n'est pas vrai. »¹³⁶¹

1359 *Id.*, p.478 :

« I do not look upon equal voting as among the things which are good in themselves, provided they can be guarded against inconveniences. I look upon it as only relatively good; less objectionable than inequality of privilege grounded on irrelevant or adventitious circumstances, but in principle wrong, because recognising a wrong standard, and exercising a bad influence on the voter's mind. »

1360 *Id.*, p.476 :

« as the time will certainly arrive when the only choice will be between this and equal universal suffrage, whoever does not desire the last, cannot too soon begin to reconcile himself to the former »

1361 *Id.*, p.473 :

« If with equal virtue, one is superior to the other in knowledge and intelligence—or if with equal intelligence, one excels the other in virtue—the opinion, the judgment, of the higher moral or intellectual being, is worth more than that of the inferior: and if the institutions of the country virtually assert that they are of the same value, they assert a thing which is not. »

Il est néanmoins hors de question, pour l'auteur, que cette inégalité du suffrage ait une base censitaire, ce qui serait une iniquité revenant à récompenser les accidents de la propriété et de la fortune, synonymes d'arbitraire « odieux », et non le signe d'une valeur ou d'un mérite personnels. Les critères de distinction – l'intelligence, ou le savoir, et la « vertu » – doivent être conformes à un idéal de justice et, ce faisant, pourront aussi être tenus pour légitimes et donc acceptés par ceux qui en sont moins pourvus :

« Il est seulement nécessaire que l'influence supérieure échoie à des individus selon des raisons que [l'homme inférieur] peut comprendre, et dont il peut appréhender la justice. »

« Lier la pluralité du vote à des critères pécuniaires ne serait pas seulement contestable en soi, mais serait le moyen le plus sûr de discréditer le principe. »¹³⁶²

En effet, l'un des principaux avantages que Mill voit dans la reconnaissance d'un mérite lié à l'éducation, par exemple – celle-ci pouvant être sanctionnées par des examens, des diplômes et des certificats¹³⁶³ – est l'égalitarisme de son potentiel dans la mesure où, comme nous l'avons vu plus haut, dans des circonstances favorables, l'éducation est susceptible d'être atteinte par les citoyens de toutes les origines sociales¹³⁶⁴ :

« Je considère comme une condition absolument nécessaire du système plural qu'il soit ouvert à l'individu le plus pauvre de la communauté s'il peut faire valoir qu'en dépit de toutes les difficultés et des obstacles, il y a droit en termes d'intelligence. Il devrait y avoir des examens volontaires auxquels toute personne pourrait se présenter et prouver qu'elle a atteint le niveau de connaissance et de compétence posé comme suffisant, et être par conséquent admise à exercer un vote plural. »¹³⁶⁵

1362 *Id.*, p.474 :

« It is only necessary that this superior influence should be assigned on grounds which he can comprehend, and of which he is able to perceive the justice. »

« To connect plurality of votes with any pecuniary qualification would be not only objectionable in itself, but a sure mode of discrediting the principle »

1363 Quand bien même il serait difficile d'en avoir une mesure précise : voir les difficultés pointées en I.3.3.3.

1364 Voir la section précédente, III.3.1.4 et III.3.1.5.

1365 *Id.*, p.476 :

« I consider it an absolutely necessary part of the plurality scheme, that it be open to the poorest individual in the community to claim its privileges, if he can prove that, in spite of all difficulties and obstacles, he is, in point of intelligence, entitled to them. There ought to be voluntary examinations at which any person whatever might present himself, might prove that he came up to the standard of knowledge and ability laid down as sufficient, and be admitted, in consequence, to the plurality of votes. »

Reste à déterminer, admet Mill – reportant cette tâche au jour où le principe même du vote plural sera lui-même adopté – ,un barème précis du droit au vote multiple et les moyens d'évaluation correspondants :

« La seule chose qui puisse justifier que l'on tienne l'opinion d'une personne pour valant plus qu'une seule est la supériorité intellectuelle de cette personne ; et ce qui manque est un moyen d'évaluer approximativement cela. »¹³⁶⁶

III.3.3.3 Des garde-fous externes à la représentation : séparation des pouvoirs et limites des prérogatives du pouvoir représentatif

Ainsi limitée de l'intérieur par des dispositifs mais aussi des habitudes favorisant la supériorité intellectuelle et, idéalement, morale des représentants¹³⁶⁷, la représentation doit aussi être, pour Mill, limitée de l'extérieur, selon une stricte séparation des pouvoirs et des domaines de compétence. La répartition qu'il suggère est globalement conforme à l'organisation des démocraties actuelles. En effet, il conseille la séparation des pouvoirs : législatif (fondé sur la représentation populaire au moins pour consultation et ratification, même si l'élaboration des projets de lois doit être selon Mill confiée à des experts, comme nous le verrons¹³⁶⁸), exécutif (non directement élu, mais émanant de la Couronne dans le cas d'une monarchie comme l'Angleterre et en accord avec la majorité distinguée par le vote populaire pour la chambre législative) et judiciaire (constitué de professionnels devant être

1366 *Id.*, pp.475-476 :

« The only thing which can justify reckoning one person's opinion as equivalent to more than one, is individual mental superiority; and what is wanted is some approximate means of ascertaining that. »

On peut aussi se poser la question, en amont, de la légitimité des personnes qui, si le système voyait le jour, seraient elles-mêmes sélectionnées pour être en charge de l'élaboration desdits barèmes... C'est sûrement à défaut de tels critères objectivables de légitimité et du fait des comparaisons de degré de « dignité politique » qu'il établit nécessairement entre les individus que le vote plural n'a jamais vu le jour en Europe et semble destiné à demeurer un projet inabouti.

1367 L'un des principaux inconvénients de la théorie millienne étant de ne pas fournir de critères d'évaluation de cette « supériorité morale », et de laisser croire bien souvent que celle-ci est directement liée à la supériorité des capacités intellectuelles, ce que l'expérience dément trop souvent. On ne pourra donc se tourner que vers les dispositifs de sanction et la responsabilité limitée des gouvernants pour trouver les moyens d'« épurer » la représentation des individus les plus malhonnêtes ou mal intentionnés.

1368 Mill écrit p.413 (nous soulignons) :

« But while it is essential to representative government that the practical supremacy in the state should reside in the representatives of the people, it is an open question what actual functions, what precise part in the machinery of government, shall be directly and personally discharged by the representative body. Great varieties in this respect are compatible with the essence of representative government, provided the functions are such as secure to the representative body the control of everything in the last resort. »

indépendants). Cette séparation des pouvoirs répond au besoin de *division* du pouvoir ultime et d'*équilibre* entre différentes instances :

*« Dans les gouvernements bien équilibrés, [...] le pouvoir suprême est divisé et chaque partie est protégée contre l'usurpation des autres de la seule manière possible, à savoir, en étant pourvue d'armes défensives aussi fortes que les armes offensives que l'on peut brandir contre elle [...] »*¹³⁶⁹

Mais ce qui importe surtout à ses yeux est la séparation entre le personnel proprement politique, devant émaner du choix populaire ou se conformer aux orientations idéologiques exprimées par celui-ci, et celui qui l'entoure et le conseille, à savoir les cabinets ou les commissions : ceux-ci doivent être composés de technocrates (Mill dit : « bureaucrates »), plus permanents et choisis sur de purs critères de compétence.

Certes, les politiques doivent avoir toujours le dernier mot contre leurs cabinets, mais ils doivent avoir réciproquement l'obligation d'écouter leurs conseils. L'administration publique, quant à elle, doit être parfaitement indépendante de toute considération de politique partisane et uniquement régie par des concours. Intéressons-nous de plus près aux fonctions et aux caractéristiques de ces différentes branches de l'administration.

*« Il y a une différence radicale entre être en position de contrôler l'activité du gouvernement, et l'exercer effectivement. »*¹³⁷⁰

Cette thèse est cruciale : l'assemblée représentative a la mission, selon Mill, d'exprimer des directions et aspirations, et de voter les lois, mais non celle de les *élaborer* ; celles-ci doivent être pensées et écrites, en conformité libre avec les orientations de l'Assemblée, par de plus petits comités, des commissions composées *ad hoc* par des personnes expressément distinguées pour leur compétence.

Comme nos systèmes représentatifs actuels, Mill ne pensait pas possible qu'une assemblée diverse issue de la représentation populaire et composée d'individus choisis pour leurs capacités généralistes et quelque chose comme leur « vue d'ensemble » puisse aboutir à la rédaction précise de textes « clause par clause ».¹³⁷¹ Il existe donc un principe sélectif

1369 *Id.*, p.505 :

« In well balanced governments, [...] the supreme power is divided, and each sharer is protected against the usurpations of the others in the only manner possible—namely, by being armed for defence with weapons as strong as the others can wield for attack— [...] »

1370 *Id.*, p.423 :

« There is a radical distinction between controlling the business of government, and actually doing it. »

1371 Voir *id.*, p.428.

inhérent à la répartition des tâches de la « bonne » démocratie, qui ne doit pas sacrifier son efficacité à une extension trop large de l'appel à la volonté populaire :

« [nous devrions séparer] la charge de contrôle et de critique de celle de la conduite effective des affaires, et confier la première aux représentants du Nombre tandis que l'on réserverait la seconde, sous la stricte responsabilité de la nation, au savoir et à l'intelligence pratique de Quelques-Us qui auraient été spécialement formés et entraînés. »¹³⁷²

Les lois doivent être élaborées par des experts, et Mill se réfère sur ce point aux institutions athéniennes ; il importe donc selon lui que même en « démocratie », le peuple soit souverain et censeur, mais non proprement *législateur*¹³⁷³. Ainsi, au sein de la séparation des pouvoirs, le rôle des commissions – ainsi que des cabinets entourant les principales figures politiques issues de la représentation, qu'il s'agisse des membres du Parlement ou des ministres –, et du Parlement lui-même, apparaissent résolument distincts et finalement, une partie de la souveraineté du pouvoir – celle de l'élaboration des lois, sinon de leur choix – échoit à des organismes qui ne sont pas issus de la volonté populaire. C'est seulement dans ces conditions, écrit Mill avec vigueur, que peut être évité l'écueil d'une législation défectueuse, car émanant de l'ignorance propre au peuple :

« Par de tels arrangements, le travail législatif assumerait sa nature propre de travail requérant des qualifications, des études et une expériences spécifiques, tandis que la plus grande liberté de la nation, celle consistant à n'être gouvernée que par des lois approuvées par les représentants élus, serait pleinement respectée, et même rendue plus importante du fait d'être détachée des entraves puissantes, mais nullement inéluctables, qui la brident actuellement sous la forme d'une législation ignorante et mal considérée. »¹³⁷⁴

1372 *Id.*, pp.433-434 :

« [...] [we should disjoin] the office of control and criticism from the actual conduct of affairs, and devolving the former on the representatives of the Many, while securing for the latter, under strict responsibility to the nation, the acquired knowledge and practised intelligence of a specially trained and experienced Few. »

1373 Voir *id.*, pp.430-431.

1374 *Id.*, p.432 :

« By such arrangements as these, legislation would assume its proper place as a work of skilled labour and special study and experience; while the most important liberty of the nation, that of being governed only by laws assented to by its elected representatives, would be fully preserved, and made more valuable by being detached from the serious, but by no means unavoidable, drawbacks which now accompany it in the form of ignorant and ill-considered legislation. »

On notera pour finir que la séparation, fondée sur les seuls principes de compétence et de résistance à la corruption, doit exclure toute dépendance hiérarchique de l'administration vis-à-vis du pouvoir issu de la représentation, et ce que Mill nomme les « interférences »¹³⁷⁵. L'incompétence de l'assemblée représentative et, plus généralement, de tout personnel issu de la volonté populaire, ne se limite donc pas au domaine législatif : l'administration tout entière lui échappe. La Chambre doit se borner à s'assurer que l'administration emploie des personnes judicieusement choisies pour leur compétence¹³⁷⁶. Politique et administration doivent donc être rigoureusement séparées.

III.3.3.4 Entre démocratie et « bureaucratie » ou « technocratie » : une forme de compromis aristocratique

Dans cette perspective de maximisation de la compétence, on pourrait même opposer au principe du gouvernement représentatif un type de gouvernement où l'on choisirait les candidats aux charges parmi des personnes formées *ad hoc* : c'est ce que Mill appelle la bureaucratie, et que nous appellerions plutôt une technocratie, soit une « aristocratie de fonctionnaires ». En théorie, cette bureaucratie « a grandement l'avantage » de la compétence selon Mill.

Pourquoi, dès lors, s'attacher à la démocratie et à la représentation ? L'auteur identifie dans ces dernières deux principes vitaux qu'il défend avec constance dans tous les domaines et qui, à ses yeux de libéral, ne doivent jamais être sacrifiés : la *diversité* (ou le renouvellement) et la *concurrence* :

« Le mal qui ronge les gouvernements bureaucratiques, et dont ils meurent habituellement, est la routine. Ils périssent de l'immuabilité de leurs principes de fonctionnement et, plus encore, de la loi universelle qui veut que tout ce qui

¹³⁷⁵ Voir *id.*, p.426.

¹³⁷⁶ Voir *id.*, p.427. Il est très intéressant de souligner que, pour Mill, les examens et concours de recrutement des fonctionnaires publics doivent être principalement fondés sur les « arts libéraux » : en effet, remarque judicieusement l'auteur, ils visent à recruter de jeunes gens qui ne peuvent pas être évalués sur leurs compétences pour la tâche à laquelle ils se destinent, puisque par définition ils ne peuvent déjà l'avoir. Il serait illusoire de penser que quelques rudiments théoriques préparent réellement les impétrants aux fonctions d'administration publique qui les attendent. Cependant, il faut bien les distinguer, et le critère discriminant doit être leur capacité à apprendre vite et à exceller dans des disciplines variées. Une fois encore, c'est un *potentiel* – et un potentiel vraisemblablement facile à actualiser – qu'il s'agit de distinguer (*id.*, p.529).

C'est ce que l'on retrouve peu ou prou dans les « grandes écoles » françaises actuelles, notamment avec l'hégémonie de certains corps d'État liés à des corps d'ingénieurs (n'ayant rien d'écoles d'ingénieurs, puisque ne transmettant que des connaissances très abstraites et généralistes à des étudiants préalablement sélectionnés en fonction de leur aptitude en mathématiques théoriques et non en sciences « appliquées ») aux plus hauts postes de l'Administration. Les mathématiques ont néanmoins remplacé les langues anciennes ou la philosophie comme paradigmes de la rigueur et de l'excellence intellectuelles.

devient une routine perd son principe vital et, n'ayant plus un esprit moteur pour l'animer, continue à fonctionner machinalement alors que le travail qui le justifie n'est plus fait. Une bureaucratie tend toujours à devenir une pédantocratie. »¹³⁷⁷

Mill réaffirme à cette occasion la « loi universelle » du dépérissement spontané des institutions qui ne sont pas animées d'un dynamisme de nature agonistique, *credo* bien ancré dans son ontologie et son épistémologie comme dans sa théorie économique et politique :

« Dans toutes les affaires humaines, des influences en conflit sont nécessaires pour se maintenir mutuellement en vie et efficaces »¹³⁷⁸

Les considérations en lien avec la durée des mandats électifs vont dans le même sens : il s'agit que les représentants ne gardent pas assez longtemps leur siège pour oublier qu'ils sont en concurrence avec d'autres candidats et ont été choisis pour honorer une charge ; par ailleurs, il est souhaitable qu'ils finissent dans tous les cas pas être renouvelés pour renouveler avec eux les idées en présence dans la délibération collective.¹³⁷⁹

En toute chose, il faut donc chercher à combiner les avantages de la bureaucratie en matière de compétence, avec ceux de la démocratie concurrentielle en matière d'ouverture, d'émulation et de responsabilité, ces trois derniers critères devant l'emporter s'il convient de choisir :

« Il n'y a pas à hésiter un seul instant entre le gouvernement représentatif, chez un peuple un tant soit peu mûr pour cela, et la plus parfaite des bureaucraties imaginables. »¹³⁸⁰

C'est le sens de la séparation entre politique et administration précédemment évoquée, permettant de concilier la souveraineté ultime du peuple et le dynamisme d'une chambre agonistique avec l'avis éclairé d'experts indépendants des enjeux de pouvoir, mais c'est le même principe qui peut aussi justifier un fonctionnement bicaméral, ajoute Mil. En effet, celui-ci est habituellement défendu par les conservateurs dans l'espoir de limiter la démocratie

1377 *Id.*, p.439 :

« The disease which afflicts bureaucratic governments, and which they usually die of, is routine. They perish by the immutability of their maxims; and, still more, by the universal law that whatever becomes a routine loses its vital principle, and having no longer a mind acting within it, goes on revolving mechanically though the work it is intended to do remains undone. A bureaucracy always tends to become a pedantocracy. »

1378 *Ibid.* :

« In all human affairs, conflicting influences are required, to keep one another alive and efficient [...] »

1379 Voir *id.*, p.501.

1380 *Id.*, p.440 :

« There could not be a moment's hesitation between representative government, among a people in any degree ripe for it, and the most perfect imaginable bureaucracy. »

entendue comme pouvoir unique de la représentation populaire : c'est par exemple la fonction de la Chambre des Lords, par opposition avec la Chambre des Communes.

Mill formule plusieurs objections à cette *doxa* : d'abord, il réaffirme que c'est au sein de la chambre de la représentation populaire elle-même qu'il convient de se prémunir des abus possibles, une deuxième chambre ne pouvant régler les problèmes internes de la première – c'est le but des différentes dispositions étudiées ci-dessus. Faut-il cependant ne voir aucun avantage à une deuxième chambre ? Si, et c'est la deuxième objection de l'auteur puisque cette fonction n'est pas traditionnellement celle de la chambre concurrente : une deuxième chambre en soi, quelle qu'en soit la composition, favorise nécessairement les efforts délibératifs, fondés sur le besoin de justification publique de la première chambre. Or on a vu que de tels échanges sont par principe bénéfiques, selon la conception millienne :

*« L'un des requisits les plus indispensables de la conduite pratique des affaires politiques, en particulier dans l'organisation d'institutions libres, est la recherche du consensus, la disponibilité au compromis, la disposition à faire une concession aux opposants et à élaborer de bonnes mesures de sorte qu'elles soient le moins offensantes possible pour les personnes d'avis opposé ; et les navettes entre les deux Chambres constituent un lieu d'apprentissage constant de cet habitus salutaire. »*¹³⁸¹

L'existence même d'une deuxième chambre permet donc tout simplement d'élargir l'*agora*. En sus, on peut alors imaginer, pour compenser de manière externe les éventuels « défauts » de la première chambre, mettre en place une chambre « haute » fondée sur la reconnaissance de compétences attestées (et non une chambre censitaire ou fondée sur la propriété foncière, comme la chambre des Lords) :

« Les déficiences d'une assemblée démocratique, qui représente le public, sont les déficiences du public lui-même, à savoir le manque d'entraînement et de connaissances spécifiques. Le correctif approprié consisterait à l'associer à un corps de personnes justement caractérisées par leur entraînement et leurs connaissances spécifiques. Si une Chambre représente le sentiment populaire, l'autre devrait représenter le mérite personnel, éprouvé et garanti par un service

1381 *Id.*, p.514 (nous soulignons cette nouvelle allusion à l'aspect éducatif de la délibération) :

« One of the most indispensable requisites in the practical conduct of politics, especially in the management of free institutions, is conciliation; a readiness to compromise; a willingness to concede something to opponents, and to shape good measures so as to be as little offensive as possible to persons of opposite views; and of this salutary habit, the mutual give and take (as it has been called) between two Houses is a perpetual school; [...] »

*effectivement rendu à la collectivité, et fortifié par l'expérience. Si l'une est la Chambre du Peuple, l'autre devrait être la Chambre des Hommes d'État : un conseil composé de toutes les personnalités publiques qui sont passées par des charges ou des emplois politiques importants. »*¹³⁸²

III.3.3.5 Produire l'« aristodémocratie »

In fine, l'assemblée des représentants du peuple doit être : d'une part, un lieu de *contrôle* du gouvernement et du pouvoir exprimant l'assentiment, le consentement ou la critique (les « doléances ») issus de la nation quant à des propositions de politiques publiques et des projets de lois émanant parfois d'elle-même mais élaborées techniquement par des organes externes constitués selon des critères de compétence¹³⁸³ ; et d'autre part, un lieu de *discussion*, d'argumentation, de décantation et de mise au jour de « l'opinion publique », de l'esprit contemporain, au sens éclairé du terme, à l'initiative de projets de lois ou de critiques de l'action gouvernementale.

Elle doit donc être sans cesse confrontée à des instances non représentatives : le pouvoir politique suprême incarné par le Monarque dans le cadre d'une monarchie constitutionnelle et choisissant probablement les différents ministres en fonction de l'orientation générale des élections, l'administration issue de concours ou d'examens de recrutement d'esprit technocratique, et une deuxième Chambre concentrant d'anciennes figures politiques ou du moins publiques (sans doute y aurait-il aussi de grands entrepreneurs, des explorateurs, des diplomates ou des militaires) expérimentées et reconnues pour leur compétence et leur vertu à même d'apporter une contradiction dynamisante à la délibération de la Chambre du Peuple.

1382 *Id.*, p.515 :

« The deficiencies of a democratic assembly, which represents the general public, are the deficiencies of the public itself, want of special training and knowledge. The appropriate corrective is to associate with it a body of which special training and knowledge should be the characteristics. If one House represents popular feeling, the other should represent personal merit, tested and guaranteed by actual public service, and fortified by practical experience. If one is the People's Chamber, the other should be the Chamber of Statesmen; a council composed of all living public men who have passed through important political offices or employments. »

C'est à peu près, en théorie, le principe du Sénat français. Reste à savoir si le fait d'être déjà passé par des « charges et emplois politiques importants » garantit toujours, avec le passage du temps et l'enfermement dans une carrière politique, « des connaissances spécifiques » en dehors de l'expérience dite « politicienne » en elle-même, à savoir des connaissances institutionnelles et une habitude de la négociation politique. Le principe semble s'opposer à l'aversion par ailleurs professée par Mill pour la professionnalisation des carrières politiques.

1383 *Id.*, p.432 :

« Plutôt qu'une fonction de gouvernement, à laquelle elle n'est radicalement pas appropriée, la vraie fonction d'une assemblée représentative est de surveiller et de contrôler le gouvernement »
(« Instead of the function of governing, for which it is radically unfit, the proper office of a representative assembly is to watch and control the government [...])

Si l'on résume les souhaits constitutionnels exprimés par John Stuart Mill, il semble ainsi que ses vœux se portent vers ce que l'on peut appeler, dans un sens étymologique distinct des quelques usages qui ont pu être fait de ce mot, d'une « aristodémocratie », c'est-à-dire d'une *démocratie des meilleurs* ou d'une *démocratie de la valeur*, au sens suivant : le peuple y détient bel et bien la souveraineté, par le pouvoir de choisir (mais aussi de sanctionner et de ne pas reconduire) ses gouvernants. Ce pouvoir, conçu à la fois comme tel (liberté « positive » d'expression et de choix, responsabilité dans l'élection des dirigeants) et comme protection contre le pouvoir (liberté « négative » de contrôle de l'action des gouvernants), doit être le plus largement réparti possible, à des fins de justice et d'égalité (tout citoyen non inapte ou ne s'étant pas exclu de la société par ses forfaits ayant un droit de regard sur le pouvoir, qui n'est légitime que du fait de son consentement) comme à des fins de diversité et de dynamisme des opinions et des idées (une représentation proportionnelle permettant par exemple, dans l'assemblée populaire, de donner voix aux minorités). Il est donc souhaitable, dans des conditions optimales de généralisation de l'éducation élémentaire permettant de prendre une part à la vie publique, que le suffrage soit universel. Mais il faut aussi, afin de prémunir la démocratie ainsi formée des risques de la démagogie et de l'incompétence, que ce vote, bien qu'universel, soit différencié en fonction de l'éducation et des compétences mesurables des citoyens, c'est-à-dire plural.

La démocratie se voit donc insuffler une limite interne d'ordre aristocratique en donnant à la voix des « meilleurs », une expression prépondérante. Aristocratie et démocratisation sont donc censés se contrebalancer, la thèse de la nécessité d'une *auto-limitation* de tout type de régime étant clairement exprimée chez Mill :

« Il devrait y avoir, dans toute organisation politique, un centre de résistance au pouvoir hégémonique dans la Constitution ; et dans la constitution démocratique, de ce fait, un noyau de résistance à la démocratie. [...] Je considère cela comme un principe fondamental de gouvernement. »¹³⁸⁴

Par ailleurs, ce droit de vote plural étant ouvert, la démocratie ainsi conçue est elle-même censée *produire* des citoyens « meilleurs », en encourageant la formation personnelle et en intéressant tout un chacun aux affaires publiques. En transformant le vote en *récompense*, et en récompense potentiellement multiple et cumulable, au rebours d'une conception du vote comme un *droit*, Mill esquisse la manière dont la démocratie, pour se prémunir de ses

1384 *Id.*, p.515 :

« [...] there should be, in every polity, a centre of resistance to the predominant power in the Constitution—and in a democratic constitution, therefore, a nucleus of resistance to the democracy— [...] ; and I regard it as a fundamental maxim of government. »

tendances à l'apathie politique, à la démagogie ou à l'incompétence, peut non seulement distinguer les *aristoi* existants mais aussi *produire*, selon une égalité de potentiel déliée des avantages sociaux héréditaires, de nouveaux *aristoi* : tels sont les objectifs de l'aristodémocratie millienne, et en quoi elle est irréductiblement liée à sa théorie de l'éducation et à sa politique éducative, témoignant d'un élitisme particulier car non seulement *ouvert*, mais également soucieux de la *production*, la plus large possible, de l'élite souhaitée¹³⁸⁵.

L'enjeu est donc bien, dans un esprit libéral précisément « libéral transcendantal » et dans une perspective utopique visant à la justice et à la pérennité, à la fois d'*améliorer* la démocratie – et, dans un certain sens, de l'*approfondir*, en pensant les conditions d'une autonomie universelle et substantielle – et de la *limiter* dans ce qu'elle peut avoir de dangereux au titre de l'aliénation progressive de l'autonomie, à savoir ses dérives démagogiques (annulant la vertu de la délibération rationnelle et vouée au « bien commun ») ou oligarchiques ou ploutocratiques : autant de dérives se rapportant à une seule, à savoir la substitution d'intérêts de classes ou de groupes sociaux à la recherche de l'intérêt général.

III.3.4 Quelques éléments de discussion

La vision de la démocratie proposée par John Stuart Mill, qui tente de combiner les avantages de l'expression et de la délibération populaire la plus large et la plus fidèle possible (à la faveur du suffrage universel et d'un scrutin à vote unique transférable) avec ceux d'un avantage accordé aux individus les plus éduqués tant au sein de la représentation qu'à l'extérieur de celle-ci (par le vote plural et par des professions technocratiques), n'a jamais cessé de poser problème au titre du compromis parfois contre-nature qu'elle suggère.

Il ne s'agit pas ici de discuter des avantages et des inconvénients de la vision millienne du système représentatif en général : nous pensons avoir suffisamment tenté de rendre compte de la cohérence de sa démarche dans les paragraphes qui précèdent. Nous désirons simplement discuter deux points qui peuvent encore sembler particulièrement obscurs : le premier est la contradiction apparente qui se trouve entre la confiance exprimée par Mill dans le processus démocratique des *Considérations* et le tableau alarmiste des dérives spontanées de « l'esprit démocratique » qu'il dresse dans *De la liberté*. Entre délibération rationnelle et conformisme stérilisant, le hiatus semble consommé : c'est ce dont traite Alex Zakaras, et ce à quoi nous répondrons en insistant sur l'importance de la notion de *potentiel* chez Mill.

1385 Voir aussi, pour rappel, I.1.4.

Le second est le problème que pose la représentation revendiquée des « minorités » – dont la postérité est importante, quoique le sens de ce terme ait changé – au plan de la définition de l'objet de la représentation, et donc des modalités d'identification de ce qui fait le « peuple » ; c'est la discussion qu'esquissent Vincent Guillin et Djamel Souafa, et à laquelle nous répondrons en montrant le rôle prépondérant que tiennent les représentants en tant qu'*individus* aux yeux de Mill.

Ces deux éclaircissements nous permettront donc de souligner le lien indissoluble qui unit la théorie millienne du gouvernement avec sa théorie de l'individualité, dans le cadre plus large du libéralisme transcendantal et du Progrès en vue du Bonheur pour et par les individus.

III.3.4.1 La démocratie entre délibération rationnelle et tyrannie de la doxa

Dans son article « *John Stuart Mill, Individuality and Participatory Democracy* » (in *URBINATI ET ZAKARAS (DIR.) (2007)*), Alex Zakaras interroge la contradiction qui divise à première vue l'œuvre de Mill entre, d'une part, la confiance qu'il professe dans la démocratie, en particulier comme lieu et « école » de la délibération rationnelle et désintéressée entre citoyens dans un écrit comme les *Considérations*, et la critique des travers démocratiques qu'il opère dans des essais ultérieurs, comme *De la liberté* et *l'Asservissement des femmes*, en pointant les tendances au conformisme et à la « tyrannie de la majorité » qui animent spontanément un corps social dans des temps d'égalité.

Il identifie ainsi deux écoles dans l'exégèse millienne : celle qui identifie Mill à un « démocrate réticent », ou plutôt un libéral réticent à la démocratie, se fondant plutôt sur la partie tardive du corpus et sur sa critique du règne de l'opinion ; et celle qui voit en lui un démocrate radical, soucieux d'une véritable participation du *demos* au gouvernement et simplement convaincu que le Royaume-Uni de son temps n'était peut-être pas encore arrivé à l'état de préparation nécessaire. Dans un cas, en effet, la délibération et la circulation des opinions sont synonymes de domination, les groupes majoritaires tendant à réduire au silence les groupes minoritaires tout en poussant à la caricature stérile leurs propres dogmes se transformant peu à peu en préjugés voire en erreur collective¹³⁸⁶. Dans l'autre, au contraire, la délibération et la liberté de la parole deviennent école de rationalité et de vertu civique¹³⁸⁷. L'opinion publique semble insaisissable, tantôt lame de fond irrationnelle et coercitive, tantôt avis éclairé ouvert sur l'altérité voire sur l'universalité. Dans quelles conditions ces deux versants sont-ils réconciliables ?

¹³⁸⁶ Voir I.3.2.

¹³⁸⁷ Voir *URBINATI ET ZAKARAS (DIR.) (2007)*, *op. cit.*, p.206, ainsi que nos Chapitres précédents, notamment I.3.4 et III.2.1.2.

Zakaras montre la crédibilité de chacune de ces lignes interprétatives avant d'en proposer une troisième, qui les rassemble : la théorie du Mill pessimiste et critique, qu'il nomme théorie de la démocratie conformiste (*conformist democracy*) est bel et bien étayée par des constats psychologiques et sociologiques forts chez Mill, tels que « l'affinité entre [désir de] conformité et tyrannie »¹³⁸⁸ et développement des idéologies au détriment des minorités numériques ou sociales¹³⁸⁹ ; la théorie du Mill optimiste et démocrate, qu'il nomme théorie de la démocratie délibérative (*discursive democracy*), est fondée quant à elle dans l'affirmation millienne du caractère éducatif de la vie en société et dans la vertu heuristique des antagonismes (affirmée, pour sa part, tant dans les *Considérations* que dans *De la liberté*). Sa lecture met en évidence le caractère profondément dynamique de la pensée de Mill, à laquelle nous souscrivons absolument :

*« La discrépance entre la démocratie conformiste et la démocratie délibérative met en lumière un autre élément important de la théorie millienne de la démocratie : c'est son aspect inchoatif. En arrière-plan de tous ses écrits politiques, Mill alternativement défend un idéal de gouvernement représentatif et suggère des politiques publiques provisionnelles qui doivent aider à acheminer sa propre démocratie, encore immature, vers la perfection. »*¹³⁹⁰

Et Zakaras va plus loin, en montrant comment, de manière synchrone, la vision de l'individualité exprimée dans *De la liberté* peut non seulement s'accorder avec une théorie optimiste de la démocratie, mais encore exprimer plus profondément la manière dont l'individualité elle-même dépend et cristallise des vertus démocratiques qui apparaissent souhaitables aux yeux de Mill. En résumé, il n'est pas seulement possible de concilier des individus libres et originaux avec la démocratie, mais encore la démocratie fait partie des prérequis pour l'épanouissement des individus libres et originaux (et on ajoutera qu'inversement, elle se nourrit de leur originalité).

Pour cela, il met en évidence les trois traits nécessaires à l'épanouissement harmonieux de l'individualité que sont chez l'auteur l'individualité elle-même (c'est-à-dire l'originalité et la volonté personnelles), l'humilité (ou l'ouverture réceptive et bienveillante aux idées d'autrui) et le scepticisme (soit le mouvement intellectuel inverse ou complémentaire, l'esprit critique

1388 *Id.*, p.203.

1389 *Id.*, p.204.

1390 *Id.*, p.214 :

« the disparity between conformist and discursive democracy illuminates another important feature of Mill's democratic theory: its developmental aspect. In virtually all his political writings, Mill is alternately defending an ideal of democratic government and suggesting provisional policies that will help move his own, and yet immature, democracy toward perfection. »

quant aux discours reçus)¹³⁹¹. Or ces exigences de l'individualité plaident elles-mêmes pour une certaine conception de la citoyenneté et de la participation politique :

« *J'ai suggéré que l'individualité fonctionne aussi comme une conception de la citoyenneté et fait partie intégrante de la théorie millienne de la démocratie [...] »*¹³⁹²

En conclusion, selon Zakaras et à la faveur d'une réconciliation entre les « deux Mill » critiqués par certains commentateurs, l'individu ne s'individue pas seul, seul *contre*, seul *avec* ou seul *malgré* un certain système politique ; il s'individuera comme il le doit *à la faveur* du régime qui favorisera les mêmes attitudes, et c'est proprement ce que Zakaras appelle la « démocratie délibérative » ; et inversement, ce type de démocratie aboutie *requiert* l'existence et la participation de citoyens pleinement individués. En d'autres termes, la version pessimiste de Mill constitue une mise en garde pratique, visant à corriger la conjoncture de son temps en vue de la version optimiste de sa théorie : la « démocratie délibérative » domine dans sa pensée et constitue son but principal, tandis que la « démocratie conformiste » est son repoussoir et le matériau à travailler pour faire advenir la première.

Nous souscrivons à cette analyse d'Alex Zakaras, à la fois dans le détail des étapes préalables à son unification ultime et pour ce qui relève de l'orientation de sa conclusion. Il semble en effet indubitable que les *Considérations* revêtent dans l'œuvre de Mill la dimension d'une utopie, à pure vocation normative, tandis que des essais comme *De la liberté* ou *l'Asservissement des femmes* sont davantage des pamphlets critiques visant à dénoncer les aspects dysphoriques, présents ou risquant d'advenir dans un avenir proche dépourvu de la conscience requise, dans la société de son temps. Les temporalités et les visées de ces ouvrages apparemment contradictoires sont donc bien distinctes, ce qui rend d'emblée illégitime leur opposition : ce qui est descriptif ou prophylactique n'a pas lieu de rendre caduque ce qui est normatif ou utopique. Les prémisses mêmes, vues sous cet angle, ne sont pas contradictoires : l'opinion publique peut bel et bien revêtir deux aspects, l'un totalitaire, l'autre libérateur, qui ne peuvent simplement pas se déployer simultanément, et dont l'un convient d'être évité ou combattu. En outre, il est évident qu'il existe un lien indissoluble entre la vision de la démocratie (idéale ou achevée) que Mill professe, en positif, dans un ouvrage comme les *Considérations*, et la défense de l'individualité qu'il entreprend, parfois en négatif, contre les dérives d'une démocratie encore imparfaite, dans ses essais au ton pamphlétaire.

1391 *Id.*, pp.217-218.

1392 *Id.*, p. 220 :

« *I have suggested that individuality also functions as a conception of citizenship and a part of Mill's democratic theory. [...] »*

Notre interprétation personnelle est finalement proche de la deuxième école interprétative exposée par Zakaras (notre adjectif « transcendantal », on l'a vu, se voulant à la fois inclusif et suggérant un versant « positif » de l'adjectif « radical »¹³⁹³), comme de la sienne propre, tout en proposant un cadre plus large : Zakaras nous semble en effet porter davantage l'accent sur la façon dont la vision millienne de la démocratie, exprimée d'abord dans les *Considérations*, requiert les exigences d'individualité ultérieurement formulées dans *De la liberté*, que sur la façon dont la vision de l'individualité exprimée dans *De la liberté* tient pour acquis de nombreux points préalablement exposés dans les *Considérations* ; car la philosophie de Mill tout entière vise à éclairer – en l'absence d'une « science de la formation du caractère » encore à naître – les enjeux de l'interconnexion inévitable qui lie et façonne conjointement chaque individu et son environnement social et politique.

Il n'est donc aucunement contradictoire que l'environnement soit susceptible de nuire à l'individu comme de le perfectionner, et toute la visée de Mill consiste à isoler les facteurs positifs faisant de l'interaction sociale une école de l'individualité et inversement, de la culture de l'individualité un bénéfice pour le collectif. Chez Mill en effet, il est très important de noter, au même titre que (comme le souligne Zakaras dans sa conclusion) la démocratie requiert des individualités fortes, l'individualité elle-même requiert, pour s'épanouir, une ouverture à autrui et à des considérations sur le bien commun ; l'homme étant tenu par Mill pour un animal sociable et le seul à pouvoir exercer les facultés élevées que sont les considérations rationnelles et raisonnables sur la justice, la politique constitue donc une activité et un centre d'intérêt indispensables à l'homme, même en ce qui concerne la poursuite de son bonheur, en l'incluant dans une communauté humaine et en l'ouvrant à une forme de transcendance.

Ce dernier point nous amène à rappeler le lien, ignoré ici par Zakaras, que l'on peut tracer chez Mill entre épanouissement individuel et épanouissement collectif (politique), *via* sa théorie de l'Art de vivre et celle de la religion de l'Humanité : toutes deux sous-entendent que l'individu doit s'extérioriser et savoir prendre du recul vis-à-vis de ses intérêts immédiats, même « bien compris », et acquérir une sorte de spiritualité empathique et altruiste pour s'épanouir ; en retour, l'habitude de considérer autrui (sous la figure de l'Humanité entière) comme une *fin en soi* doit permettre une gestion « mieux comprise » des intérêts personnels et l'accession au Bonheur.

Ce que Zakaras mentionne sans véritablement le développer, c'est donc la façon dont non seulement la démocratie a tout à gagner de l'existence d'individualités fortes et comment elle peut exister sans les écraser, mais encore comment elle peut, dans les bonnes conditions,

1393 Voir toute notre Partie II.

contribuer à les *produire*. Et ce point se comprend particulièrement quand on identifie la philosophie morale et la psychologie latente de Mill comme une *philosophie du potentiel ou du déploiement*, l'homme et le corps social apparaissant comme des entités labiles et dynamiques tissées d'équilibres en tension, où les dispositions institutionnelles peuvent directement encourager, ou au contraire étouffer (au sens biologique : inhiber), des aptitudes potentiellement universelles mais que seules des conditions favorables permettent d'exprimer (au sens biologique, comme exprimer un gène) dans la majorité.

La croyance, qui est à la fois une confiance et une crainte, chez Mill, dans « le pouvoir quasiment illimité de l'éducation »¹³⁹⁴ (et, plus largement, des « circonstances ») sur l'individu, est donc à double tranchant et justifie dans tous les cas sa tendance à tout théoriser en termes de cercles vicieux (les paramètres délétères s'entretenant facilement, d'où une nécessaire vigilance) ou au contraire de spirale vertueuse (un bienfait en appelant d'autres, une fois les premières circonstances dépassées, d'où un optimiste légitime dans les périodes de transition, où l'action réformatrice est facilitée).

III.3.4.2 Les individus et la représentation

Par ailleurs, le gouvernement représentatif ainsi exposé pose le problème du degré de particularisme et de considérations d'ordre sociologique ou personnel que l'on doit chercher à reconnaître au peuple, et à ce qui constitue celui-ci comme « *demos* ». Inspirons-nous d'une remarque de **GUILLIN ET SOUAFA (2010)** qui, dans leur article sur « La réception de John Stuart Mill en France », soulignent que dans la France du XIXe siècle, une fois passée la ferveur de l'expérience révolutionnaire, le « peuple » semble difficile à saisir :

« Ce déficit de lisibilité du peuple, pourtant déclaré souverain, pose la question des moyens à mettre en œuvre pour lui confier expression et responsabilité. Plutôt qu'une simple agrégation des opinions, qui est associée au scrutin majoritaire, on souhaite arriver à une restructuration de la représentation de la communauté politique, en adéquation avec sa réalité sociologique. »

Ils citent alors un contemporain français :

1394 CW:10, p.409.

« Comme l'exprime par exemple le Duc d'Ayen, un libéral-conservateur, en 1863 : « en France, [...] ce qu'on redoute, ce n'est pas le peuple, c'est la foule, force aveugle et irresponsable »¹³⁹⁵

Même consacré comme source et référence de la souveraineté, le « peuple » reste donc souvent une métaphore dont on s'interroge, au cours du XIXe siècle, sur la compréhension conceptuelle et sur la définition opératoire : comment le saisir, et le faire émerger de la « foule » ? C'est bien aussi l'inquiétude de Mill, et ce qui motive sa promotion d'une démocratie hybridée avec une aristocratie ouverte et une sorte de technocratie.

En effet, le peuple (*demos*) n'apparaît pas directement à l'observateur : il faut donc le présupposer pour le trouver, et par la suite, n'en conserver que ce que l'on souhaite, *via* les mécaniques institutionnelles, aux fins d'un « bon gouvernement ». Mill dénonce le principe de majorité qui le prive de ses éléments les plus originaux et fait donc passer la partie dominante de la « foule » pour le peuple réel ; mais une objection similaire peut être faite au principe de représentation proportionnelle, qui laisse intacte la question de savoir quand s'arrête le particularisme minoritaire auquel on va choisir de donner voix.

La solution qu'apporte John Stuart Mill semble tenir dans l'idée d'une représentation qui, plus que proportionnelle, serait « personnelle » : c'est-à-dire qu'elle consiste à ne pas tenir les candidats pour ceux d'un groupe ou d'un parti, mais pour des individus indépendants, dotés de qualités intrinsèques (charisme, jugement, pondération...) et qu'il convient d'élire *pour eux-mêmes*, pour leur valeur propre, et non pour ce qu'ils représentent, programme ou association.

La démocratie que propose Mill essaie donc de résoudre le problème de l'éclatement sociologique et idéologique de la population et son corollaire, l'exacerbation possible des différences et des tendances « minoritaires » au détriment de l'impression d'appartenir à une société unie, en récusant la dimension communautaire ou identitaire du vote, fût-il proportionnel, au profit d'une personnalisation de la politique, en un sens bien particulier : faire de la politique une affaire d'individualités éminentes, et *rendre les individualités, et non les groupes, détenteurs de la légitimité et de la responsabilité*¹³⁹⁶.

La vision individualiste libérale que défend Mill, qui est véritablement aristo-démocratique également en ce sens, permet donc d'éviter l'écueil d'une fragmentation de la société en différentes micro-communautés ou groupes identitaires revendiquant un égal droit à la représentation – pouvant aboutir, par exemple, à une politique de quotas. Idéalement, la vision millienne suggère le discrédit des partis en tant que tels : ceux-ci doivent servir de

1395 Duc d'AYEN, « Du suffrage universel, à propos d'un livre de M. Stuart Mill », *La Revue des Deux Mondes*, 1er juillet 1863, t.XLVI, p.48.

1396 Cela permettra alors de dépasser en partie les problèmes liés à la division de la société en classes et à l'antagonisme de celles-ci.

repères pour s'orienter et se situer sur l'échiquier idéologique, mais la dimension contraignante et structurante de leurs appareils pour le jeu politique doit être réduite à sa portion congrue, par toute une série de dispositifs rendant les individus déliés de tout parti tout aussi à même à concourir que les autres (avec, par exemple, une limitation drastique des frais de campagne autorisés, mettant sur un pied d'égalité les candidats d'appareil et les candidats indépendants).

Nous avons écrit plus haut que Mill tenait pourtant comme décisive l'action des groupes et des collectifs dans l'Histoire¹³⁹⁷ : si ceux-ci se révèlent, descriptivement, très « efficaces », tant sous les traits des classes sociales que sous ceux des nations, par exemple, ce n'est pas pour autant que prescriptivement, il faut encourager la fragmentation des sociétés en communautés rivales. L'« originalité » et l'anti-conformisme professés par Mill le sont toujours à l'échelle individuelle, et n'encouragent pas à la sédition à la dissociation vis-à-vis du corps social qui, alors pensé à l'échelle de la nation (et de ses éventuelles extensions), est tenu pour la seule entité légitime à construire un destin commun. L'individu demeure l'alpha et l'oméga de toute organisation politique, sa source et son critère de légitimité.

En ce sens, la théorie millienne du gouvernement représentatif répond théoriquement à la question millénaire du « bon gouvernement » idéal en proposant un modèle aussi bien anhistorique (avec une conception du *demos* et de la *vertu* reprenant la pensée grecque et une vision de l'utilité fondée sur une vision intemporelle de la condition humaine) qu'applicable à partir des circonstances contemporaines du gouvernement représentatif dans un âge d'égalité ; dans le même temps, elle s'illustre comme la clé de voûte de son utopie particulière, « libérale transcendante » et polarisée par la recherche du Progrès et du Bonheur individuels et collectifs dans l'autonomie des peuples et de chaque citoyen.

À ce titre, elle peut être source d'inspiration pour toute pensée contemporaine poursuivant les mêmes fins et cherchant à mettre au jour à la fois les *conditions de possibilité* et les *garde-fous* favorables au libre épanouissement des individus dans un cadre politique s'assurant comme tel, c'est-à-dire renouant avec la délibération publique au service d'un idéal de bonheur ou d'intérêt général, contre les menaces de l'individualisme exacerbé comme celles du communautarisme ou du sectarisme d'intérêts.

1397 Voir I.2.1.2.

PARTIE IV. PERSPECTIVES : POSTÉRITÉ ET ACTUALITÉ DE L'UTOPIE MILLIENNE

« Le regain, en constant progrès, de l'intérêt pour John Stuart Mill au cours du XXe siècle est basé sur une appréciation plus juste de la signification de son travail. Bien que rien ne puisse être plus trompeur que de se le représenter comme un victorien « typique » ou un Anglais « typique » (il n'était, assurément, ni l'un ni l'autre), il est l'une des figures les plus représentatives des changements qui ont éclos dans la pensée de son époque. »

– Friedrich A. **HAYEK (1989)**, Introduction aux
Early letters of John Stuart Mill, CW:12

« John Stuart Mill, l'un des premiers (et derniers) économistes à avoir considéré avec sérieux le concept d'économie compatible avec les limites de la Terre, pensait que ce qu'il appelait un « état stationnaire » pouvait subvenir aux besoins d'une société en constante évolution et amélioration. »

– Le Rapport **MEADOWS ET AL. (2013)**, p.361

Au terme de cette reconstitution du syncrétisme millien qui, nous l'espérons, aura montré sa cohérence à la fois méthodologique et doctrinale, il s'agit de considérer en quoi cette pensée et l'utopie qu'elle esquisse sont porteuses d'inspirations pour la période contemporaine.

La postérité de John Stuart Mill, comme nous l'avions annoncé au début de ce travail¹³⁹⁸, est paradoxalement contrastée et intermittente : après avoir été reconnu de son vivant comme l'économiste le plus influent de son siècle, auteur à travers les *Principes* de la bible de l'économie politique jusqu'à l'émergence de l'école néoclassique, il est étonnamment éclipsé jusqu'à la fin du XXe siècle. C'est pour son ouvrage *De la liberté* qu'il regagne en popularité, à la fin des années 1970, majoritairement dans le courant libertarien, dont les représentants américains comptent aujourd'hui parmi ses principaux admirateurs et diffuseurs : c'est ainsi que l'on doit au Liberty Fund la remarquable mais seule édition (et publication gratuite en ligne) de l'intégralité de ses *Œuvres complètes*, au sein d'un corpus de références orientées vers l'exaltation des libertés individuelles, du libre-échange absolu et de la critique de toute intervention de l'État, et au rebours de toute pensée socialisante. Les études milliennes reviennent peu à peu sur le devant de la scène, mais sur le continent européen, c'est encore principalement en marge des études benthamiennes. Le regain d'intérêt dont sa pensée politique et sociale fait l'objet dans le monde universitaire et progressivement auprès du grand public, indépendamment de la discussion de son utilitarisme, est extrêmement récent (à partir des années 2000). Dans le monde anglo-saxon, on redécouvre peu à peu son féminisme et Mill est désormais récupéré par de nombreux courants d'émancipation, dont quelques-uns dans lesquels il ne se serait probablement pas reconnu, comme un certain féminisme indifférentialiste proche de mouvements gay et *queer*. Au plus récent, Mill est finalement réinvesti en tant que penseur proto-écologique et ses théories économiques et sociales alimentent le versant doctrinal de plusieurs courants de la mouvance de la « soutenabilité du développement » ou de la « décroissance », ainsi que – et c'est bien paradoxal pour un philosophe aussi attaché à la spécificité de la condition humaine et à la « destination » de celle-ci – de plusieurs associations de défense et de revendication des « droits des animaux »¹³⁹⁹.

1398 Voir I.0.1.

1399 Mill est ainsi repris par des promoteurs de « l'éthique animale », par exemple par REGAN Tom (2013), qui a placé l'une de ses citations en exergue de son ouvrage *Les Droits des animaux*, éd. Hermann, 750 p., ou par Estiva REUS, membre de la rédaction des *Cahiers antispécistes* et traductrice française et préfacière de son essai *La Nature (MILL (1874A))* ; plusieurs propos de sa préface nous semblant éminemment contestables au titre de tout ce que nous avons cherché à montrer ici.

En ce qui nous concerne, nous trouvons dans l'œuvre de John Stuart Mill deux principaux apports idéologiques pour la société contemporaine, dont il est courant de déplorer les différentes « crises » concomitantes ou enchâssées – crise économique, crise écologique, crise de l'éducation, crise du « vivre-ensemble »... – et qu'il nous semble possible d'adapter à la situation inédite qui est la nôtre sans trahir l'esprit initial de ses enseignements : il s'agit de sa théorie de l'état économique stationnaire délibéré et de sa théorie de l'éducation à, ou pour, l'autonomie. Économie (écologique) et éducation intellectuelle et morale : ces deux éléments, dont l'interdépendance dans la pensée « libérale transcendantale » de Mill nous paraît correspondre à une interdépendance *de fait* dans l'organisation des communautés humaines, semblent en effet cruciaux pour répondre d'une manière qui ne soit pas seulement symptomatique et marginale aux maux majeurs dont les sociétés actuelles sont affligées.

Nous partageons en effet la conviction profonde de John Stuart Mill, selon laquelle tous les éléments et toutes les échelles de la vie des sociétés sont imbriqués et dépendent les uns des autres. En ce sens, sa pensée peut apporter un support conceptuel et une cohérence qui nous semblent manquer à la plupart des courants progressistes « alternatifs », qui prétendent aujourd'hui renouer avec une pensée utopique et proposer une « autre société » mais qui restent encore trop souvent pris eux-mêmes dans les logiques de la *doxa* individualiste et la déconstruction des rapports sociaux « organiques » qu'ils dénoncent : extension illimitée des « droits » ou combat pour la juridicisation toujours accrue du rapport aux autres, y compris à l'environnement « naturel », effacement involontaire du « commun » au nom de différentes luttes pour « l'émancipation », etc.

Cette pensée politique « alternative » nous semble en particulier ignorer un paradigme fondamental lorsqu'elle combat viscéralement tout héritage culturel européen traditionnel (quand bien même d'autres « traditions » seraient par ailleurs recherchées dans des zones éloignées du globe, comme des spiritualités bouddhistes ou les techniques d'agro-écologie des pays du Sud) au nom du rejet de tout « conservatisme », alors même qu'un certain « conservatisme » serait légitime voire structurellement *nécessaire* pour la *conservation* tant du patrimoine environnemental existant que du patrimoine culturel qui fonde notre idée de la « civilisation ». Ainsi, la question de l'adéquation de la formation morale et intellectuelle « désintéressée » des individus (fondée sur une vision exigeante de la destination humaine et sur l'idée pourtant décriée d'une certaine « discipline », en lien avec un « bien commun » unique subsumant sa recherche certes plurielle) avec la réforme des comportements espérée, nous paraît de la première importance.

Dans les lignes qui suivent, nous exposerons donc ce qui nous semble pouvoir enrichir aujourd'hui la pensée « utopique » ou profondément réformatrice, notamment écologique, en

désenclavant la « pensée des limites » ou de la « sobriété heureuse »¹⁴⁰⁰ de l'« extrême-gauche » paradoxalement libertaire où elle est souvent confinée¹⁴⁰¹. Il s'agit ici d'esquisser ce que pourrait être un programme également respectueux de l'environnement et des exigences de l'esprit humain, dans une orientation politiquement libérale et moralement social-conservatrice fidèle au « libéralisme transcendantal » millien, orientation qui nous paraît devoir être celle d'une « écologie politique » véritable.

IV.0.1 L'état économique stationnaire, priorité pour l'écologie contemporaine

Le contexte occidental contemporain, depuis les années 1970 et d'autant plus au lendemain de « la » crise économique européenne de 2007-2008, donne une visibilité nouvelle au concept d'état stationnaire, entendu en deux sens. Le premier est purement économique et, dans la lignée de la théorie ricardienne, évoque l'état de stagnation économique voire de récession subie qui menace de s'installer dans un contexte d'essoufflement indéfini des mécanismes structurels de la croissance¹⁴⁰². C'est dans cette optique que *DURAND ET LÉGÉ (2010)*, par exemple, parlent d'un « retour de la question de l'état stationnaire », même si l'on peut contester l'acuité de cette expression, chez les contemporains comme chez les théoriciens des XVIIIe et XIXe siècle, pour désigner une période transitoire de claire *récession*. C'est une des rares occurrences de l'expression dans cette acception.

Le second sens a une extension à la fois plus large et plus spécifique, et recouvre la *limitation volontaire* du flux économique, c'est-à-dire la production et la consommation de richesses ainsi que le rejet de pollutions par les sociétés, au profit d'une préservation des conditions, voire d'un accroissement qualitatif, du bien-être humain : c'est le projet de « société soutenable », de « soutenabilité du développement » ou de « société en état d'équilibre » qui prend son essor depuis les années 1970 et dont il sera précisément question en tant qu'il renvoie directement à la conception proto-écologique et totalisante développée par John Stuart Mill¹⁴⁰³.

Nous étudierons dans un premier temps la postérité historique du concept millien d'état stationnaire, à travers le discrédit voire l'oubli pur et simple dont il fit l'objet sous

1400 Selon l'expression popularisée par Pierre Rabhi.

1401 Selon les termes encore dominants pour décrire l'échiquier politique contemporain en Europe.

1402 Voir III.1.1.1. et III.1.2.1.

1403 Voir III.1.2.2. et les sections suivantes du chapitre III.1.

l'hégémonie de la tradition économique néoclassique, puis sa résurgence récente comme nouveau projet de société. Nous exposerons l'acception contemporaine de cet extrait programmatique de l'utopie millienne par une nébuleuse dont il conviendra de cerner les contours. Nous tenterons ainsi de montrer que le concept d'état stationnaire au sens de Mill s'avère aujourd'hui opératoire dans la recherche d'un substitut à la société de marché industrialisée, capitaliste, néolibérale et tout entière orientée par la recherche de la croissance économique¹⁴⁰⁴. Cela nous amènera *in fine*, dans les dernières Sections faisant office de conclusion, à élargir nos considérations au référentiel théorique politique et éthique qui encadre ces dispositions économiques et qui ouvre la voie à un projet de société global à même de s'émanciper des principaux cloisonnements partisans.

IV.0.1.1 « L'éclipse néoclassique » de l'état stationnaire

Nous avons vu que la théorie millienne de l'état économique stationnaire, avec sa double dimension d'horizon économique fatal de stagnation, mais aussi de contrainte économique aux vertus civilisationnelles majeures pour peu que l'on se donne la peine de reconsidérer les moyens et les fins d'une société donnée, était dès le départ un hapax pour une discipline économique classique majoritairement encline à voir dans la croissance, et dans celle-ci seulement, la voie de la prospérité matérielle et (donc) du bien-être social. Cette tendance à identifier indissolublement la croissance économique, c'est-à-dire croissance de la production et de la consommation de richesses, avec le Progrès, va se confirmer dès la fin du XIXe siècle avec l'essor de nouvelles théories économiques regroupées sous le paradigme « néoclassique ». En effet, comme le remarque Antonin Pottier,

*« Avec la montée de l'économie néo-classique, la question des ressources va disparaître de la discipline. »*¹⁴⁰⁵

Dans le courant néoclassique, on assiste à la clôture de la discipline économique sur elle-même à travers la mathématisation et l'abstraction accrues de l'analyse économique, laissant place à ce que Pottier qualifie de théorie « dématérialisée » : l'adéquation des représentations au réel qu'elles sont censées décrire se voit biaisée voire oblitérée par des « jeux de langage », et les variables convoquées apparaissent comme « hors-sol », désignant des réalités souvent substituables les unes aux autres sans que le modèle général en soit techniquement affecté. L'auteur critique en particulier l'abstraction pratique des « fonctions de

1404 Sur ce sujet, voir, entre autres, [BATOUT ET CONSTANTIN \(2014\)](#).

1405 [POTTIER \(2014\)](#), *op. cit.*, p.112.

production », ne pouvant dès lors pas être opératoires ni pour décrire fidèlement, ni pour orienter l'action, face à un réel concret.

Selon lui, l'« éclipse néo-classique » s'étend des années 1870 à 1950 environ, voire 1970, période pendant laquelle la croissance, en sus de ne jamais être remise en question en tant que fin assignée aux économies développées, est conçue comme déliée de toute contrainte matérielle :

« La théorie néo-classique de la valeur est une théorie purement psychologique, fondée sur le plus ou moins grand plaisir ressenti par le consommateur. Cette conception de la valeur, centrée sur la monade de l'homo oeconomicus, ne permet pas de faire le lien avec les réalités matérielles de la production. »¹⁴⁰⁶

Ce changement de paradigme économique qui reflète, et réciproquement véhicule, une certaine conception ontologique de l'homme, de ses motivations et de la nature de ses activités (l'*homo oeconomicus* étant une cellule de base solitaire censément guidée par son plaisir et non-déjà inclus dans des relations complexes le liant à son environnement et à ses semblables, d'une manière qui n'est pas purement rationnelle, utilitaire ou économique¹⁴⁰⁷) est aussi à l'origine de la financiarisation progressive de l'économie, qui procède de la même abstraction graduelle :

« Au lieu d'être un flux de produits transformés, l'économie devient un circuit monétaire. [...] La comptabilité nationale ne s'attache pas à mesurer la richesse mais à compter combien de fois la monnaie change de mains. »¹⁴⁰⁸

Par ailleurs, du côté des mouvements contestataires,

« Là où Marx et Engels se laissaient aller à quelques considérations sur la rupture du métabolisme naturel par le capitalisme, le socialisme scientifique des marxistes voit la nature comme donnée gratis. Au contraire, les socialistes utopiques [du XIXe siècle, donc] envisageaient la nature comme le lieu d'une fantasmagorie que réaliserait le travail libéré des contraintes du profit.

L'appauvrissement de la pensée utopique est responsable de l'affaiblissement du mouvement ouvrier qui, surtout dans sa composante allemande, finit par prendre

1406 *Id.*, pp.112-113.

1407 Voir la critique qu'en fait aussi Bertrand de Jouvenel en II.3.1.3.

1408 *Id.*, p.115. Pottier confirme *a posteriori*, et avec la confirmation qu'ont offerte les évolutions subséquentes de la croissance et avec des outils économiques formels contemporains, ce que Jouvenel a eu le mérite de sentir de façon plus diffuse dès les années 1960.

pour objectif le développement de la production, comme le remarque Walter Benjamin (1940) dans la onzième de ses thèses sur le concept d'histoire. »¹⁴⁰⁹

Et c'est donc ainsi que les mouvements contestataires eux-mêmes perdent leur vision qualitative du progrès pour rallier pour longtemps l'idéologie productiviste puis la rhétorique de l'extension des « droits » sociaux. Jouvenel constatait déjà au cœur des Trente Glorieuses ce déclin de la « pensée utopique » au profit d'un « pragmatisme » et d'un « réalisme » pourtant passés au prisme déformant de modèles de plus en plus abstraits. La principale victoire du capitalisme devenu « néolibéral » a donc été d'absorber ses critiques dans un mouvement total et irrésistible, à travers la généralisation de ses modèles et la consécration de l'économie en « science » objet de scientisme.

La théorie des cycles et l'autonomisation de l'analyse économique en un système clos reposant sur, et servant en retour, ses propres hypothèses et représentations, éclipsent donc durablement les prémunitions classiques sur les limites à la croissance, l'horizon final d'un état stationnaire et la position infrastructurelle de l'économie au service de l'amélioration des conditions de vie. La vision millienne d'un état économique stationnaire viable à condition d'être suffisamment anticipé est particulièrement passée sous silence, pour ne pas dire complètement oubliée, alors même que peu à peu, la réalité de la consommation de ressources et d'énergie rapproche davantage les économies occidentales du terme que Mill imaginait extrêmement éloigné.

IV.0.1.2 L'essor récent des théories de l'état stationnaire : une filiation millienne assumée

C'est dans les années 1970 que (re)naissent les théorisations les plus abouties de l'état stationnaire comme projet économique viable et désirable. Après les « Trente glorieuses », période d'enrichissement sans précédent lié à la reconstruction et à l'expansion industrielle et démographique, mais aussi avec les chocs pétroliers alertant l'opinion publique sur les limites à la consommation d'énergie (bien que leurs causes n'aient pas été une pénurie de pétrole) et la mise au jour des premiers dérèglements écologiques d'origine anthropique prouvée (tels que la dégradation de la couche d'ozone), l'état stationnaire va progressivement ne plus apparaître seulement comme un repoussoir à perpétuellement reporter aux calendes grecques grâce à l'ingéniosité humaine¹⁴¹⁰, ou comme un terme fatal demeurant néanmoins très éloigné¹⁴¹¹ : les

¹⁴⁰⁹ *Id.*, p.114.

¹⁴¹⁰ Selon la définition de Ricardo, voir III.1.1.3.

¹⁴¹¹ Selon la première définition donnée par Mill, voir III.1.2.1.

limites naturelles à la croissance indéfinie et exponentielle de l'économie humaine apparaissent plus proches que prévues, et la recherche d'une solution de remplacement s'invite à l'ordre du jour¹⁴¹².

Naît ainsi la nébuleuse de la « théorie des limites » et de la vanité non seulement économique mais encore *ontologique* de l'expansion indéfinie de l'économie humaine, représentée prioritairement par Kenneth E. Boulding ou Nicholas Georgescu-Roegen. Cependant, c'est véritablement avec le rapport commandé par le Club de Rome sur les « limites à la croissance », publié une première fois en 1972, que ces considérations trouvent un large relais scientifiquement étayé, et il est intéressant de noter que Mill y est cité comme une figure tutélaire¹⁴¹³.

Il s'agit ici de rappeler brièvement les caractéristiques de cet ouvrage en situant sa naissance et son évolution dans la conjoncture – entre prise en compte accrue et aggravation scientifiquement mesurée des problèmes environnementaux –, avant de mettre en évidence la filiation qui l'unit à l'œuvre de Mill par-delà les différences de constats, de méthode et de moyens. Ces différentes étapes nous permettront de souligner la pertinence nouvellement acquise par ce qu'on a appelé l'utopie millienne dans le contexte contemporain.

IV.0.1.3 Le rapport du Club de Rome et la réhabilitation de l'état stationnaire aux marges de l'économie dominante

Le premier rapport sur les *Limites à la croissance*, écrit par Donella Meadows, Dennis Meadows et Jorgen Randers à la demande du Club de Rome en 1972, et plusieurs fois mis à jour depuis (par exemple, pour le trentenaire du rapport : [MEADOWS ET AL. \(2013\)](#)), s'appuie sur une modélisation par ordinateur intégrant la majorité des facteurs économiques et industriels connus pour représenter et étudier la dynamique de quelques comportements futurs possibles de l'économie humaine et de l'écosystème-Terre en fonction de différents paramètres modulables (progrès technologiques, réduction des externalités, réduction de la consommation, limitation de la croissance de la population...) ¹⁴¹⁴. Le rapport pointe *in fine* la situation de « dépassement des limites » dans laquelle l'économie humaine est désormais engagée ¹⁴¹⁵ et répète l'alternative formulée 150 ans plus tôt par John Stuart Mill :

1412 Dans l'esprit de la deuxième définition de Mill, objet de notre chapitre III.2.

1413 Voir [MEADOWS ET AL. \(2013\)](#), p.361.

1414 C'est dernièrement le modèle World3. Les auteurs insistent clairement sur le fait que ce modèle est exploité à des fins d'*analyse* en termes de théorie des systèmes, c'est-à-dire pour étudier les interactions entre différents facteurs économiques, démographiques et sociaux, et non à des fins de *prédiction* exacte de l'avenir.

1415 Il s'agit du dépassement des limites de la « capacité de charge » de la planète, en termes de prélèvement de ressources comme en termes d'absorption de rejets.

*« Le seul véritable choix est de ramener ces flux qui soutiennent les activités humaines à des niveaux durables soit volontairement, grâce à notre technologie et à nos capacités d'organisation, soit forcés par la nature, à cause du manque de nourriture, d'énergie, de matériaux et au prix d'un environnement de plus en plus malsain. »*¹⁴¹⁶

Appelant bien entendu de leurs vœux la première possibilité, les auteurs du rapport indiquent une voie de sortie possible, en douceur, vers un développement « soutenable », fondé sur la réduction de « l'empreinte écologique » globale de l'Humanité, et éloignant le spectre d'un effondrement dû aux limites *structurelles* de la croissance à la faveur de l'instauration de limites *délibérées* à la croissance.

Ce faisant, les membres du club de Rome et leurs proches, à l'instar de l'économiste Herman Daly, mettent en place les fondements d'une branche nouvelle de l'économie, appelée à rester marginale au sein de la discipline mais trouvant un écho croissant auprès du grand public et des autres champs de la recherche universitaire : la *steady-state economy* (ou *economics*), se voulant une économie « reconnectée » aux réalités matérielles, et utilisant pour cela toutes les ressources de l'économie mathématisée, mais aussi de la théorie des systèmes, de l'écologie scientifique et des autres sciences de la nature. Pour cette mouvance, l'état économique stationnaire est

*« une économie mettant en jeu des quantités constantes de population et d'artefacts humains, maintenues à un certain niveau suffisant et délibéré à la faveur de taux de flux de maintenance bas, c'est-à-dire avec les plus faibles flux de matière et d'énergie possibles depuis les premières étapes de production jusqu'à la dernière étape de la consommation. »*¹⁴¹⁷

Autrement dit :

*« Réduite à sa plus simple définition, une économie d'état stationnaire est une économie qui vise à maintenir un niveau stable de consommation des ressources et de population. C'est une économie dans laquelle l'utilisation des matières premières et de l'énergie est maintenue dans la limite des capacités écologiques et dans laquelle l'objectif d'accroissement du PIB est remplacé par celui de l'amélioration de la qualité de vie. »*¹⁴¹⁸

1416 *Op. cit.*, p.47 (nous soulignons).

1417 Voir le site du Center for the Advancement of Steady-State Economy (CASSE) : <http://www.steadystate.org/>

1418 DIETZ ET AL. (2013), p.45.

Ainsi entendu, l'état stationnaire délibéré doit permettre de répondre à la question que pose Jean-Marc Jancovici dans sa préface aux *Limites à la croissance*¹⁴¹⁹ :

« Si la croissance économique perpétuelle doit, à relativement court terme, devenir un simple souvenir, comment, dans ce cadre, organiser un avenir économique, politique, social et surtout mental qui soit désirable ? »

Toute l'œuvre des Meadows vise à répondre à ce défi, en même temps qu'à fonder scientifiquement l'urgence de la réflexion. La philosophie de John Stuart Mill nous semble y répondre également, certes avec un appareil théorique économique moindre et majoritairement dépassé, mais une subtilité idéologique exceptionnelle ancrés dans une conception des fins de la vie terrestre universalisable et toujours d'actualité. Voyons pourquoi.

IV.0.1.4 Un constat scientifique fondant un programme politique

En ce qui concerne l'économie, une société se voulant pérenne, et donc la configuration économique à faire advenir, doit avant toute chose assurer une infrastructure soutenable à l'activité humaine. À cette fin, elle doit obéir aux trois « règles de la soutenabilité », appelées familièrement « lois de Daly », qui se fondent sur le constat que l'économie étant un sous-système du système clos (et globalement, en état stationnaire) qu'est la biosphère¹⁴²⁰, elle doit donc se conformer aux limites physiques de celle-ci. Ainsi, pour qu'une société soit soutenable, ou durable :

« 1. Le taux d'utilisation des ressources renouvelables ne doit pas excéder leur taux de régénération.

2. Le taux d'utilisation des ressources non renouvelables ne doit pas excéder le taux auquel des substituts renouvelables à ces ressources sont développés.

*3. Le taux d'émission de pollution ne doit pas excéder la capacité d'assimilation de l'environnement. »*¹⁴²¹

1419 [MEADOWS ET AL. \(2013\)](#), p.11.

1420 À l'exception de l'énergie solaire, seul élément extérieur au système et que l'on peut tenir pour illimitée.

1421 *Op. cit.*, p.358. Ce dernier point est ce qu'on appelle la gestion des « exutoires », élément souvent négligé dans la théorie économique actuelle même si le grand public y est sensible (la fiction en proposant plusieurs mises en scène, par exemple au cinéma avec le dessin d'animation *Wall-e* ou la comédie satirique *Idiocracy*) et qu'une relative prise de conscience politique a entraîné la promotion récente du recyclage et de « l'économie circulaire ». Voir ci-dessous et voir aussi l'article de [GIRAUD \(2014\)](#).

Concrètement, comme le défend le rapport de la Steady-State Economics Conference¹⁴²² publié sous le titre *Enough is Enough* (**DIETZ ET AL. (2013)**), les trois priorités pour l'advenue harmonieuse d'un état stationnaire délibéré sont, d'une part, la *limitation* du flux (*throughput*), qu'il s'agisse du flux de la production et de la consommation des richesses ou de la dynamique de la population, et d'autre part, l'optimisation de la *répartition* (à savoir, une meilleure distribution des richesses et des mécanismes de réduction des inégalités). Le tout doit être guidé par une recherche d'*efficacité dans l'allocation* des richesses comme des ressources.

Le premier principe, le *principe de limitation*, obéit à deux contraintes, correspondant à deux niveaux d'épuisement structurels évoqués dans les « lois de Daly » et bien explicités dans le rapport Meadows : d'un côté, ce qui relève des *ressources*, c'est-à-dire la capacité de la terre à fournir des matières premières et de l'énergie, renouvelables ou non¹⁴²³ ; et de l'autre, ce qui relève des *exutoires*, soit la capacité de la terre à absorber, diluer ou dégrader les nuisances et les rejets d'origine anthropique. Ressources et exutoires sont ainsi les deux critères limitants, d'un point de vue structurel et global, à l'expansion de l'économie humaine, et les auteurs insistent sur le fait que l'effondrement de l'économie humaine peut advenir très vite *sans que toutes les ressources soient épuisées ou tous les exutoires soient saturés*. En effet, l'épuisement d'une ressources entraîne communément la surexploitation d'une autre par *effet de substitution*, et l'ensemble complexe des interactions, effets d'accumulation ou substitution, forme des « boucles de rétroaction », terme de la théorie des systèmes qui peut être traduit dans le langage courant par deux expressions très simples : l'apparition ou l'aggravation de déséquilibres sur le plan qualitatif (mise en péril d'écosystèmes interdépendants de manière interne et externe) et « effet boule de neige » sur le plan quantitatif (emballement des processus de fragilisation une fois qu'une première brèche a été percée dans l'équilibre des écosystèmes).

1422 Cette conférence, qui s'est tenue à Leeds en 2010, a marqué la naissance du CASSE, voir note 1417 page précédente.

1423 Comme le rappelle le rapport Meadows, il faut distinguer les « ressources » (« quantité totale de matière présente dans la croûte terrestre ») et les « réserves » (« quantité de matière qui a été découverte ou dont on suppose la présence, et qui peut être utilisée moyennant des hypothèses raisonnables en matière de technologie et de coût »). Les *ressources* sont, par définition, en quantité finie sur la planète terre (malgré un certain renouvellement), et l'exploitation des *réserves* suit la loi des rendements décroissants, ce qui engendre une pression relativement croissante sur les gisements (exemples simples : extraire du minerai de plus en plus profondément quand les filons principaux sont épuisés nécessite des moyens supplémentaires et l'élargissement des exploitations ; l'épuisement des puits principaux d'hydrocarbures encourage l'exploitation des « gaz de schiste » dont on connaît l'impact sur les milieux exploités en Amérique du Nord, etc.). Il s'agit aussi d'inclure dans la *production*, terme quelque peu imprécis, ce qui relève de ce que Jérôme Batout a appelé la *pro-duction*, c'est-à-dire de l'extraction par l'homme de ce que la nature a « produit » pour lui (combustibles fossiles, par exemple). Voir **MEADOWS ET AL. (2013)**, *op. cit.*, p.147.

Le deuxième principe, celui de la *répartition*, fait quant à lui directement référence à ce que Mill disait déjà de la distribution des richesses et des risques de prédation économique dans l'état stationnaire spontané¹⁴²⁴, et cherche à en contrecarrer les effets négatifs d'entrée de jeu, par des mécanismes garantissant davantage de justice sociale et de solidarité tout en respectant au maximum la liberté des individus.

Quant au troisième principe, celui de *l'efficacité de l'allocation* des ressources (productives) comme des richesses (investissement), il reprend tout simplement les bases de la *doxa* économique prônant l'optimisation du rendement mais cette fois, non pas à des fins de profit financier, mais à des fins de limitation du gaspillage et de réduction du principe d'entropie.

Dans tous les domaines, les priorités pointées par les différents rapports sont doubles : d'une part, éviter ce que le rapport Meadows qualifie d'« effondrement », c'est-à-dire l'advenue brutale et non contrôlée d'un état stationnaire subi (voire de grave récession) aux conséquences écologiquement et surtout socialement dramatiques, dans la droite ligne de la hantise classique pour la décroissance forcée¹⁴²⁵ ; d'autre part, hâter la transition sans heurts, de manière concertée à l'échelle internationale, vers un état stationnaire choisi, reposant sur de nouveaux modèles de développement et utilisant de nouveaux indicateurs de mesure du bien-être humain.

Tous les ouvrages aujourd'hui consacrés à l'état stationnaire ou, dans un contexte actuel de dépassement consommé des ressources, à une étape préalable de décroissance, s'attachent donc à battre en brèche l'accusation fréquente selon laquelle

« ce mode de vie se caractérise [...] par un retour en arrière : ses partisans ne réfléchissent pas à une réelle alternative de développement »¹⁴²⁶,

accusation privilégiée lorsque est visée une branche marginale ou contestataire de la discipline économique. Il s'agit à présent de voir en détail quel est le programme politique

1424 Rappelons cette citation, déjà rapportée en III.1.2.1., CW:2, I, xi, p.172 :

« Dans l'état stationnaire, bien que le capital total n'augmente pas, certaines personnes s'enrichissent tandis que d'autres s'appauvrissent. »

En réalité, c'est aussi le cas dans l'état « progressif » de l'économie, mais alors la croissance « absolue » de la richesses des agents masque au moins partiellement l'accroissement des inégalités et limite l'expression de la frustration. Voir aussi notre note 1086, p.360.

1425 Idéalement, il s'agit bien de pouvoir *éviter* ce chaos subi, pas seulement de *l'ajourner*. Aussi peut-on contester ce que dit Alan Kahan quand il parle de reporter « l'Apocalypse » à une date ultérieure dans l'ouvrage que nous avons précédemment cité : **KAHAN (2010)**, pp.261-263.

1426 In FRANÇOIS Stéphane (2012), *L'écologie politique. Une vision du monde réactionnaire ?*, Paris, Le Cerf, 162 p., p.53. Dans ces pages foisonnant d'étiquettes souvent peu justifiées, l'auteur assimile pêle-mêle tous les « décroissants », qu'il ne délimite pas jusque-là, à des « hippies » « réactionnaires » et « autoritaires ».

qu'emportent ces constats d'ordre économique – et l'aspiration humaniste à en éviter les conséquences néfastes.

IV.0.2 Au-delà de l'économie

L'alliance scientifique de la théorie des systèmes, de l'écologie scientifique, de la biologie, de la physique et des sciences économiques mathématisées met aujourd'hui en lumière une réalité problématique : la crise dans laquelle l'Humanité tout entière est désormais engagée, celle du « dépassement des limites », n'est plus contestable, sinon dans le détail de ses estimations. Pour autant, à problème scientifique et économique (au sens large du terme, c'est-à-dire concernant les moyens matériels même de l'établissement humain sur Terre), la solution n'est pas purement technique. C'est même l'erreur principale que de croire que l'économie et la gestion « technocratique » des richesses peut être séparée des autres domaines de la vie humaine : précisément celle, comme le suggérait Antonin Pottier¹⁴²⁷, qui a mené le processus à l'emballement et laisse aujourd'hui craindre la catastrophe !

Par ailleurs, on sait bien que, l'homme étant inclus dans son environnement, les dangers « environnementaux » ne menacent pas que « la nature »/ « la biodiversité », ni même « la qualité de l'air » ou les éléments « naturels » qui nous sont directement utiles (comme les abeilles, que l'on envisage désormais de remplacer par des robots dans leur fonction de pollinisation !) : ce sont des crises migratoires liées aux déplacements de « réfugiés climatiques », des pénuries de ressources plus ou moins instrumentalisées politiquement, des mesures de protectionnisme ou des agressions commerciales unilatérales, des injustices économiques et sociales..., donc des problèmes authentiquement *politiques, sociaux et diplomatiques* qui sont à redouter dans le sillage du dérèglement de l'écosystème.

Ainsi, la pensée écologique, qui a malheureusement communément désaffecté son qualificatif d'écologie *politique* (peut-être en raison de la suspicion dont le terme « politique », souvent assimilé à tort à la désignation d'un jeu partisan, « politicien », est lui-même devenu l'objet), n'est ou ne devrait pas seulement être une pensée économique, mais bien une éthique *globale*. Comme le remarque avec justesse Alan Kahan,

« Le mot de « limites » est le mot-clé de l'écologisme [...]. Les critiques qui attaquent Les Limites à la croissance à cause d'erreurs dans leurs prévisions

1427 Voir IV.0.1.1.

*spécifiques manquent ainsi leur cible*¹⁴²⁸. [...] *[L'écologie] a trait à la moralité, au moins autant qu'elle a trait à l'environnement.* »¹⁴²⁹

Construire une éthique du respect et de la sublimation des limites, qui mobilise des éléments de programme concrets comme la diffusion d'une spiritualité voire d'une ontologie (ou d'une métaphysique) renouvelées en tenant compte de la valorisation de celles-ci, en bref apprendre à « jouir dans l'entrave » ou « en tenant compte de l'entrave » et non plus « sans entraves », en transformant ces dernières en vecteurs de perfectionnement non matériel, telle est donc l'ambition du projet de société « soutenable ».

1428 Comme jadis les critiques de Malthus. À ceci près que, là où Malthus visait à fournir des prévisions, fussent-elles malheureuses et imprécises, les auteurs du rapport Meadows se défendent pour leur part explicitement de vouloir donner des « prédictions » exactes, et présentent leurs perspectives comme des *hypothèses de travail* aux variables multiples : il faut donc ne pas les avoir lus pour les critiquer sur ce point, ou faire preuve d'une mauvaise foi peu excusable dans un débat scientifique et éthique bien plus large.

1429 **KAHAN (2010)**, *op. cit.*, p.262 :

« 'Limits' is the key word of ecologism [...]. [...] It's about morality, as much or more as it is about the environment ».

On remarquera que ces critiques ont peu à peu pris la mesure du manque de pertinence de leurs objections relatives aux estimations purement économiques de l'échéance ou du « chiffrage » des catastrophes attendues, manque de pertinence que l'on retrouve depuis les détracteurs de Malthus en son temps jusqu'à ses détracteurs posthumes aujourd'hui, et déplacent souvent l'objet de leur critique en conséquence : voir par exemple COLE Hugh *et al.* (1974), *L'Anti-Malthus. Une critique de Halte à la croissance*, 353 p., focalisés sur la détraction détractation des algorithmes utilisés par les Meadows et par leur prétendu « oracle » de fin du monde imminent. À elle seule, la quatrième de couverture de l'ouvrage est éloquente :

« *Le Club de Rome se fit récemment connaître du public français par la publication du rapport du MIT (Halte à la croissance) et par le débat passionné et souvent confus qui s'ensuivit. Le dieu-ordinateur avait rendu son oracle : nous allons tous à la catastrophe ; il faut donc arrêter la croissance. Un groupe pluridisciplinaire de l'université du Sussex a voulu y voir de plus près. Puisque étude scientifique il y a, examinons-la scientifiquement. Les résultats relancent la discussion sur une base plus réaliste : l'état actuel des connaissances ne permet pas des conclusions aussi tranchées, la fin du monde n'est pas inéluctable. Mais pourquoi ce pessimisme systématique ? Ne retrouve-t-on pas à l'arrière-plan, l'ombre de Malthus, la tentation technocratique et une complaisance inquiétante pour les intérêts les mieux établis ?* »

Désormais, dans le sillage de ces dernières questions, les pourfendeurs de la pensée écologique orientée vers l'état stationnaire ou la décroissance et demandant des efforts locaux comme globaux s'attachent prioritairement à en discréditer surtout la *mentalité*, qu'il est de bon ton de dénoncer aussi bien comme « technocratique et [douée d'une] complaisance inquiétante pour les intérêts les mieux établis » (voir ci-dessus ; ce qui nous semble relever purement et simplement d'un *contre-sens* éhonté, tant il semble aujourd'hui avéré que la « technocratie » et les « intérêts les mieux établis », à l'instar de ceux des GAFAs ou des grands lobbys industriels, sont plutôt du côté de la croissance que de celui de la décroissance !...) que comme un biais psychologique et moral *pathologique*, proche de la « psychose », de la « névrose » ou de la « phobie », et se révélant catastrophiste, castratrice, pessimiste, fataliste, psychotique, maniaque, moraliste, millénariste, nostalgique, rétrograde, totalitaire, etc. etc.

Pour un florilège de ces termes dévalorisants présentés comme des étiquettes analytiques, en sus de l'ouvrage précédemment mentionné et y compris dans des revues paradoxalement autoproclamées « alternatives », voir sur le site d'*Alternatives économiques* : CLERC Denis (2004), « De l'état stationnaire à la décroissance : histoire d'un concept flou », *L'Économie Politique* 04/2004 (n°22). Les théoriciens des limites à la croissance y sont catégorisés en trois grandes familles : « les pessimistes », « les moralistes » et « les catastrophistes » – tous brandissant selon l'auteur un « concept flou ».

IV.0.2.1 Reconstruire les conditions de possibilité intellectuelles du Progrès

La conversion que la doctrine de la soutenabilité suppose est tout autant intellectuelle et morale qu'économique et technique. Comme l'expriment *DIETZ ET AL. (2014)*, c'est un changement de paradigme global qui doit être opéré, de la recherche du *more* à l'appréciation de l'*enough*. Le titre du manifeste ne se veut pas seulement un cri d'exaspération, mais avant tout le rappel d'une évidence méconnue : avoir assez, c'est assez, c'est donc *suffisant*. C'est au titre de cette « satiété », dont l'appréhension est prioritairement psychologique (comme l'avait bien remarqué la théorie économique néoclassique dans une optique inverse, celle de l'augmentation psychologique de l'insatisfaction afin d'ouvrir de nouveaux débouchés !) que sont considérés en détail les éléments « moraux » évoqués plus haut par Jean-Marc Jancovici, éléments à même de rendre l'économie d'état stationnaire *supportable* et même *désirable*.

Lorsque l'on se rend familier de la littérature « décroissante » la plus récente, la similitude avec la pensée de John Stuart Mill devient flagrante. En effet, les théoriciens de l'état stationnaire ne renoncent en aucun cas à tout idéal de Progrès : au contraire, ils remotivent ce terme d'un contenu qui avait eu tendance à être obliéré par la seule course à une croissance mesurable en termes de PIB. Le projet actuel de *steady-state economy* revivifie les idéaux humanistes qui étaient ceux de Mill. Mélange de transcendantalisme romantique, de préservationnisme économique néomalthusien, de promotion de la dignité de l'Humain et d'aspirations à la justice sociale et aux conditions de possibilité d'une liberté responsable et éclairée : l'Utilité comme recherche conjointe du Bonheur, l'état stationnaire délibéré, l'Art de vivre et la religion de l'Humanité espérés par John Stuart Mill, ainsi que sa croyance dans la possibilité d'une « croissance morale »¹⁴³⁰, ne sont pas loin.

De même que ce qui importait avant tout à Mill était de garantir à l'Humanité – telle qu'il la connaissait et telle qu'elle continuera à se former – les *conditions de possibilité* concrètes, matérielles et sociales, d'une liberté véritable (dont nous avons vu qu'elle devait être étymologiquement une *autonomie*¹⁴³¹) ; de même, la pensée de la soutenabilité reprend sans les altérer les idéaux de la modernité – pour simplifier : liberté, égalité, fraternité collective liée au bonheur individuel – et entend simplement aligner les pratiques effectives sur ceux-ci. Chez elle comme chez Mill, les moyens concrets en sont : la prospérité générale

1430 « *moral growth* ».

1431 Pour en dresser un résumé succinct, nous avons vu que la liberté selon Mill n'est pas une liberté purement psychologique (liberté de pensée ou libre-arbitre) ou au contraire politique (libertés publiques) : c'est à la fois un constat (la liberté comme libre-arbitre et libre construction de soi étant un apanage humain) et un programme, une assignation, une sorte de défi que l'homme, pour être pleinement homme, se doit de relever à la fois collectivement dans l'Histoire et individuellement au cours de sa vie, en maximisant l'usage et l'épanouissement des facultés qui lui sont propres. Ces moyens sont l'acquisition délibérée ou l'appropriation d'une culture, l'exercice de son sens critique, la délibération en vue des fins et l'appréciation de plaisirs élevés, notamment le plaisir esthétique. Voir I.3.5.

dans la sobriété, l'égalité relative et l'égle potentialité de participation de tous à la chose commune, et les progrès de l'instruction et de l'éducation.

Ces trois piliers subsument ainsi l'accession à un niveau suffisant de prospérité commune, le partage équitable des richesses et de la jouissance des biens communs¹⁴³², le sentiment et la reconnaissance institutionnelle d'une égalité interindividuelle suffisante pour se sentir habiter de manière solidaire un même monde, et enfin une éducation à la fois exigeante et largement diffusée, permettant de distinguer les biens les plus précieux et de perpétuer une hiérarchisation des valeurs à même de pousser l'Humanité à un dépassement de soi restant respectueux de ses origines et des limites de sa condition. Autant de facteurs, plaide cette branche marginale de l'économie politique, qui sont mis à mal par la radicalisation du capitalisme néolibéral et les logiques autonomes de profit maximal.

IV.0.2.2 La transition concrètement : autolimitation, éducation, participation

Afin de battre en brèche les accusations de fantasmagorie morales, les promoteurs explicites de l'état économique stationnaire ou de la soutenabilité visent à proposer une vision concrète de la transition à opérer, comme en témoignent des essais à vocation programmatique¹⁴³³. L'impératif de la soutenabilité induit d'abord, bien entendu, des contraintes économiques et démographiques – qui influencent et mobilisent en retour les autres champs de l'établissement humain social, de l'éducation à la diplomatie internationale. Sur ce point, Mill et des promoteurs actuels de la *steady-state economy* se rejoignent directement : prenant en considération la limitation nécessaire des ressources et des exutoires terrestres, la stabilisation de la population voire la diminution graduelle de celle-ci *via* la prolongation des politiques de contrôle des naissances avant stabilisation, paraissent désormais indispensables. Ce n'est certes ni plus ni moins que du malthusianisme, mais dont les tenants, conscients de la connotation péjorative durablement attachée à ce titre, s'attachent à montrer la possibilité d'une application par des méthodes « non-coercitives et fondées sur la compassion ».

Selon eux, la première mesure à adopter préalablement à toute politique de transition effective, est de contrer – y compris au cœur de nos pays développés – l'incitation à la croissance qui prévaut actuellement, autrement dit de se débarrasser des « pressions » protéiformes exercées par l'*idéologie* de la croissance, économique comme démographique¹⁴³⁴. Ces « incitations » ou ces « coûts » peuvent relever de politiques explicitement natalistes, à

1432 Ou du moins, avec une latitude restreinte d'inégalités.

1433 Par exemple : COSTANZA Robert (dir.) (2013), *Vivement 2050 ! Programme pour une économie soutenable et désirable*, éd. Les Petits matins et Institut Veblen, 232 p.

l'instar des allocations familiales en vigueur dans de nombreux États (et progressives avec le nombre d'enfants), mais peuvent aussi désigner la précarité financière incitant à « assurer son avenir » par le biais d'enfants nombreux et pouvant être mis à contribution dans l'économie domestique, notamment dans les pays en développement n'ayant pas achevé leur « transition démographique ». En effet, l'analyse démographique et économique tient désormais pour prouvé que pauvreté et natalité sont prises dans une même boucle de rétroaction vicieuse : la population pauvre a une plus forte natalité, ce qui entraîne plus de population, donc plus de pauvreté, et ainsi de suite. À l'inverse, les aides à la transition démographique, c'est-à-dire la réduction de la pauvreté et de la précarité et la limitation des naissances pour arriver à un système de faible natalité/faible mortalité, participent indissolublement d'une même boucle de rétroaction vertueuse. Comme Mill le pressentait, encourager une juste allocation des richesses, c'est donc aussi favoriser l'advenue des conditions de la durabilité du développement à long terme.

D'autres facteurs entrent en jeu, comme l'instruction et l'éducation, qui peuvent réussir à contrer les habitudes encouragées par la tradition ou la religion (la plupart des religions relayant des préceptes natalistes). C'est pourquoi tous les tenants de l'état stationnaire et de la soutenabilité du développement en général fondent de grands espoirs sur la diffusion de l'instruction et en particulier sur l'éducation des filles, qui était l'un des combats de Mill et qui demeure toujours présentée comme une priorité. De fait, l'élévation du niveau d'éducation des femmes est réputée favoriser leur emploi ainsi que leur émancipation vis-à-vis de l'autorité masculine dans le foyer. Ces facteurs conduisent, entre autres, à retarder l'âge du mariage et à donner à la femme plus de liberté dans la conduite de sa vie et dans sa fécondité, contrôle accru grâce à l'information sur les méthodes de *planning familial*. Enfin, à la génération suivante, par l'entremise des mères, l'instruction des femmes est un moyen d'élever le niveau global d'instruction et de bien-être dans une société.

1434 On pense par exemple aux discours natalistes ou immigrationnistes omniprésents chez les *leaders* européens face à la relative stagnation de la population européenne. Loin de se réjouir de l'achèvement de la « transition démographique » en Europe, témoignant pourtant d'un succès de la professionnalisation des femmes, du *planning familial* ou de la volonté de privilégier le confort d'un petit nombre d'enfants (sans parler d'amoindrir la pression démographique sur l'écosystème), les dirigeants et économistes s'alarment au contraire unanimement de la difficulté que pose une population vieillissante et stagnante à des systèmes d'État-providence principalement structurés autour de la croissance. C'est en particulier le marronnier du financement des « retraites » : la « pyramide des âges » des « vieux pays » ne laisserait place qu'à une triple alternative en forme de chantage : soit reporter le départ à la retraite et donc allonger la durée de cotisation des actifs, soit amoindrir le montant de la retraite, soit faire appel à une population et à une main d'œuvre immigrée plus jeune (à condition qu'elle soit « choisie » en fonction des besoins du marché de l'emploi)... soit les trois. Les paradoxes ne manquent pas dans une situation où tantôt l'on prône l'immigration, tantôt on la déplore, tantôt on met en évidence le nombre d'emplois vacants, tantôt l'on constate un chômage de masse désormais structurel, tantôt on déclare protéger les « aînés » et on encourage les recherches pour l'allongement de la vie par des moyens médicaux et techniques, tantôt on les considère comme un poids (fardeau de la « dépendance »), etc.

Cette aspiration à une meilleure éducation, à la fois comme moyen de l'état stationnaire, et comme finalité de celui-ci, puisqu'il est toujours rappelé qu'un mode de vie économiquement soutenable vise autre chose que lui-même¹⁴³⁵, rejoint la conception du travail que développent l'immense majorité des « décroissants », parmi lesquels la figure incontournable de Pierre Rabhi¹⁴³⁶. Comme Mill, ils prônent une société exclusivement constituée de travailleurs, le travail devant à la fois garantir à tous une juste rémunération et une occupation digne et, dans le même temps, être limité en durée pour permettre un accès accru aux loisirs et à la culture.

Il s'agit dans les deux cas d'une même critique de la condition laborieuse souvent rapprochée de celle de *l'animal laborans* (Hannah Arendt), dont la contrepartie est l'abrutissement du travailleur devenant consommateur dès qu'il sort du travail, et se transformant alors en *homo festivus* friand de divertissement jusqu'à l'hébétude¹⁴³⁷ (selon la célèbre expression de Philippe Murray). Pour cela, la formation des individus et la promotion de la culture doivent être repensées pour ne plus apparaître comme un simple réquisit du « marché de l'emploi », à but utilitaire (ce que redoutait Mill, défenseur de « l'éducation libérale »¹⁴³⁸), mais comme la clé de l'épanouissement et de l'amélioration de soi. Tout un chacun devrait pouvoir jouir

« [d']une année de travail plus courte et de davantage de temps de loisir ; [...] d'une éducation en vue de la vie elle-même, et non seulement de l'emploi. »¹⁴³⁹

L'éducation morale des individus, ainsi émancipée de l'impératif « d'employabilité » présenté comme un véritable chantage dans les sociétés développées au détriment des « humanités », permettrait ainsi aux mentalités de quitter la dépendance au « toujours plus » pour adhérer à une éthique du « bien assez ». Cette priorité placée dans l'éducation et dans la recherche de plaisirs non matériels – biens de ce fait *illimités* et *non-rivaux* – était déjà le cheval de bataille de John Stuart Mill ou de son interlocuteur Alexis de Tocqueville, dont on connaît la critique d'une société vouée à mener les individus à « chercher de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme ». Hier comme aujourd'hui, les auteurs insistent aussi sur la relation avec une nature préservée comme l'une des conditions principales de bien-être spirituel et de compréhension de la justification ontologique des

1435 Il se veut la condition de possibilité d'un bien-être pérenne, d'une qualité de vie supérieure à l'astreinte à la poursuite de biens matériels ou à la survie dans un environnement dégradé.

1436 Voir par exemple RABHI Pierre (2013), *Vers la sobriété heureuse*, Paris, Actes Sud, Babel, 163 p.

1437 Ou, en d'autres termes : « abruti ». Le retour à un état de « brute », un état « bestial », voir nos notes précédentes sur le travail comme facteur d'humanisation, s'il n'est pas « aliéné » ou « dégradé », chez Marx et William Morris en III.1.5.1. et III.2.2.3.

1438 Voir I.3.4.

1439 DIETZ ET AL. (2014), *op.cit.*, p.51.

limites¹⁴⁴⁰. Les gains de productivité auraient alors pour rôle de diminuer le temps de travail plutôt qu'asservir l'homme à des cadences accrues, débouchant dans la saturation de biens de consommation.

Enfin, le temps dégagé par la diminution du temps de travail et les exigences nouvelles promues par l'éducation d'inspiration « libérale » au sens classique du terme – quand même y entreraient des disciplines nouvelles, comme la philosophie dès les plus petites classes, le jardinage, le bricolage ou les arts plastiques et musicaux – pourraient aussi permettre aux citoyens de s'investir davantage dans des initiatives politiques. C'est ce en quoi la mouvance de la société soutenable promeut toujours le milieu associatif et l'engagement « local » au service d'intérêts « globaux ».

Cette tendance peut être vue comme une stratégie politicienne de réengagement des individus, souvent pris d'un sentiment d'impuissance face aux enjeux nationaux ou mondiaux, à une échelle restreinte où les petits combats gagnés sont gratifiants. C'est aussi également une façon efficace de profiter des encouragements à la décentralisation et à l'activité de la « société civile » qui sont aujourd'hui proposés dans nos sociétés occidentales, ou alors de contourner les freins ou les rigidités des États (parfois corrompus) dans le cas de pays en développement. Toutefois, on peut aussi y voir l'expression d'un idéal en tant que tel, puisque Mill et Tocqueville eux-mêmes voyaient dans l'engagement civique à l'échelle de sa commune ou de l'organe de presse local un moyen de dépasser quotidiennement ses propres intérêts et de maintenir vivante l'empathie en faveur du collectif, ce qui est proprement l'idéal démocratique.

Aussi les théories de la société soutenable mettent-elles toujours en avant les idéaux démocratiques et leur attachement à l'État de droit et les initiatives décentralisées. Ce faisant, elles promeuvent la participation du plus grand nombre d'acteurs possibles comme une garantie de justice des démocraties et comme un gage de dynamisme et de perfectionnement intellectuel et moral, deux points qui ne sont pas sans rappeler l'éloge du pluralisme par Mill :

*« Une société durable n'est pas une société immobile, ennuyeuse, uniforme ou rigide. Ce n'est pas, et cela ne peut sans doute pas être, une société contrôlée par un pouvoir central ni une société autoritaire. »*¹⁴⁴¹

1440 Voir III.1.4.2.

1441 MEADOWS (2013), pp.359-63.

IV.0.3 De l'utopie à l'urgence : utopie réaliste contre réalité chimérique

Les différents programmes servant aujourd'hui la cause d'une « société soutenable » par l'advenue d'un état économique stationnaire ou par le retour à celui-ci à la suite d'une période de décroissance délibérément et politiquement orchestrée s'inspirent donc fortement de l'utopie millienne tout en infléchissant décisivement son caractère « utopique », en un sens qu'il convient d'expliquer.

Chez Mill, l'utopie est, on l'a vu, principalement *uchronie* et *idéal régulateur* : certes, l'état économique stationnaire est décrit par lui comme un état économique désirable, propice au bonheur humain, « certainement plus que tout autre » ; mais il est aussi, et c'est décisif, présenté comme éloigné dans le temps et sans assignation d'échéance. Il n'y a pas véritablement d'urgence chez lui : même s'il craint que l'humanité laisse passer sa chance, et même s'il met en évidence la présence de facteurs alarmants s'ils ne sont pas pris en charge, la tonalité de ses écrits est plus mélancolique qu'alarmiste. Sa pensée exprime un *possible* heureux dont nous avons essayé de montrer qu'il peut être compris comme le point de fuite mettant en perspective toutes les positions normatives de son corpus, mais les autres améliorations qu'il propose peuvent être mises en place (et, pour certaines, sont encouragées à être mises en place) sans que cet état de stabilité économique et démographique soit atteint. Mill reste un économiste classique, un penseur complexe et un militant socialisant à plusieurs égards, mais nous avons bien vu qu'il n'est partisan d'aucun changement brutal¹⁴⁴², et d'ailleurs, la conjoncture ne l'y presse pas.¹⁴⁴³

Les débats contemporains sur l'économie stationnaire se situent dans un contexte tout à fait différent : comme nous l'avons rappelé¹⁴⁴⁴, l'impasse de la croissance économique illimitée, fût-elle en partie palliée par des flux monétaires dématérialisés, est de plus en plus clairement mise en évidence. Le monde a désormais la preuve douloureuse qu'une croissance exponentielle¹⁴⁴⁵ n'est pas soutenable dans un monde fini et que l'économie humaine, loin

1442 Voir notamment I.2.5.1. Mill préconise plutôt l'introduction d'améliorations graduelles et partant des plus petites échelles. C'est d'ailleurs l'un de ces *motto* : la configuration générale de la société ne doit pas dissuader d'expérimenter des correctifs, voire des projets tout à fait différents, de manière décentralisée.

1443 On pourra néanmoins regretter, de manière générale, que l'humanité ne réagisse qu'en cas de conjoncture pressante, c'est-à-dire quand ses moyens d'action sont déjà en grande partie grevés.

1444 Voir entre autres [MEADOWS ET AL. \(2013\)](#) pour une vue complète, ou [DEJARDIN \(2014\)](#) pour une mise en perspective de l'urgence contemporaine.

1445 Pour rappel, une croissance exponentielle est une croissance dont le pourcentage est proportionnel au chiffre de l'année de référence, c'est-à-dire un taux fixe, mais qui ne cesse de se référer à une quantité elle-même croissante. Si l'on prend une croissance de 7% par an, par exemple (ce qui est assez énorme), cela donne une augmentation de 7% de 100% la première année, puis de 7% de 107% (100+7) l'année suivante, puis 7% de 114,5 (107 + 7,49), etc. Le taux de croissance étant fixe et proportionnel à la production de l'année de référence, il ne cesse de représenter une quantité croissante de richesses. Ainsi, une croissance de 7 % par an

d'être un facteur de progrès, est devenue la cause de toujours plus de maux, avec des rétroactions en chaîne (dérèglement climatique, érosion de la biodiversité, conséquences délétères sur notre mode de vie et notre santé, baisse de l'espérance de vie en bonne santé, prédation géopolitique et territoriale, flux migratoires conflictuels...). Depuis les premières alertes lancées dans les années 1970, et *a fortiori* depuis le XIXe siècle, de nombreuses productions ou consommations ont doublé, certaines ont triplé, voire centuplé. Il en est de même de nos « externalités » : épuisement des ressources, pollution et accumulation de déchets, inégalités sociales... La population terrestre est passée d'environ 1 milliard d'êtres humains du temps de Mill (1850) à 3,7 milliards en 1970 et à 7 milliards aujourd'hui. À mesure que les effets de la croissance exponentielle se font exponentiellement sentir (même avec le ralentissement que l'on connaît en Occident depuis une petite dizaine d'années), les études se font moins optimistes et plus pressantes : l'aiguillage choisi vers un « état économique stationnaire » apparaît désormais comme une urgence, dont on se demande même si elle est encore possible.

Peut-on encore parler d'utopie dans une telle situation ? Face à un usage de plus en plus dévalorisant de ce terme (souvent employé au sens d'« élucubration irréaliste »), les tenants de l'état stationnaire eux-mêmes déniaient à leur projet le statut d'utopie, même quand il s'agit de replacer leur démarche dans la filiation d'un certain socialisme utopique ou de la délibération humaniste séculaire sur la « vie bonne » dont les travaux de Mill participent. Ils cherchent plutôt à retourner l'invective et à mettre en évidence l'aspect *illusoire* du projet de croissance indéfinie et du « *business as usual* », au sens précis que Freud donne à ce terme dans *L'Avenir d'une illusion*. L'illusion est en effet un mensonge à soi-même, plus ou moins conscient, répondant à des désirs profonds et s'avérant plus confortable que l'affrontement du réel. Dans le cas des économies contemporaines, la force de l'habitude, le désir de facilité et la pensée à court terme mèneraient en ce sens à une forme de cynisme présentéiste ou de désespoir nihiliste permettant de nier, ou de mieux supporter, l'impuissance individuelle ou collective devant la pesanteur et les dangers du « système ». C'est ainsi que l'on peut tenter d'expliquer *psychologiquement* l'inertie intellectuelle qui pousse encore certains à avoir foi dans la prolongation de notre fonctionnement économique actuel – ou du moins à essayer de le faire

fait doubler une quantité donnée (de richesses, de population ou de rejets d'externalités...) en seulement 10 ans.

Dans son récent « *best-seller* » précédemment cité, l'économiste Thomas **PIKETTY (2013)** nous informe que la tendance de fond des sociétés humaines, depuis l'Antiquité, a été une croissance démographique probablement inférieure à 0,1% par an entre l'an 0 et 1700, de 0,8% par an en moyenne entre 1700 et 2012. L'humanité et la planète ne sont donc pas « habituées » (entendre : compatibles) à la forte croissance qui a été le lot des sociétés les plus avancées pendant les Trente Glorieuses, et qui reste l'objectif des sociétés en développement. Voir Annexe 2.

croire aux autres. L'irréalisme ou « l'utopisme » serait alors finalement du côté de l'idéologie de la croissance.¹⁴⁴⁶

La conjoncture de la fin du XXe siècle et du début de ce jeune XXIe siècle semble donc marquée par *la mort* ou *le rejet radical de l'utopie* : spéculer sur la meilleure société et impliquer des perspectives de long terme n'est plus de mise dans un monde pressé de toutes parts de répondre à des stimuli en termes d'*urgence*, d'*impératifs* voire de *catastrophes*. Sommé de prouver son « sérieux » et son caractère non-utopique, la nébuleuse promouvant la *steady-state economy* doit donc trouver à se situer et à se faire entendre dans un champ idéologique et politique préempté, au mieux, par les trois idéologies qui nous servent de repères (libéralisme, socialisme, conservatisme), au pire par une bipolarité de plus en plus caricaturalement revendiquée au moment même où les clivages réels s'estompent dans les programmes (droite vs. gauche).

Dans ce cadre, le projet est souvent catégorisé comme « à gauche », au titre de son caractère réformateur, et en conséquence d'une tradition surprenante consistant à assimiler à la gauche, voire l'extrême-gauche, toute initiative écologique. Il n'en est pas moins, pour autant, taxé régulièrement de « conservateur » ou de « réactionnaire » par tous ses opposants. Qu'en est-il, réellement ? Notre intention est finalement, en nous appuyant sur notre étude de la pensée millienne et sur la filiation constatée du projet écologique de « soutenabilité » ou de « décroissance » préalable avec celle-ci, de soutenir que, de même que John Stuart Mill apparaît à de nombreux égards comme un penseur « inclassable » ou sujet à de trop nombreuses étiquettes¹⁴⁴⁷, le projet écologique de soutenabilité semble transversal aux différents courants idéologiques contemporains. À ce titre, ce qui apparaît à de nombreux publics comme une faiblesse nous semble, au contraire, une force.

IV.0.3.1 Progressisme contre réaction : pour un débat libéré de ce réductionnisme binaire

Pour commencer, nous pouvons identifier dans le débat actuel plusieurs éléments qui doivent nous alerter quant au caractère potentiellement réducteur ou tout simplement rebattu de nombreux arguments en jeu. En effet, comme Antonin Pottier l'a mis en évidence de manière très synthétique au sujet du « climato-scepticisme » de la période récente en s'inspirant de la distinction forgée par Albert Hirschman entre « rhétorique progressiste » et

1446 Cette idée d'un brouillage des « camps » de l'utopie est effleurée dans l'article d'Olivia [MONTEL \(2017\)](#) dans les *Cahiers français*.

1447 Ce qui lui a longtemps porté préjudice dans les études académiques très cloisonnées et focalisées sur les auteurs « majeurs », plus systématiques.

« rhétorique réactionnaire »¹⁴⁴⁸, le débat contemporain autour des questions écologiques semble clivé autour de ces deux postures, particulièrement adaptées à la configuration actuelle du « débat » médiatique comme confrontation à peu près paritaires d'« opinions » contradictoires réduites autant que faire se peut à un condensé de slogans¹⁴⁴⁹ : « progressistes » contre « réacs ».

D'un côté, ceux qui dénie toute valeur aux constats d'une perturbation de l'écosystème terrestre d'origine anthropique (et donc aux politiques publiques qu'ils pourraient justifier), déploient une « rhétorique réactionnaire » mobilisant trois procédés : l'invocation de l'*inanité* des politiques préconisées, et/ou leur critique en termes d'*effets pervers*, et enfin l'invocation d'une *mise en péril* des bienfaits identifiés dans la configuration économique ou sociale mise en cause. À cette triple stratégie rhétorique réactionnaire, la « rhétorique progressiste » répondrait par trois arguments antagonistes : l'identification de la conformité des politiques souhaitées avec un *mouvement de l'Histoire*, la mise en évidence d'un *péril imminent* justifiant l'action à tout prix, et pour nuancer ce « à tout prix », le brandissement de ce qu'Hirschman appelle la « *chimère des synergies* », c'est-à-dire la mise en évidence de nouvelles potentialités de bienfaits pour contrecarrer les arguments en termes d'effet pervers ou de mise en péril des acquis et montrer au contraire les co-bénéfices qui seraient induits par la politique en question.

La plupart des critiques du projet d'état stationnaire, en particulier à la suite du rapport du Club de Rome, nous semblent recourir de même à une mobilisation radicale de la rhétorique réactionnaire, alors même qu'ils qualifient de « réactionnaire » le projet écologique¹⁴⁵⁰ :

Inanité : le projet est selon eux irréaliste, impossible à mettre en place « concrètement » dans notre monde contemporain. Quand bien même une région, par exemple en Europe de l'Ouest, se déciderait à opérer une telle transition, la croissance des pays émergents comme l'Inde ou la Chine contrebalancerait tous ses efforts. Le projet est donc vain et mort-né.

Effet pervers : la tentative de transition vers l'état stationnaire à marche forcée, si elle commençait néanmoins à voir le jour, ne pourrait que manquer son but et provoquer divers désagréments. Sur le plan économique, la récession et l'affaiblissement décisif des économies

1448 HIRSCHMAN (1991), pp.322-327.

1449 Ceux-ci étant plus compatibles avec la forme dominante de l'expression contemporaine, où règnent les *médias de l'immédiateté et du commentaire*, avec un nombre réduit de caractères autorisés (comme sur Twitter ou dans les bandeaux déroulants d'une chaîne comme BFMTV, ne rapportant que les « petites phrases » marquantes en dehors de tout contexte), ou un temps de parole (ou d'attention plausible de l'auditoire) très limité. Sans oublier que ces messages sont ensuite ouverts à l'« appréciation » immédiate, « à chaud », des destinataires ou du public, souvent sous la forme binaire minimale d'un « j'aime » ou « je n'aime pas » ce contenu.

1450 Voir l'ouvrage de Stéphane François précédemment cité.

développées face à leurs nouveaux concurrents, d'où un chômage de masse, une augmentation des dettes... Sur le plan géopolitique et diplomatique, un signal néo-impérialiste de condamnation du « rattrapage » des pays émergents et de volonté de les maintenir dans un état « arriéré ».¹⁴⁵¹ Sur le plan psychologique, une « culpabilisation » anti-humaniste de l'Occident et de son mode de vie, etc.

Mise en péril : dans tous les cas, la tentative n'aboutirait donc qu'à compromettre ce que la subsistance d'une économie de croissance a réussi à faire perdurer, c'est-à-dire les « acquis sociaux » dont nous jouissons à l'heure actuelle. Finalement, la défense de l'économie de croissance, et notamment de l'économie de marché néolibérale, se pare donc paradoxalement des attributs consensuels de la défense de l'État-providence. On a pu voir en 2015 le poids de ces arguments dans la pression économique exercée par l'Union Européenne sur la Grèce¹⁴⁵².

Côté tenants de l'état stationnaire, le schème rhétorique d'Hirschman peut aussi être retrouvé, version « progressisme » :

Le projet d'état économique stationnaire (et l'ensemble de la nébuleuse pour la « décroissance ») se réclame toujours davantage du *mouvement de l'Histoire* : le changement escompté n'est pas vain, il est *nécessaire*, car nous sommes à un « moment charnière » de l'Histoire de l'Humanité, nous avons franchi un « point de non-retour » au-delà duquel l'Humanité doit opérer un choix pour son destin, soit se réformer radicalement et changer son mode de vie en profondeur, soit s'effondrer irrémédiablement¹⁴⁵³.

Les « effets pervers » potentiels du projet, en ce sens, restent toujours négligeables au vu du *péril imminent* qui menace les sociétés, puisque il s'agit de rien moins que la fin prochaine du monde tel que nous le connaissons, du fait des boucles de rétroaction qui lient les différents éléments de l'établissement humain au sein de la biosphère et menacent de s'emballer de manière immaîtrisable, condamnant nos modèles de société aussi bien qu'un grand nombre d'espèces vivantes et de paysages (désertification, incendies, érosion des sols, montée du niveau de la mer, etc.).

Enfin, il ne s'agirait pas tant d'une « mise en péril » que d'une nouvelle *synergie* au service des avantages de la modernité et en particulier de l'État-providence : la mise en place délibérée d'une société soutenable vise en effet à accroître le bien-être et la justice sociale en les libérant des illusions propres à la société de croissance, telles que le matérialisme, la

1451 Voir notre section III.1.3.1.

1452 Même si nous avons bien conscience que sa conjoncture ne s'affiliait pas à la recherche *délibérée* d'une décroissance.

1453 Ce qui est alors dénoncé, dans le camp adverse, comme un « catastrophisme » de mauvais aloi, dénotant un biais moral « mortifère ». « Autruches » contre « oiseaux de mauvais augure » : le débat semble toujours davantage réduit à des noms d'oiseaux !

surconsommation, les inégalités de fortunes permises par l'économie néolibérale et la dégradation de l'environnement.

Dans cette joute entre progressistes et réactionnaires, on peut donc arguer, contre ses détracteurs habituels, que c'est *in fine* la « décroissance », et non la croissance, qui serait du côté du « progrès ». Néanmoins, il 'agit là d'une reconstitution rhétorique, qu'il serait certainement tout aussi possible de retourner : la croissance serait alors « le sens de l'Histoire » pour les uns, une « mise en péril » de notre Terre ou de notre civilisation pour les autres, et ainsi de suite. En dernière instance, il nous semble qu'au-delà de cette opposition discursive, qui s'inscrit dans les termes les plus caricaturaux d'un débat formaté à des fins d'affrontement médiatique¹⁴⁵⁴, il ne suffit pas de réhabiliter *formellement* le projet d'état économique stationnaire en tant que « progressiste », alors même qu'il requiert l'inhibition de nombreuses tendances actuelles présentées comme des progrès. Il serait peut-être plus intéressant de réhabiliter plutôt le concept même de « réaction » qui, si elle consiste à « réagir » contre des méfaits désormais mesurables, n'a rien d'illégitime.

Pour une discussion plus constructive, sans doute vaudrait-il donc mieux tout simplement *cesser* d'opposer de manière binaire les « progressistes » et les « réactionnaires », et de faire de ce dernier adjectif le point d'orgue imparable de tout débat partisan. Il serait également souhaitable de réévaluer l'opposition *conceptuelle* entre progrès et réaction, au-delà de la naissance historique de ces termes. Peut-être la situation contemporaine rend-elle en effet caduque, pour la première fois de l'Histoire, l'opposition entre ces deux pôles. Si la marche en avant représente un risque mortel, une « réaction » en forme de pas en arrière (soit un *ré-grès*, étymologiquement un recul) ne serait-elle pas finalement un progrès ? Et inversement, le *pro-grès* comme pas en avant à marche forcée n'est-il pas contraire à toute idée d'amélioration substantielle de la vie humaine ? On voit bien que face à la crise écologique et multifactorielle des sociétés contemporaines, la rhétorique canonique et les clichés sont bouleversés.

IV.0.3.2 Par-delà la droite et la gauche, renouer avec la/le politique

Pour ce qui est du second clivage habituellement mis en avant, le projet de société soutenable ou d'économie en état stationnaire est-il bien « de gauche » ? Là encore, conformément à l'esprit de Mill, nous aimerions suggérer plutôt une (ré)conciliation de

¹⁴⁵⁴ Affrontement qui, au lieu d'être un véritable *débat*, ou moins encore un véritable *dialogue*, s'apparente de manière croissante à un *dialogue de sourds*.

diverses inspirations au sein d'un projet syncrétique nouveau. Au-delà du fait que la classification entre « gauche » et « droite » semble toujours davantage perdre de son sens (et la labilité de ces termes dans l'Histoire est à ce titre éclairante : beaucoup de projets initialement « à gauche » sont aujourd'hui défendus par « la droite »), le projet semble dans tous les cas échapper à ce clivage. Nous avons même l'intuition que, dans la lignée des travaux sur l'état économique stationnaire, de Mill à ses promoteurs actuels, il serait même possible de redéfinir l'écologie, non plus comme une *branche* de la politique, mais comme *l'essence même de la politique*. Dans un contexte historique qui a consommé le caractère incontournable de l'infrastructure économique dans la conduite des affaires humaines, mais commence à revenir des illusions relatives à la croissance indéfinie, repenser *l'administration des choses* est indissociable de repenser le *gouvernement des hommes* – et les fins mêmes de l'existence.

À première vue, en tant qu'il a des points communs avec un certain socialisme utopique et souhaite bâtir un « autre monde », la « société soutenable » serait un projet « altermondialiste », autrement dit « de gauche ». Plusieurs objections sont possibles : certes, le projet est « écologiste » en tant qu'il vise à la préservation des écosystèmes terrestres, et « progressiste » dans la mesure où il vise à refonder les conditions du développement humain, comme nous l'avons vu. Mais, outre le fait que ces adjectifs ne sont pas nécessairement l'apanage exclusif de ce qui est appelé « gauche » dans les représentations collectives, il convient de remarquer que ses priorités, lorsqu'elles ne sont pas directement liées à la réduction de l'empreinte écologique humaine, ne sont pas toujours assignables à un côté de l'échiquier politique habituel. Préservation de la souveraineté politique et financière des peuples et des États, préservation de leur souveraineté économique et alimentaire, encouragement d'initiatives citoyennes décentralisées... : ces différents buts requièrent la redéfinition du rôle des entreprises, de l'innovation et des mécanismes du marché dans le sens d'une part, d'une information intégrant tous les coûts de manière plus transparente, et d'autre part, d'une plus grande égalité des chances et des fortunes.

À ces fins, il peut paraître « de droite » de défendre l'économie de marché reposant sur le signal des prix pour « internaliser les externalités », voire d'« extrême-droite » s'il faut néanmoins défendre les frontières et limiter le libre-échange. Cependant, cela fait appel, dans un esprit « de gauche », à une concertation globale de la communauté internationale, à même de prendre en main conjointement les enjeux écologiques mondiaux et de revenir sur les dérives du capitalisme afin de réduire les inégalités. Enfin, on note une critique, aussi bien « réactionnaire » que liée à une certaine « extrême-gauche », du matérialisme historique comme du matérialisme moral. Il paraît donc très difficile de réduire ce programme aux

étiquettes partisans qui prévalent. Parce qu'il se veut fondé scientifiquement (et la branche de la *steady-state economics* se veut un nouveau pont entre l'analyse économique et les sciences de la nature), pragmatique (puisque nous avons souligné son caractère « urgent ») et universaliste (les programmes proposés se voulant applicables conjointement dans tous les États et visant à sensibiliser le personnel politique de tous bords), le projet se revendique donc *politiquement* neutre.

Est-il pour autant *idéologiquement*, voire *moralement* neutre ? On a déjà entraperçu la charge morale portée par l'aspiration, relativement anhistorique, à une « croissance » immatérielle. Il s'agit ici de traiter plus précisément d'implications idéologiques *politiques* et de répondre aux arguments fréquents selon lesquels : tout d'abord, défendre la nécessité d'une période de décroissance ou de renoncer au prolongement de la croissance économique est une vision *ethnocentriste* du progrès, consistant à « priver » les pays en développement du « progrès » dont l'Occident a lui-même bénéficié¹⁴⁵⁵. Ensuite, prôner la supériorité de la culture et de l'éducation sur la consommation en termes d'accès au bien-être dénote une vision élitiste, voire *aristocratique* du bonheur, qui n'est pas en phase avec les aspirations *de fait* de tous les individus et de toutes les cultures. Enfin, vouloir imposer à tous le bonheur selon cette conception serait *autoritaire* et donc en contradiction avec l'idéal de liberté revendiqué.

Le premier argument, portant sur l'ethnocentrisme des démarches écologiques, semble témoigner d'un biais moral assez grossier : si ce sont les ressources mondiales qui sont menacées – donc les moyens collectifs, globaux, d'accès au développement –, ce ne serait pas « priver » quiconque de manière unilatérale que d'appeler à une limitation *générale* avant qu'une régression de fait pénalise l'ensemble des populations, avec une inégalité accrue par leurs situations de départ¹⁴⁵⁶. D'une part, les efforts doivent être évidemment partagés, et par définition plus lourds pour les pays dont les niveaux de production et de consommation sont déjà particulièrement excessifs ; le « Tiers-Monde » ne serait donc pas le premier contributeur à l'effort de décroissance. D'autre part, d'un point de vue plus abstrait, entraîner des pays moins développés (à cette aune du développement) sur une voie dont on s'aperçoit qu'elle n'est pas soutenable, et dont on sape chaque jour davantage les conditions de possibilité, n'est

1455 Nous avons déjà abordé cette question, dans la pensée de Mill, en III.1.3.1.

1456 Encore les pays les plus développés devraient-ils de surcroît se sentir coupables, non seulement d'avoir précipité le rapprochement de perspective d'un « effondrement » économique et écologique, mais encore d'avoir réussi à faire passer cet excès pour un avenir désirable. S'il n'est pas question de payer cette « culpabilité » d'un simple repentir de façade – ce qui contribuerait à corroborer l'idée commune selon laquelle l'écologie politique est *par essence* une idéologie culpabilisante et ascétique, visant à mortifier les sociétés en vue d'une hypothétique rédemption –, il semble toutefois que tenter de rectifier la trajectoire *in extremis* ne doive pas être taxé d'ethnocentrique ou de condescendant.

en rien rationnel ni philanthrope. C'est en ce sens que l'écologie est « politique » et indissociable d'une pensée du « commerce équitable », de la relocalisation des productions vivrières ou de la défense des cultures traditionnelles.¹⁴⁵⁷

D'ailleurs, on pourrait s'attendre à la réticence des pays émergents, qui goûtent actuellement les premiers fruits de la croissance économique, à participer à la réflexion sur les limites de la celle-ci et à s'affilier à la mouvance de la *steady-state economy*. Or, à l'inverse, ces pays apparaissent comme de grands réservoirs de contestation face aux mutations économiques accélérées de leurs pays, notamment le déclin à marche forcée de leurs structures agricoles, et l'on remarquera que l'on compte de nombreuses implantations des chapitres du CASSE parmi eux (alors que la France n'y est pas représentée). Il y a donc bien plutôt une relation d'*antagonisme* entre liberté des peuples et entrée dans la société de (sur)consommation néolibérale d'origine occidentale – le consentement des populations concernées ne leur étant pas vraiment demandé.

Abordons à présent l'élitisme ou l'aristocratie supposé sous-jacent au projet de société « soutenable ». Il semble pourtant que les démocrates les plus égalitaristes ne trouveraient rien à redire à ses priorités pratiques : défense de la démocratie et notamment de ses formes les plus décentralisées (contrepartie de la critique de la corruption ou du renoncement à la politique au profit de logiques verticales « *trustées* » par les grandes firmes), amélioration de l'accès des femmes à l'éducation dans tous les pays du monde, limitation de la durée du temps de travail, formation tout au long de la vie, abolition ou mécanisation des tâches les plus dégradantes. Certes, les modalités concrètes de ces orientations peuvent être sujettes à controverse : ainsi de la proposition de revenu minimal universel pour chaque citoyen (y compris non travailleur), ou de celle d'un revenu maximal légal. La discussion de ces mesures appartient au débat politique proprement dit, mais les chercheurs qui contribuent à l'élaboration de ces programmes se défendent expressément de tout élitisme – de la même manière que Mill plaidait au contraire pour un « élitisme de masse », soucieux du renouvellement des classes dirigeantes et de l'ouverture principielle, à tous, de toutes les professions. En outre, des « élites » au sens de « frange dirigeante » existant *de fait* dans toute société, il convient de poser à nouveau explicitement la question des critères qui président à leur installation ou à leur maintien.

1457 Les mouvances écologistes puisent d'ailleurs dans les pays du Sud de nombreux exemples de modèles « alternatifs » à l'agriculture productiviste, qu'il s'agirait d'adapter ou de perfectionner avec les outils scientifiques, théoriques et techniques, les plus modernes. Au-delà de l'éventuelle importation de ces « bonnes pratiques » (notamment par des ONG), il s'agit néanmoins prioritairement d'endiguer la dépendance ou le pillage du « Tiers-monde » par des modèles économiques et des firmes exogènes.

Enfin, troisième objection possible, le projet serait autoritaire, paternaliste, voire liberticide¹⁴⁵⁸. C'est là, semble-t-il, l'argument le plus fort et le plus prégnant pour des mentalités modernes, plus que jamais attachées à « la jouissance paisible de l'indépendance privée » théorisée par Benjamin Constant¹⁴⁵⁹. Se limiter, mieux répartir les richesses : ces deux injonctions menacent directement notre conception habituelle de la liberté comme liberté de consommateur et indépendance face à toute « morale » supérieure. Pourtant, il semble au contraire que le projet d'une avancée concertée vers une sobriété économique *délibérée* vise justement à contrer les dérives « totalitaires » d'un système économique « total » et autonomisé de la volonté des citoyens, et à renouer avec la définition même de *l'économie politique* telle que la modernité la conçoit. C'est ce que suggèrent les parallélismes qui unissent ce projet et les aspirations milliennnes en termes de liberté substantielle, *liberté dotée d'une orientation normée*. Si la politique peut être définie comme « la science du gouvernement des États », et l'économie comme le « bon ordre dans la conduite et l'administration de tout établissement qui s'alimente par la production et la consommation »¹⁴⁶⁰, l'économie politique, pour sa part, est définie comme la « science qui traite de la production, de la distribution et de la consommation des richesses », avec un rapport normatif inévitable à la réalité décrite : la prise en compte de la « science » appelle la pratique d'un « art ». L'écologie, pour sa part, en tant que science des lois biologiques de *l'oïkos*¹⁴⁶¹, semble fille de cette conception en même temps descriptive et prescriptive de l'étude des activités et des échanges humains, mis en relation avec leur milieu. C'est d'ailleurs en ce sens que Ricardo écrivait à Malthus, en 1820 :

*« L'économie politique est selon vous une enquête sur la nature et les causes de la richesse. J'estime au contraire, qu'elle doit être définie comme : une enquête sur la distribution... De jour en jour, je suis plus convaincu que la première étude est vaine et décevante et que la seconde constitue l'objet propre de la science. »*¹⁴⁶²

1458 Certains voient déjà poindre l'ombre du totalitarisme, d'un nouveau genre. On connaît par exemple le rapprochement entre écologie et nazisme opéré par Luc Ferry, ou encore son calembour – si on choisit de l'interpréter ainsi – sur les « Khmers verts ».

1459 Dans une société pourtant indéniablement régie et orientée par des *stimuli* idéologiques et publicitaires aussi implicites qu'omniprésents, où l'individu semble moins libre que jamais, ne serait-ce que dans sa propre tête (le « temps de cerveau disponible » étant désormais une marchandise reconnue et disputée).

1460 Définitions du Littré.

1461 Celui-ci désignant étymologiquement le foyer, *home*, avant que ne prime le terme d'« environnement » de l'humain – terme qui a le désavantage de séparer conceptuellement l'Homme de « ce qui l'entoure ».

1462 Il ne s'agit pas ici d'affirmer le caractère nécessairement normatif des « sciences sociales » et ainsi de revendiquer que *l'analyse* économique doive se transformer en *idéologie* économique, comme le déplorait Jouvanel – au contraire. Il s'agit bien plutôt de prendre conscience que les facultés d'anticipation fournies par la modélisation économique, en tant que ses outils « scientifiques » sont opératoires, n'ont aucun sens si elles ne servent pas à *éclairer une réflexion de nature proprement politique, c'est-à-dire normative, et aboutissant à des actes*. La connaissance ou la prévision probable de tendances, comportements et effets économiques ne doit donc pas servir qu'à ratifier l'ordre existant ou à justifier, d'un point de vue purement intéressé, la seule gestion

À cet égard, on peut penser qu'une politique paroxystiquement libérale et libertaire, qui se refuserait à *gouverner* et ne ferait que cautionner un « laisser-faire, laisser-aller » généralisé, serait une politique se niant elle-même. Et cette négation (ou capitulation) de la politique n'aboutirait pas pour autant à une liberté accrue pour les individus : puisque les hommes ne peuvent demeurer sans instance régulatrice, que des relations de pouvoir et des contraintes existent toujours *de facto*, il faut bien qu'un pouvoir organisateur revienne à quelque instance. Aujourd'hui, on déplore que ce soient les relations économiques, commerciales et juridiques qui soient les plus prégnantes, et qu'elles s'auto-entretiennent sans « vision » ni « visée » exogène¹⁴⁶³. En particulier, si les pouvoirs décisionnels sont subordonnés à une économie qui n'est plus un « bon ordre des affaires », c'est-à-dire une enquête sur la production, la distribution et la répartition des richesses au service d'un *telos* extérieur, mais simplement la perpétuation indéfinie de *mécanismes* dont on sait aujourd'hui qu'ils mettent en danger les civilisations telles que nous les connaissons, comment adhérer à une telle idée de la « liberté » ? Ce serait renoncer à la vocation politique de l'homme en société, qui est la *délibération normative* en vue de l'*autonomie collective* – comme l'a bien exposé John Stuart Mill.

Ainsi, même si elle demeure bien sûr une option parmi d'autres dans le champ de la délibération, la volonté de s'acheminer vers une société « soutenable » *choisie* et *organisée* s'apparente *in fine* à une réactualisation de la démarche de l'« économie *politique* » : gouverner à nouveau le monde humain avec un *but* à atteindre, à la manière d'un *oikos* (en réunifiant dans ce dernier l'humanité et l'écosystème planétaire), et par les moyens d'une concertation plus égalitaire.

comptable des entreprises comme des États : elle devrait servir de support à la prospective et à la prise de décision, dans le sens des comportements prévus ou justement à leur rencontre, pour s'en prémunir.

1463 En témoignent les analyses par Marcel Gauchet du néolibéralisme comme « radicalisation » de la réduction du mode de fonctionnement des sociétés à l'économie et au droit, processus de plus en plus indépendants et auto-entretenus au détriment de la politique, donc de ce qui pourrait (au moins en théorie) refléter la volonté des citoyens et des peuples. De fait, le pouvoir effectif des acteurs économiques (multinationales notamment) et le pouvoir décisionnaire des juges (dans des cours multiples et parfois supranationales) sont aujourd'hui plus forts dans de nombreux domaines que celui des États et de tout pouvoir issu de la délibération populaire. Ce que l'on appelle communément le « dépérissement de la politique » entretient sa désaffection, donc le phénomène qui la sous-tend, et répand chez les individus un malaise psychologique lié à leur impression d'impuissance et de dépassement.

IV.0.3.3 Un nouveau paternalisme ?

Toutefois, au-delà de cette objection en termes de *restriction de liberté*¹⁴⁶⁴, qui nous paraît abusive et à laquelle nous venons d'opposer plusieurs éléments, la question du *paternalisme* demeure digne d'être posée : c'était déjà, en son temps, une objection qui pouvait être faite à John Stuart Mill. Dans sa conception de la « vie bonne », comme dans le projet écologique actuel, une faction se proclamant « éclairée » ne chercherait-elle pas à « sauver l'humanité malgré elle », au prix de privations indues et d'une « rééducation » illégitime des mœurs et des désirs ? En particulier, dans l'écologie, ne chercherait-on pas à nier la spontanéité de l'aspiration à la croissance et aux jouissances matérielles, et plus profondément, à renouer avec un idéalisme que les âges démocratiques ont refusé, consistant à redéfinir un Bien unique qu'il s'agit d'imposer à des populations infantilisées ? Pour répondre à cette inquiétude, trois points nous semblent devoir être soulignés.

Tout d'abord, on l'a vu, les partisans de l'état stationnaire délibéré cherchent à chaque instant, comme Mill, à poser des *garde-fous* à toute dérive autoritaire ou antidémocratique des mesures qu'ils appellent de leurs vœux : la transition doit se faire dans un cadre démocratique, non bureaucratique, de manière multilatérale et de préférence décentralisée – et sans doute est-ce pour cela qu'elle n'a pas encore eu lieu. Ils proposent également des séries de mesures, de l'incitation positive à l'incitation négative directe ou indirecte (comme les taxes), qui cherchent à reposer au maximum sur la libre adhésion de l'acteur économique, le choix du consommateur ou la parole du citoyen. En ce sens, cette politique est bien un libéralisme.

A contrario, il faut remarquer que l'individu accepte *de fait* un certain paternalisme, voire une désinformation, lorsque ceux-ci flattent ses penchants « spontanés », ou plutôt, *cultivés* dans ce que Jouvenel appelle la « cité productiviste ». Ainsi, personne n'est habituellement indigné d'avoir été « conduit à » acheter quelque chose de superflu, dans la mesure où l'incitation est assez insidieuse pour prendre l'apparence d'un désir, susceptible d'une satisfaction immédiate, et agit donc au cœur des mécanismes psychologiques et libidinaux de la psyché¹⁴⁶⁵. Cette dualité dans la liberté de l'individu contemporain-consommateur, dont on a vu qu'il est à tort assimilé à un *homo oeconomicus* alors que toutes ses logiques de décision (notamment de consommation) sont fortement influencées par des stratégies de communication marchande ou des logiques psychologiques grégaires, doit donc

1464 Même si, rappelons-le, la critique est bien trop souvent imprécise, faute de savoir de quelle liberté on parle : est-ce la liberté des citoyens ? des consommateurs ? des entreprises ? Au moins en ce qui concerne les citoyens, la liberté (politique, donc) aurait tout à gagner d'une reprise en main du domaine économique par le politique.

1465 Serait-ce même en exploitant de manière assumée les dernières découvertes des neurosciences pour mieux stimuler ce qu'on appelle schématiquement le « circuit de la récompense » et faire parfois naître jusqu'à une *dépendance* pour les produits ou images proposés.

nous inviter à relativiser les critiques en termes de restriction de liberté dès lors que des mécanismes *institutionnels* ne sont pas mis en jeu pour limiter les libertés *publiques*.

La philosophie de Mill nous apparaît particulièrement pertinente pour démêler cette difficulté, et faire la part de ce qui relève de la *manipulation* et de ce qui relève de l'*éducation* – apparaissant toutes deux comme les facettes d'une même médaille, celle d'un pouvoir de l'*habitude* dont Mill disait qu'il est « quasiment illimité »¹⁴⁶⁶. En effet, d'un point de vue empiriste, l'habitude est un objet d'étude psychologique et philosophique très intéressant, parce qu'elle semble la clé de nombreux comportements et de nombreux biais idéologiques. D'abord apparaît un désir (spontané), ou une contrainte (imposée) ; ensuite se développe une pratique ; la durée et la répétition de cette pratique (les empiristes classiques diraient : coutume) entraînent alors un sentiment de familiarité et de maîtrise, celles-ci entraînant du plaisir et des mécanismes d'attachement qui, d'abord affectifs, inconscients ou « automatiques », peuvent être *a posteriori* légitimés par la raison¹⁴⁶⁷. Mill a bien montré, en ce sens, en quoi la domination masculine avait pu perdurer pendant des siècles par les moyens de l'habitude et de l'éducation – et réciproquement, que c'est par l'habitude et l'éducation contraires, celles de l'autonomie, que l'on pouvait espérer sortir d'un tel engrenage. Il paraît tout à fait possible d'appliquer cette logique dans le cas de la diffusion de nouvelles pratiques et de représentations plus justes des motivations et des conséquences des activités économiques humaines dans l'écosystème terrestre, et c'est ce que font les militants de la cause écologique qui souhaitent « rendre l'écologie désirable » ou qui insistent sur les vertus de la familiarité dans tout *habitus* à promouvoir.

Se demander si cette intention relève de l'éducation ou de l'endoctrinement, c'est se poser la question, double, de l'origine de nos désirs habituels et de la légitimité de ceux-ci. En effet, toute restriction, même fondée en raison, est immédiatement perçue comme une « privation de liberté » dans la mesure où elle frustre un désir de consommation ou de facilité. Mais ce dernier doit-il être respecté comme un donné anthropologique, un apanage de la conscience humaine dont l'expression supposément spontanée doit être sacralisée ? Doit-on préserver de toute interférence collective cette illimitation du désir – et, qui plus est, du désir *matériel* seulement ? En d'autres termes : doit-on renoncer à toute éducation véritablement *civique*, voire économique et politique, et paradoxalement abandonner le *monopole de l'influence légitime* au seul domaine marchand ?¹⁴⁶⁸ Ou au contraire doit-on prendre acte de

1466 « *Almost boundless* ». Voir notre note 312, p.122.

1467 L'individu cherchant alors spontanément à rendre comte de, ou à légitimer, ce qui lui apparaît comme une « seconde nature » et qui lui procure un sentiment de confort.

1468 Voire œuvrer de manière assumée, sans égard pour feu John Stuart Mill, à lui procurer ce dont il a besoin de la part – ou plutôt, à partir du *matériau* – des individus. Au rebours de la priorité que Roger Scruton assigne

l'impossibilité d'une poursuite indéfinie et simultanée de *tous les désirs* et de la nécessité de faire des *choix* – requérant alors de réveiller dans les sociétés modernes la *question des fins* et la délibération sur les priorités humaines ? Dans la logique de la pensée millienne, on peut arguer que tous les plaisirs ne se valent pas, d'autant moins que l'on en considère « l'utilité » collective : un travail sur soi et une éducation à l'intérêt général ne semblent donc pas relever de la propagande (qui servirait une faction), mais bien de la « vocation au progrès », dès lors qu'elle assigne à ce dernier un contenu substantiel et se réapproprie le concept d'autonomie, tout en laissant les individus libres de leurs goûts et de leurs modes de vie dans le respect de ses conditions.

Finalement, le projet de société soutenable, tel qu'il est et tel qu'il pourrait devenir, peut relever du « paternalisme libéral » qu'identifie Christophe Béal dans les positions de Mill¹⁴⁶⁹ : à la faveur d'incitations certes susceptibles d'être jugées paternalistes (à moins que l'on fasse en sorte que, dans un état démocratique, toute mesure soit simplement de nature *politique*), il s'agit en dernière instance de protéger les *conditions présentes et futures de la liberté et du bien-être individuel*. *In fine*, le terme « paternalisme » semble donc seulement partiellement justifié, dans la mesure où il serait à proprement parler la volonté d'imposer une certaine conception du bien ou de la « vertu » à des individus qui se voient dès lors privés d'une part de leur liberté, tandis que dans la situation présente, la vision du bien n'est pas tant une « vision » – une conception morale propre à un groupe – que la *traduction en termes politiques et donc, dans l'espace de la délibération, de contraintes exogènes de nature physique*, longtemps négligées mais désormais mises en lumière par les sciences et acceptées par une partie croissante de l'opinion, et aux fins de *l'ouverture d'une pluralité de possibles* (meilleur accès à l'éducation, à la culture, au choix de son mode de vie).

Il s'agit donc, à l'instar de la pensée de Mill, d'un projet au carrefour des trois idéologies fondamentales, le conservatisme consistant à préserver ce qui est et ce à quoi on est attaché, le socialisme le faisant au nom de l'avenir et d'un partage équitable des bienfaits du monde, et le libéralisme s'attachant en cela à respecter l'autonomie des individus et des sociétés (fût-ce contre l'engrenage d'une économie autonomisée). Il s'agit même prioritairement d'un libéralisme (possiblement paternaliste à la marge), puisque l'idéal régulateur ultime demeure

au conservatisme (citée en I.1.1.2., p.52), et qui nous semble devoir rassembler toutes les idéologies, à savoir :

« *replacer l'oikos au cœur de l'oikonomia* »,

on remarquera qu'à l'heure actuelle, un Président de la République peut se permettre de déclarer publiquement (François Hollande, en ouverture des Journées pour la refondation de l'école, le 2 mai 2016) :

qu'« *Il faut mettre le système éducatif au service de l'économie.* »

On comprend dès lors en quoi l'idée de remettre l'économie au service de l'Homme, et non l'inverse – et pire encore, de valoriser l'éducation en dehors de toute visée immédiatement utilitaire –, paraît communément éminemment subversive.

1469 Voir [BÉAL \(2012\)](#).

la liberté, en son sens aussi bien politique (marge d'action garantie) que psychologique (construction et entretien du libre-arbitre). Nous avons parlé de libéralisme *transcendantal* pour désigner cette acceptation voire cette promotion de certaines contraintes au nom des conditions mêmes de la liberté, et l'écologie politique contemporaine nous semble (devoir) ressortir à la même logique.

IV.0.3.4 Mill humaniste et visionnaire

Ainsi, de John Stuart Mill aux membres du CASSE, les avocats théoriques ou militants d'une transition délibérée vers un état stationnaire de l'économie s'attachent à rendre claire la distinction fondamentale qui sépare celui-ci de la stagnation, au même titre que celle qui sépare croissance des richesses (ou « état progressif ») et *amélioration* réelle de la condition humaine, afin de promouvoir une idée plus substantielle du Progrès. Tous partagent la conviction qu'un état stationnaire de l'économie non seulement ne signifie pas l'enlèvement moral ou culturel de l'humanité, mais encore peut s'avérer le cadre le plus propice à l'exploitation de tous ses potentiels ontologiques¹⁴⁷⁰, comme le pensait Mill : l'homme est indéfiniment perfectible et ce sont les *conditions de possibilité* de ce perfectionnement, en vue de son bonheur étendu aux frontières de l'humanité (en lien avec les autres espèces et avec les « générations futures »), qu'il s'agit de garantir. Cet écho des préoccupations des économistes du XIX^e siècle dans une branche de l'écologie actuelle ne doit pas nous faire trouver nos contemporains rétrogrades, mais bien plutôt mettre en lumière le caractère visionnaire de nos prédécesseurs.

Alors que la situation d'ajustement forcé que les économistes classiques envisageaient sous l'angle purement théorique s'avère en passe de nous affecter prématurément, les promoteurs actuels de la transition délibérée de nos sociétés vers un état stationnaire ne visent pas à revenir à un « âge d'or » perdu. Ils ne se situent pas dans la littérature romantique réactionnaire, non plus que leurs travaux ne relèvent de la simple spéculation philosophique ou strictement utopique. Au contraire, ils se fondent sur les dernières avancées des sciences naturelles et humaines à la fois pour prendre la mesure des problèmes et pour proposer des solutions, aussi irréalistes puissent-elles paraître en l'état. À ce titre, les promoteurs actuels de l'état économique et démographique stationnaire ne sont pas aussi pessimistes que ceux qui les caricaturent comme tels : contrairement à eux, et comme Mill jadis, ils croient encore au Progrès et lui assignent des exigences concrètes, y compris à la faveur de changements

1470 À savoir : sensibilité (commune aux animaux), raison réflexive et aspirant à la vérité et à la justice, et faculté esthétique.

radicaux. Selon eux, les moyens prônés peuvent et doivent être, de manière combinée, économiques, politiques, culturels ou moraux, scientifiques et techniques.¹⁴⁷¹

La vision du progrès véhiculée par ce projet, comme l'attestent ses formulations contemporaines, est donc loin d'être antiscientifique, anti-humaniste ou « passéiste » : dans le cadre de l'aspiration à une *redéfinition non matérialiste du bonheur*, la technologie comme l'économie se voient simplement réattribuer le statut de moyens, non plus de fins¹⁴⁷². La fin véritable, elle, demeure le Progrès de l'espèce humaine vers un bonheur qui ne grève pas les conditions de possibilité de son existence, au présent et au futur.

IV.0.4 Pour conclure...

La question reste entière, de savoir quelle est la marge de manœuvre des individus et des citoyens désireux de Progrès dans un monde où la puissance d'agir semble toujours davantage hors de prise d'un acteur individuel¹⁴⁷³. Outils civiques, consommation raisonnée, culture de soi : on a beau entendre communément qu'« à problème global, solutions locales » et que liberté bien ordonnée commence par soi-même, le scepticisme, le pessimisme et la tentation du cynisme ou du déni peuvent gagner quiconque regarde l'état du monde et ses propres perspectives de changement.

C'est précisément dans cet état d'esprit, qui nous touche particulièrement, que la lecture de John Stuart Mill peut s'avérer salutaire et source d'inspirations fécondes pour la conduite d'une existence contemporaine placée à la fois sous le signe de l'épanouissement et sous celui de l'engagement, c'est-à-dire réconciliant indissolublement pensée du bonheur et pensée

1471 Dans cette perspective, d'ailleurs, Michel Lutfalla, par exemple, se voit donner tort lorsqu'il assimilait, en 1964, les théories de l'état stationnaire avec un rejet principal du progrès technique, ou une incompatibilité de ce dernier avec la stabilité économique. (Voir LUTFALLA Michel (1964), *L'État stationnaire*, Paris, coll. Techniques économiques modernes, 371 p. La même accusation se trouve aussi sous la plume de Stéphane François, dont on doit dire qu'il les compile toutes.)

Si des tendances « technophobes » pouvaient être décelables parmi les précurseurs de la « décroissance » des années 1960 (on peut penser, par exemple, à Ivan Illich), *cette aversion pour la technique a changé et ses services sont désormais communément admis parmi les moyens d'optimisation des mesures d'« efficience »* susmentionnées, du moment que l'artificialisation sert un but de sobriété. Nous avons bien vu que *John Stuart Mill, inspirateur latent de ces projets, se déclarait lui-même favorable au progrès technique*, qu'il appelait « arts industriels », tant qu'ils se mettent au service de « l'art de vivre » : aucun moyen n'est à négliger s'il permet d'optimiser l'utilisation des ressources et d'utiliser les gains de productivité non pas à une production toujours accrue, mais à plus de bien-être, et si sa mise au jour ne consomme pas plus d'énergie et de ressources qu'il ne permet d'en économiser par la suite.

1472 Et dans la réalisation ce programme, la technologie a un rôle crucial à jouer, par exemple *via* l'optimisation énergétique, la rationalisation de méthodes agricoles respectueuses des écosystèmes par le perfectionnement de techniques anciennes ou une certaine « dématérialisation » des échanges, au même titre que les outils économiques, si ceux-ci intègrent de nouveaux paramètres et redeviennent un moyen de prospective, d'ajustement et d'optimisation de l'allocation des richesses au service d'une vision proprement politique.

1473 Comme le souligne aussi Pascal Chabot in *Télérama* n° 3558, 21/03/2018.

politique. Mill, dans ses écrits comme par sa méthode, propose en effet une façon d'appréhender la vie humaine qui donne espoir dans la faculté de perfectionnement du monde par chacun, en tant que se perfectionner soi (en un sens non-matérialiste), et se rendre « exemplaire », c'est déjà œuvrer à l'amélioration générale.

Comme nous l'avons rappelé, Mill est connu pour avoir affirmé, dans son *Autobiographie*, que pour trouver le bonheur, il ne faut pas directement le rechercher¹⁴⁷⁴ : celui-ci naît d'un sentiment de plénitude psychologique et de satisfaction intellectuelle qui réside lui-même dans le sentiment du travail bien fait, du déploiement de ses facultés les plus nobles, du respect de l'idée de la dignité humaine que l'on porte en soi et qui nous porte, ce faisant, vers « l'environnement » et vers autrui. Autrement dit, le bonheur naît de la sensation d'achèvement ou de réussite d'une tension de notre personne vers un but extrinsèque. Il n'est donc pas nécessaire de croire au succès *total* de la réalisation de l'« utopie » millienne pour commencer à en adopter les principes : foi en la capacité des réalisations non matérialistes à nous procurer un bonheur durable, culture de « l'art de vivre », morale humaniste de la « religion de l'humanité ».

Dans *le Désenchantement du monde*, Marcel Gauchet écrivait que « le déclin des religions se paie en difficulté d'être soi »¹⁴⁷⁵. D'aucuns compléteraient : ...et d'être *heureux*, en l'absence d'illusions, d'alibis ou d'instances morales supérieures nous épargnant « le trouble de penser et la peine de vivre », de façon personnelle et responsable, selon les célèbres mots de Tocqueville. L'individu contemporain, s'il est agnostique ou athée (comme l'était Mill), est « sans filet » : rien ne justifie *a priori* son existence contingente, et rien ne le soulage de la responsabilité de sa contribution à l'état du monde comme il va. Dans cette situation de grande angoisse, que seul allège habituellement le divertissement permanent que constitue la double injonction de *produire* et de *consommer* (toujours plus), à laquelle s'ajoute désormais celle de *communiquer* (toujours plus également), il peut être tenté de sombrer dans le nihilisme et d'épouser sa contingence avec une « bonne conscience » qui est en réalité une « mauvaise foi » (au sens sartrien) : celle de se revendiquer aliéné et impuissant face à la société ou au « Système », et de s'en tenir au rôle qu'il croit (ou espère) s'être fait *dicter*. L'impuissance est désespérante, mais ce faisant reposante. Elle *dédouane*.

1474 **MILL (1874B)**, p.135. Mill écrit à propos de la « résolution » de sa crise existentielle de 1826 :

« Je n'avais jamais senti vaciller en moi la conviction que le bonheur est la pierre de touche de toutes les conduites, et le but de la vie. Mais je pensais maintenant que le seul moyen de l'atteindre était de n'en pas faire le but direct de l'existence. »

Voir aussi III.2.2.4., sur la question des « fins intermédiaires ».

1475 La suite de cette citation a été citée en Introduction, note 35, p.27.

Face à de telles pensées, celle de John Stuart Mill est à même de se faire entendre, parce qu'elle ne suppose aucune transcendance autre que celle de l'Humanité qui nous précède, de celle qui nous succédera et du monde qui nous entoure, et qu'elle place en l'exercice des facultés individuelles le commencement et la fin de la vie bonne. Délivrée de tout surnaturel, mais compatible avec la diversité des métaphysiques, son éthique « utilitariste » est fondée ultimement sur un constat indéniable (notre nature sensible) qui la rend universalisable et indépendante de son contexte d'éclosion comme de notre contexte d'action individuel. L'individu n'est pas si impuissant, puisqu'il peut commencer par *agir sur lui-même*, sans autre repère nécessaire que son empathie, mais avec la promesse de récompenses immanentes, ne serait-ce que dans sa propre estime de ses actions¹⁴⁷⁶.

En effet, il n'y a pas de prérequis à la culture de son autonomie et de son plaisir (intellectuel, notamment) dans le respect maximal de la collectivité et d'autrui. Il n'y a rien à attendre avant de commencer à acheminer son propre *oikos* vers une sorte d'état économique stationnaire et à tourner sa conscience vers la connaissance et l'appréciation des humanités et des arts. Il n'y a aucune difficulté à se demander si une action augmente, respecte ou grève, les capacités d'épanouissement d'autrui aujourd'hui et demain – et si elle les menace, à envisager comment amoindrir cette nuisance, cela susciterait-il quelque privation matérielle.

Ce qui dépend de nous, ce qui n'en dépend pas : la philosophie millienne reprend donc implicitement la distinction stoïcienne pour mettre en lumière tout ce qui ressortit à la première catégorie. Si une théorie libérale de l'état économique stationnaire semble être l'apport le plus original (car inattendu) qu'elle transmette à la pensée politique et économique contemporaine, celle-ci est loin d'être le seul élément actualisable que l'on doive à cet auteur. Sa défense particulière de la liberté politique, entendue comme autonomie collective au sein d'une démocratie renouvelée¹⁴⁷⁷, celle-ci requérant pour fonctionner la délibération d'individus eux-mêmes autonomes, appelle à prendre à bras-le-corps la question de la *formation du jugement et de la volonté*.

1476 Conformément à la vision qui était déjà celle de Descartes, et que nous avons rappelée en I.1.4.1. au sujet de « l'individu d'élite » (note 236, p.101) : « vivre avec bonheur » (*vivere beate*), c'est en dernière instance jouir d'un « souverain contentement de l'esprit », synonyme de sagesse, qui naît du sentiment d'avoir toujours suivi la voie de la « vertu » et d'avoir mobilisé toutes ses facultés, au premier chef desquelles la raison, au service de ses désirs les plus « vertueux ». Mill a le mérite de compléter cette vision classique en donnant des critères « concrets » d'évaluation de cette vertu : ai-je nuï ? ai-je contribué à « l'utilité commune » ? ai-je fait progresser un domaine, ou ne serait-ce que rendu mon entourage heureux, sans dégrader mon environnement... ?

1477 Celle-ci ayant été le guide principal de sa démarche depuis sa jeunesse. Comme il l'écrit dans son autobiographie (**MILL (1874B)**, *op.cit.*, p.100) :

« [Mon père et moi professions] en politique, une confiance à peu près illimitée dans l'efficacité de deux choses : le gouvernement représentatif et la liberté complète de discussion. »

Toutefois, s'il existe d'autres penseurs majeurs de la liberté, il ne nous semble pas y avoir d'auteurs rivalisant avec Mill dans sa théorisation particulière de l'état économique stationnaire.

À ce titre, nous avons vu qu'elle s'attache à fournir des guides pour appréhender la puissance et donc l'importance de l'éducation (directe et indirecte) et, partant, la responsabilité des institutions comme de « l'opinion » de la masse et de chaque individu, dans la poursuite et la transmission de connaissances, de valeurs et de pratiques exemplaires au service de « l'utilité » commune. Dans ce processus, il est notable que nul n'est innocent, mais aussi réciproquement, que nul n'est impuissant dès lors qu'il est réflexif ; la défense des « fins » et des moyens culturels de la « vie bonne » passe par chacun, illustration et relais de goûts, de références et de choix de vie dignes d'inspirer ses semblables. C'est par la participation de tous au dynamisme intellectuel et culturel de la société que celle-ci pourra s'acheminer vers une meilleure compréhension et une meilleure organisation d'elle-même, liant indissolublement le critère de la vérité à celui de l'utilité.

Enfin, sa théorie de « l'art de vivre » comme culture autonome et exigeante des « grâces de la vie » semble être la meilleure leçon existentielle qu'il puisse donner à chaque individu, en l'encourageant à inclure la recherche de son bonheur dans une attention au tout et une quête de perfectionnement, dans quelque domaine que ce soit, qui s'avéreront plus gratifiants que la poursuite égoïstes de plaisirs immédiats.

La richesse et l'interconnexion essentielle de toutes ces considérations – épistémologiques, politiques, économiques, morales, éthiques –, alliées au parcours biographique exceptionnel de leur auteur, semblent à même de donner un « saint patron »¹⁴⁷⁸ à une (post-)modernité en quête de principes régulateurs, de préceptes de vie et de but existentiels immanents et pragmatiques.

1478 Nous rendons ici hommage au titre (repris d'une citation attribuée à Gladstone) de l'ouvrage de [KELLY ET VAROUXAKIS \(DIR.\) \(2010\)](#).

ANNEXE 1 : « DE L'ÉTAT STATIONNAIRE » (CW:2, IV, VI), TRADUCTION PERSONNELLE

1. L'état stationnaire de la richesse et de la population est redouté et déprécié par les auteurs

Les chapitres qui précèdent embrassent la théorie générale du progrès économique de la société, au sens où l'on entend communément ces termes : le progrès du capital, de la population et des techniques de production. Mais lorsqu'on considère un quelconque processus progressif – qui n'a jamais pour nature d'être illimité –, notre esprit ne se satisfait pas d'en seulement identifier les lois ; il ne peut s'empêcher d'aller plus loin et de se demander : dans quel but ? Vers quelle fin ultime la société tend-elle à travers son progrès industriel ? Et quand ce progrès s'arrêtera, dans quel état peut-on penser qu'il laissera l'Humanité ?

Depuis toujours, tous les économistes politiques ont dû apercevoir plus ou moins distinctement que l'accroissement de la richesse n'est pas sans limites : qu'à la fin de ce qu'ils appellent l'état progressif se trouve l'état stationnaire, que chaque progrès de la richesse ne fait que le reporter et que chaque pas en avant nous en rapproche. Nous sommes maintenant portés à reconnaître que cet horizon ultime est à chaque instant suffisamment proche pour que nous le voyions pleinement, que nous ne sommes toujours qu'à quelques pas de lui, et que si nous ne l'avons pas déjà atteint depuis longtemps, c'est parce que le but lui-même ne cesse de nous devancer. Les pays les plus riches et les plus prospères atteindraient très bientôt l'état stationnaire si les techniques de production ne connaissaient aucune amélioration nouvelle et s'il y avait un déplacement du surplus de capital de ces pays vers les régions du globe qui sont encore incultes ou sous-développées.

Cette impossibilité d'échapper ultimement à l'état stationnaire, cette nécessité inexorable par laquelle le courant de l'industrie humaine devrait finalement s'étaler et se confondre avec ce qui ressemble à une mer stagnante, a dû apparaître aux économistes des deux dernières générations comme un horizon déplaisant et décourageant, car le ton et la tendance de leurs spéculations est à l'identification de tout ce qui est économiquement désirable avec l'état progressif, et avec celui-ci exclusivement. Pour M. McCulloch, par exemple, la prospérité ne signifie pas une production abondante et une bonne distribution de la richesse, mais un

accroissement rapide de cette dernière. Sa pierre de touche de la prospérité, ce sont des profits élevés. Et comme la tendance de cet accroissement de la richesse, qu'il appelle prospérité, est à la baisse des profits, le progrès économique, conclut-il, doit mener à l'extinction de la prospérité... Adam Smith, [lui,] suppose toujours que la condition de la masse du peuple, aussi misérable fût-elle objectivement, serait exsangue et pressurée dans un état stationnaire des richesses, et qu'elle ne peut être satisfaisante que dans un état progressif.

La doctrine selon laquelle, quelle que soit l'échéance à laquelle nos efforts incessants repoussent cette calamité fatale, le progrès de la société doit « échouer sur les bas-fonds de la misère », loin d'être – comme beaucoup de gens le croient encore – une malveillante élucubration de M. Malthus, a été affirmée explicitement ou implicitement par les plus distingués de ses prédécesseurs, et ce qu'elle entrevoit ne peut être contrecarré que par ses propres principes. Avant que l'attention ne fût attirée sur le principe de population en tant que force agissante dans la détermination de la rémunération du travail, la population humaine, quoique croissante, était traitée virtuellement comme une quantité constante ; on supposait toujours que dans l'état naturel et normal des affaires humaines, la population devait croître constamment, d'où il découlait qu'un accroissement constant des moyens de subsistance était indispensable au confort matériel de la masse de l'humanité. La publication de l'essai de M. Malthus est le début d'une nouvelle ère, marquant le début de théories bien plus éclairées sur ce sujet. Et nonobstant les erreurs qu'il a reconnues dans la première édition, peu d'auteurs ont fait davantage qu'il n'a fait, dans les éditions suivantes, pour livrer des anticipations plus exactes et plus optimistes.

Même dans un état progressif du capital, dans les pays du vieux continent, un endiguement attentif et préventif de la population est indispensable pour éviter que l'accroissement du plus grand nombre n'excède l'accroissement du capital et que la condition des classes les moins bien loties de la société se détériore. Partout où il n'y a pas, chez le peuple ou dans une large fraction de celui-ci, une résistance acharnée à cette détérioration – une détermination à préserver un confort minimal acceptable –, la condition des plus pauvres se dégrade, même au sein d'un état progressif, et ce jusqu'à la dernière abjection qu'ils puissent tolérer. La même détermination leur servirait tout autant à maintenir leur condition à un niveau acceptable dans le cadre de l'état stationnaire, où il serait tout aussi probable qu'elle existe. En effet, même de nos jours, les pays qui témoignent de la plus grande prudence dans la régulation de leur population sont aussi bien souvent ceux où le capital augmente le moins vite. Dans ceux où l'on caresse un horizon illimité d'emplois pour des masses croissantes, la nécessité de cette restriction préventive est peut-être moins urgente. Cependant s'il était évident [pour tout le monde] que de nouveaux bras ne peuvent trouver un emploi qu'en

déplaçant ou en prenant la suite de bras déjà employés, on ferait mieux d'écouter dans une certaine mesure ce que nous soufflent la prudence et l'opinion publique, et de restreindre la génération à venir à la seule quantité requise pour remplacer la génération présente.

2. Mais l'état stationnaire n'est pas en lui-même indésirable

De ce fait, je ne peux considérer l'état stationnaire du capital et de la richesse avec l'aversion systématique que lui témoignent généralement les économistes politiques de la vieille école. Je suis enclin à croire qu'il représenterait, tout compte fait, une amélioration vraiment considérable de notre condition. J'avoue que je ne suis pas emballé par l'idéal de vie promu par ceux qui croient que la condition normale des êtres humains est une lutte permanente et que le genre humain ne peut rien désirer de mieux que se piétiner, s'écraser, jouer des coudes et se marcher sur les pieds, ce qui constitue notre vie sociale actuelle, non plus que les autres symptômes peu attirants de l'une des phases du progrès industriel. C'est peut-être là une étape nécessaire du progrès de la civilisation, et les nations européennes qui ont eu jusqu'ici la chance d'être épargnées ont peut-être aussi à en passer par-là. Ce serait alors un accident de la croissance, et non un signe de déclin, car cette situation ne met pas nécessairement à bas les aspirations élevées et les vertus héroïques, comme les États-Unis l'ont montré au reste du monde à travers leur noble Guerre civile, à la fois par leur conduite en tant que peuple et par de nombreux exemples individuels admirables, et comme, espérons-le, l'Angleterre le montrerait à son tour dans une situation aussi éprouvante et stimulante. Cependant ce n'est pas le genre de perfection sociale que les philanthropes à venir devraient être très prompts à promouvoir et à appeler de leurs vœux. Certes on peut trouver convenable que, puisque les richesses font le pouvoir, devenir aussi riche que possible soit devenu l'objet universel de toute ambition et que le chemin vers la fortune soit ouvert à tous sans privilèges ni partialité. Mais [je pense néanmoins] que le meilleur état pour la nature humaine est celui dans lequel, puisque personne ne serait pauvre, personne ne désirerait s'enrichir ni n'aurait de raisons de craindre d'être broyé et rabaisé par les efforts que les autres déploieraient pour s'élever et se mettre en avant.

Que l'énergie de l'humanité doive être tout entière absorbée par la lutte pour les richesses, comme elle l'a été jadis par la lutte guerrière, et ce, jusqu'à ce que des esprits supérieurs arrivent enfin à éduquer les autres et à les tourner vers des biens supérieurs, voilà qui est sans doute plus désirable que de laisser cette énergie se décomposer et stagner. Tant que les esprits sont frustes, ils requièrent des stimuli frustes : qu'ils les aient. Mais pendant ce

temps-là, que ceux qui n'acceptent pas que ce présent stade du développement humain, qui est bien primitif, soit tenu pour son stade ultime, soient excusés de sembler indifférents au type de progrès économique dont se félicite le commun des politiciens, à savoir le simple accroissement de la production et l'accumulation des capitaux. Dans une perspective d'indépendance nationale, il est certes essentiel qu'un pays ne soit pas trop en retard sur ses voisins dans ce domaine ; mais en elles-mêmes ces choses ont peu d'importance tant que l'accroissement de la population ou que quelque chose d'autre empêche la masse du peuple d'en récolter les fruits.

Je ne sais pas pourquoi on devrait se féliciter que certaines personnes, qui sont déjà plus riches qu'il n'est besoin, doublent leurs moyens de consommer des choses qui ne leur procurent presque aucun plaisir sinon en tant que moyens d'exhiber leur richesse, ou qu'un certain nombre d'individus passent, chaque année, des classes moyennes à une classe plus aisée, ou de la classe des riches occupés à celle des riches oisifs. Il n'y a que dans les contrées reculées du monde qu'une production accrue demeure un objectif important ; dans les pays les plus avancés, ce dont l'économie a besoin, c'est une meilleure distribution des richesses, et pour cela, un moyen indispensable est une restriction accrue de la population. Des instances de répartition, qu'elles soient ou non équitables, ne peuvent fonctionner seules ; elles peuvent niveler les écarts dans la société, mais elles ne peuvent, prises isolément, élever perpétuellement le niveau le plus bas.

D'un autre point de vue, on peut envisager atteindre cette meilleure distribution des richesses par les effets conjoints de la prudence et de la frugalité des individus ainsi que d'une législation favorisant l'égalité des fortunes, du moment que celle-ci reste conciliable avec la prétention légitime de tout individu à jouir des fruits, considérables ou non, de son travail. On peut par exemple envisager (selon la suggestion proposée dans un chapitre précédent) de fixer une limite à la somme qu'une personne peut recevoir en don ou en héritage, une limite correspondant à ce qui suffit pour garantir une indépendance raisonnable. Sous cette double influence [celle de la frugalité des individus et celle de la législation favorisant de faibles écarts de fortune], la société développerait les traits suivants : un corps important de travailleurs bien payés ; pas de fortunes démesurées, sinon celles qui pourraient être gagnées et accumulées pendant la vie d'un homme ; mais un corps bien plus important qu'aujourd'hui de personnes qui seraient non seulement exemptées des corvées les plus rudes, mais qui auraient aussi un temps de loisir vis-à-vis des tâches mécaniques, un loisir aussi bien physique que mental, suffisant pour cultiver librement ce qui fait le charme de la vie et donner ainsi un exemple de réussite aux membres de leur classe moins favorisés qu'eux. Cette configuration de la société, tellement préférable à celle que nous connaissons, est non seulement

parfaitement compatible avec l'état stationnaire mais, semble-t-il, bien plus congruente avec cet état qu'avec tout autre.

Il y a sans aucun doute assez de place dans le monde, et même dans nos vieux pays, pour un accroissement important de la population, si l'on suppose aussi une amélioration des arts de la vie et une augmentation du capital. Mais même si tout cela était anodin, j'avoue que je ne vois pas pourquoi il faudrait le désirer. La densité de population qui est nécessaire pour que l'humanité obtienne au plus degré tous les avantages à la fois de la coopération et de la sociabilité a, dans la plupart des pays les plus peuplés, déjà été atteinte. Une population peut être tenue pour excessive quand bien même elle serait suffisamment pourvue en nourriture et en vêtements : il n'est pas bon pour l'homme d'être sans cesse forcé de se trouver en présence de ses congénères. Un monde d'où la solitude aurait été extirpée est un bien triste idéal. La solitude, au sens de pouvoir se trouver souvent seul, est essentielle pour atteindre une certaine profondeur de méditation et de caractère, et la solitude face à la beauté et à l'immensité de la nature est le berceau de pensées et d'aspirations qui non seulement sont bonnes pour l'individu, mais dont une société ne saurait se passer. Il n'y aurait guère de satisfaction à contempler un monde où il ne resterait rien de l'activité spontanée de la nature, où tout lopin de terre aurait été mis en culture pour pourvoir à l'alimentation d'êtres humains, où tout terrain vague fleuri ou toute pâture naturelle aurait été labourée, où tout quadrupède ou volatile qui n'aurait pas été domestiqué à l'usage de l'homme aurait été exterminé comme un rival dans sa lutte pour la subsistance, où toute haie de bocage ou tout arbre superflu aurait été déraciné, où il n'y aurait plus un seul espace où un arbuste ou une fleur pourraient pousser sans être immédiatement éradiqués comme des « mauvaises herbes » au nom des progrès de l'agriculture. Si la terre doit perdre l'immense part de son attrait qu'elle doit aux choses mêmes qui sont condamnées par un accroissement illimité de la richesse et de la population, et ce, dans le seul but d'assurer la subsistance d'une population plus importante mais ni meilleure ni plus heureuse, alors j'espère sincèrement pour les générations futures qu'on se satisfera d'un état stationnaire bien avant d'y être acculé par la nécessité.

Est-il besoin de faire remarquer qu'une configuration stationnaire du capital et de la population n'implique pas le caractère stationnaire du développement humain ? Il y aurait, [dans cet état] comme de tout temps, autant de perspectives pour toutes les branches de la culture de l'esprit et pour le progrès scientifique et social, autant de marge de manœuvre pour développer l'Art de Vivre, et même bien plus de facilités à le développer puisque les esprits ne seraient plus absorbés par la course à la débrouille. Même les arts industriels peuvent y être cultivés tout autant et avec succès, à ceci près qu'au lieu de ne servir qu'à l'accroissement de la richesse, les améliorations industrielles pourraient aboutir à leur fin légitime, qui est d'abrégé

le travail. À cet égard on peut se demander si quelqu'une de toutes les innovations mécaniques réalisées à ce jour a véritablement allégé la peine journalière d'un seul être humain. Ces innovations ont [seulement] permis à une population plus importante de mener la même vie de corvées et d'enfermement, et à un nombre accru d'entrepreneurs et consorts de faire fortune. Elles ont [certes] accru le confort des classes moyennes. Mais elles n'ont toujours pas commencé à opérer les grands changements que l'humanité attend, qui est dans leur nature et auxquels elles doivent contribuer¹⁴⁷⁹. Ce n'est que le jour où, en plus de la mise en place d'institutions équitables, l'accroissement de la population sera jugulé par une prévision et un encadrement délibérés et judicieux, que les conquêtes faites par l'humanité contre la puissance de la nature à la faveur de l'intelligence et de l'initiative des pionniers de la science deviendront l'apanage commun de l'espèce et serviront à améliorer et à élever le sort de tous.

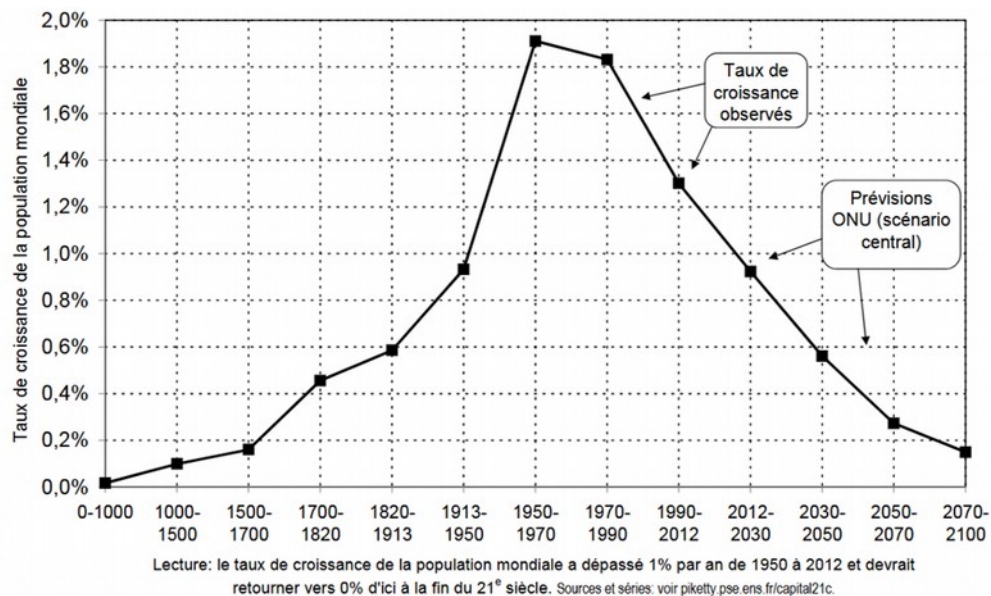
1479 Je n'ai pas les moyens de trancher la question de savoir si le « *they* », dans le dernier membre de cette phrase, renvoie toujours aux innovations ou désigne, par métonymie, l'humanité mentionnée *via* « human destiny ». En bref, l'ambiguïté demeure quant à savoir si « les changements » attendus sont dans la nature de l'humanité ou dans celle des innovations.

ANNEXE 2 : CROISSANCE DE LA POPULATION ET DE LA PRODUCTION MONDIALES SELON THOMAS PIKETTY (GRAPHIQUES)

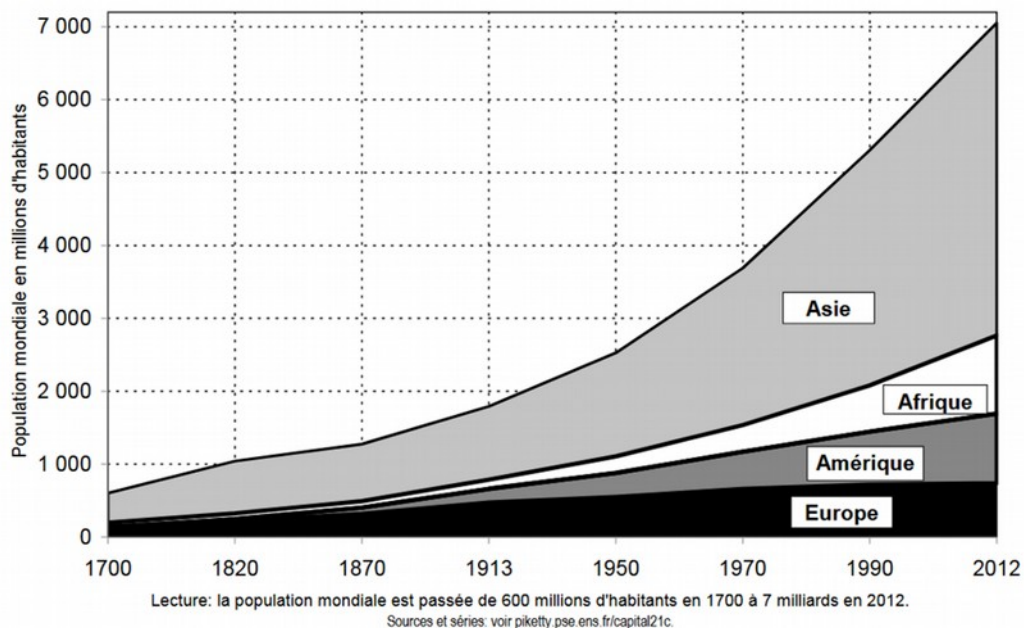
Source : annexe technique du livre *Le capital au 21^e siècle* par Thomas **PIKETTY (2013)**

URL : <http://piketty.pse.ens.fr/files/capital21c/Piketty2013GraphiquesTableauxLiens.pdf>

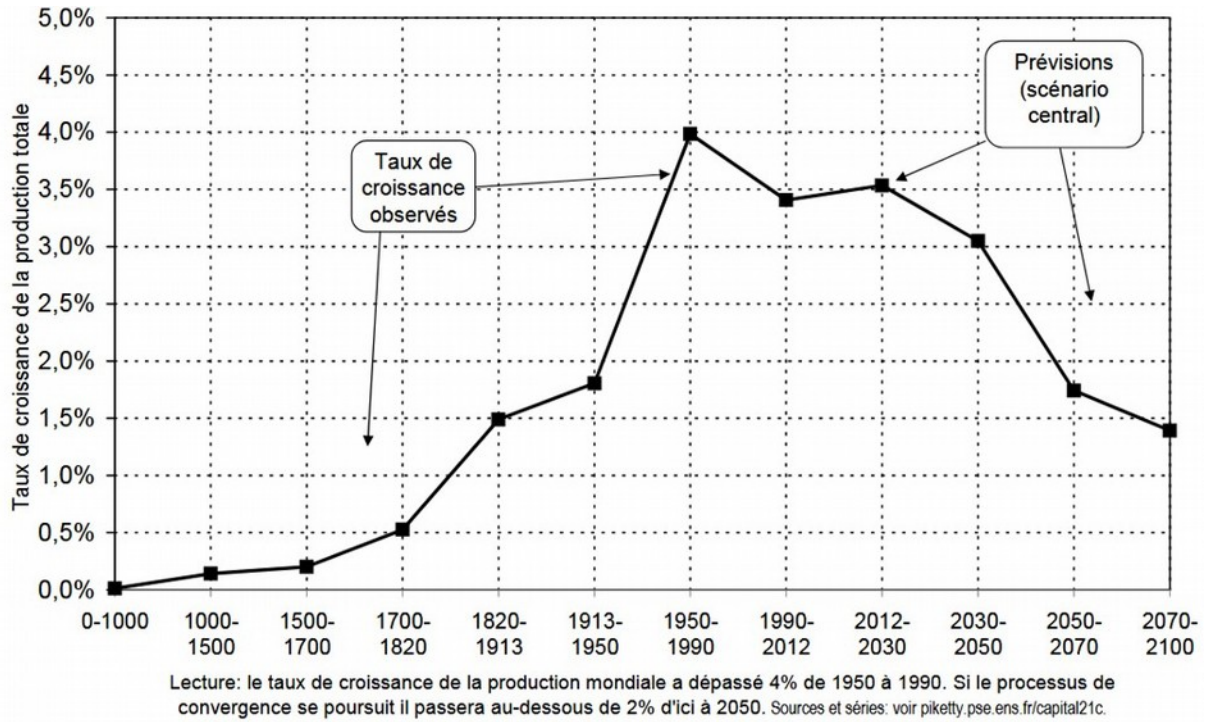
Taux de croissance de la population mondiale de l'Antiquité à 2100 (prospective)



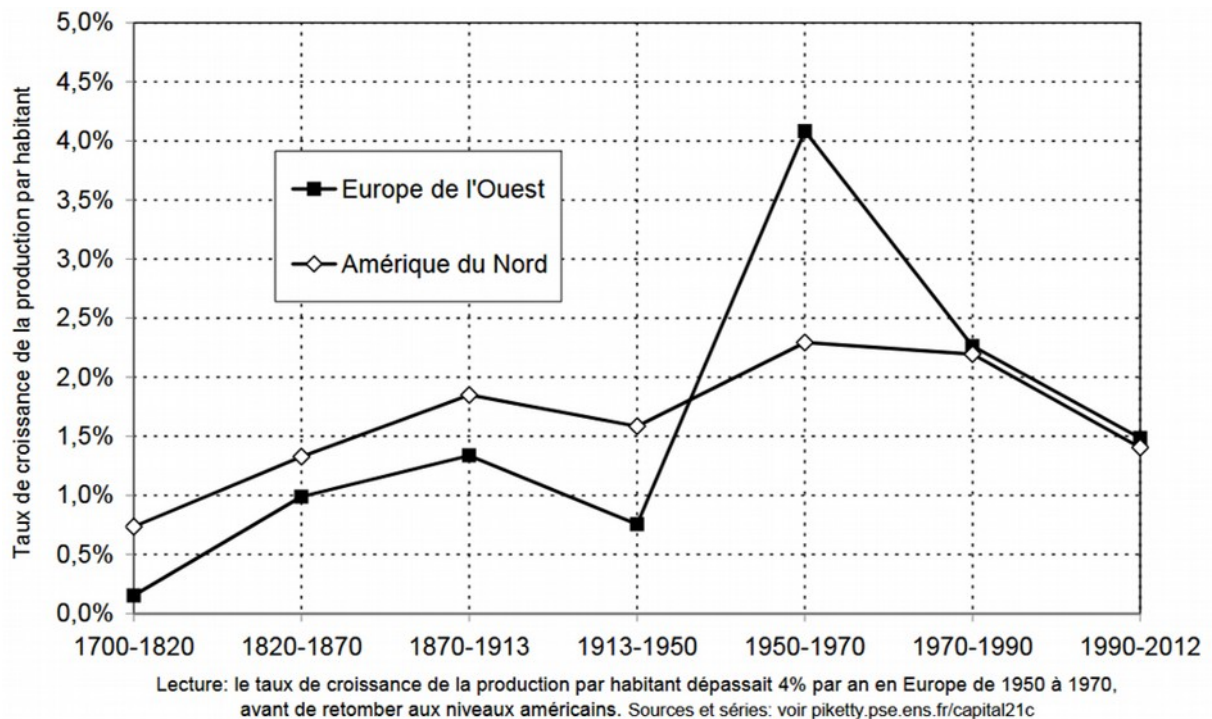
Croissance de la population mondiale entre 1700 et 2012



Taux de croissance de la production mondiale totale de l'Antiquité à 2100 (prospective)



Taux de croissance de la production par habitant occidental depuis la Révolution industrielle



ANNEXE 3 : SOUVENIRS DE LONDRES (2013-2014), SUR LES TRACES DE JOHN STUART MILL



Ancienne maison de John Stuart Mill au 18, Kensington Square (South Kensington)



Statue du « saint du rationalisme » au cœur des Embankment Gardens, rive nord de la Tamise



Portrait de Mill par George Frederic Watts (1873), découvert à la National Portrait Gallery



BIBLIOGRAPHIE

AVERTISSEMENTS

Édition de référence

Les citations de John Stuart Mill, à l'exception de quelques traductions françaises préexistantes répertoriées ci-dessous et précisées dans les notes de bas de page, sont issues de ses *Œuvres complètes* en 33 volumes (voir édition ci-dessous) et référencées comme suit :

CW (pour *Collected Works*) : n° de volume (en chiffres arabes), n° de livre éventuel (en caractères romains majuscules), n° de chapitre éventuel (en caractères romains minuscules), n° de page(s).

Autres éditions

Les autres éditions des œuvres de John Stuart Mill proposées séparément sont ci-dessous référencées avec la mention (/o), pour « langue originale ».

Traduction utilisée

De manière générale, dans un souci d'accès direct aux textes originaux ainsi que de cohérence entre les traductions, toutes les citations d'ouvrages en langue anglaise présentées en français dans notre travail ont été traduites par nos soins.

ŒUVRES DE JOHN STUART MILL

Œuvres en langue originale

MILL John Stuart (édition de référence), *The Collected Works of John Stuart Mill in 33 vols. (CW)*, 1963-1991, édition et introduction par Ann P. Robson and John M. Robson, Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul. Intégralement disponibles ici, URL : <http://oll.libertyfund.org/titles/mill-collected-works-of-john-stuart-mill-in-33-vols>.

MILL John Stuart (1844/o), *Essays on some unsettled questions of political economy*, seconde édition, 1874, Londres, Longmans and Green, version numérisée par Batoche Books, Kitchener, 2000, 118 p.

MILL John Stuart (1859/o), *On Liberty*, in GRAY John, *On Liberty and other essays*, 1991, New York, Oxford University Press, Oxford's World Classics, 582 p, pp.1-128.

MILL John Stuart (1861a/o), *Considerations on Representative Government*, in GRAY John, *On Liberty and other essays*, 1991, New York, Oxford University Press, Oxford's World Classics, 582 p, pp.203-467.

MILL John Stuart (1861b/o), *Utilitarianism*, in GRAY John, *On Liberty and other essays*, 1991, New York, Oxford University Press, Oxford's World Classics, 582 p, pp.131-201.

MILL John Stuart (1869/o), *The Subjection of Women*, in GRAY John, *On Liberty and other essays*, 1991, New York, Oxford University Press, Oxford's World Classics, 582 p, pp.469-582.

MILL John Stuart (1874a/o), *Autobiography*, 1990, Londres, Penguin Books, coll. Penguin Classics, 171 p.

MILL John Stuart (1874b/o), *Three Essays on Religion*, version dactylographiée mise en ligne par CUWS (Classical Utilitarianism WebSite) à partir de la seconde édition de 1874, URL : <http://www.laits.utexas.edu/poltheory/mill/three/index.html>

Traductions françaises

MILL John Stuart (1840), *Essais sur Tocqueville et la société américaine*, 1994, Paris, éd. Vrin, trad. Pierre-Louis Autin *et al.*, 222 p.

MILL John Stuart (1848), *Principes d'économie politique...*, t.1, 1854, Paris, éd. Guillaumin, trad. Hippolyte Dussard et Jean-Gustave Courcelle-Séneuil, 508 p.

MILL John Stuart (1859), *De la liberté*, 1990, Paris, Gallimard, Folio Essais, trad. Laurence Lenglet, 242 p.

MILL John Stuart (1861a), *Considérations sur le gouvernement représentatif*, 2009, Paris, Gallimard, NRF, trad. Patrick Savidan, 303 p.

MILL John Stuart (1861b), *L'Utilitarisme*, 1988, Paris, Flammarion, Climats, coll. Champs classiques, trad. et préface de George Tanesse (1964), 181 p.

MILL John Stuart (1865), *Auguste Comte et le positivisme*, 5^e édition, 1893, Paris, éd. Félix Alcan, trad. George Clemenceau, 200 p.

MILL John Stuart (1869), *L'Asservissement des femmes*, 2005, Paris, Payot et Rivages, coll. Petite bibliothèque Payot, trad. Marie-François Cachin, 220 p.

MILL John Stuart (1874a), *La Nature*, 2003, Paris, La Découverte, trad. et préface d'Estiva Reus, 155 p.

MILL John Stuart (1874b), *Mes mémoires. Histoire de ma vie et de mes idées*, 1894, Paris, éd. Félix Alcan, trad. Émile Cazelles, 207 p.

MILL John Stuart (1879), *Chapitres sur le socialisme*, 2016, Paris, Les Belles lettres, coll. Petite bibliothèque de la liberté, trad. Michel Lemosse, 152 p.

Correspondance française et anglaise

COMTE Auguste (1841-1846), *Lettres d'Auguste Comte à John Stuart Mill. 1841-1846*, 2010, Paris, Nabu Press, 490 p.

MAYER Jean-Pierre et RUDLER Gustave (1955), *Correspondance anglaise d'Alexis de Tocqueville avec Henry Reeve et John Stuart Mill*, in *Œuvres complètes*, t.VI, Paris, NRF-Gallimard, 354 p.

MILL John Stuart (1841-1846), *Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte, publiées avec les réponses d'Auguste Comte et une introduction*, colligées par Lucien Lévy-Bruhl, 1899, Paris, éd. Félix Alcan, 540 p.

OUVRAGES ET ARTICLES SUR JOHN STUART MILL

AUDARD Catherine (2015), « John Stuart Mill (1806-1873) », *Revue Internationale de Philosophie* 2015/2 (n°272), pp.153-156.

BAIN Alexander (1882), *John Stuart Mill. A Criticism with personal Recollections*, Londres, Longmans, Green & Co, 242 p.

BÉAL Christophe (2012), « John Stuart Mill et le paternalisme libéral », *Archives de Philosophie* 2012/2 (tome 75), pp.279-290.

BENDLE Mervyn F. (2009), « On Liberty », Melbourne, *Quadrant Review Online* 2009/12, URL : <https://quadrant.org.au/magazine/2009/12/on-liberty/>.

BERLIN Isaiah (1969), « John Stuart Mill and the Ends of Life », in *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 288 p.

BRINK David (2014), « Mill's Moral and Political Philosophy », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014), éd. Edward N. Zalta, URL : <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/mill-moral-political/>.

BURGESS-JACKSON Keith (1995), « John Stuart Mill, Radical Feminist », *Social Theory and Practice* 21/3, Florida State University Press, pp.369-396.

DEMETRIOU Kyriados, LOIZIDES Antis (dir.) (2013), *John Stuart Mill. A British Socrates*, Palgrave MacMillan, 280 p.

DEVIGNE Robert (2006), *Reforming Liberalism. J.S. Mill's use of Ancient, Religious, Liberal and Romantic Moralities*, Yale University Press, 320 p.

EKELUND Robert, WALKER Douglas (1996), « J.S. Mill on the Income Tax Exemption and Inheritance Taxes : the Evidence reconsidered », *Review of History of Political Economy* 1996/4 (n°28), Duke University Press, pp.559-581.

KELLY Paul et VAROUXAKIS Georgios (2010), *John Stuart Mill, Thought and Influence. The Saint of Rationalism*, Routledge, 192 p.

GIORGINI Giovanni (2009), « Radical Plato : John Stuart Mill, George Grote and the revival of Plato in nineteenth-century England », *History of Political Thought* 2009/4 (vol.XXX), pp.617-646.

GUILLIN Vincent et SOUFAFA Djamel (2010), « La réception de Stuart Mill en France », *La Vie des Idées*, 18 mai 2010, URL : <http://www.laviedesidees.fr/La-reception-de-Stuart-Mill-en.html>.

HAYEK Friedrich et PEART Sandra J. (1989), *Hayek on Mill : The Mill-Taylor Friendship and Related Writings*, in *The Collected Works of F.A. Hayek*, vol.16, 2014, University of Chicago Press, 440 p.

HOLLANDER Samuel (1985), *John Stuart Mill : Political Economist*, 2015, World Scientific Publishing Co, Revised Edition, 600 p.

KNÜFER Aurélie (2011), « « L'aptitude à la liberté » de John Stuart Mill à Michael Walzer », *Philosophie*, 2011/2 (n°110), pp.72-90.

LOIZIDES Antis (2013), *John Stuart Mill's Platonic Heritage. Happiness through Character*, Plymouth, Lexington Books, 274 p.

LUBAC Jean (2010), *John Stuart Mill et le socialisme*, Paris, Nabu Press, 132 p.

RYAN Alan (1970), *The Philosophy of John Stuart Mill*, Palgrave Macmillan, 268 p.

URBINATI Nadia (2002), *Mill on Democracy: From the Athenian Polis to Representative Government*, University of Chicago Press, 256 p.

URBINATI Nadia et ZAKARAS A. (dir.) (2007), *J.S. Mill's Political Thought. A Bicentennial Reassessment*, Cambridge University Press, 402 p.

VERGARA Francisco (2011), « Bentham and Mill on the 'quality' of pleasures », Paris, *Revue d'études benthamiennes* 2011/1 (n°9), URL : <http://etudes-benthamiennes.revues.org/422>.

ZOUBLOULAKIS Michel S. (2005), « On the Social Nature of Rationality in Adam Smith and John Stuart Mill », *Cahiers d'économie Politique / Papers in Political Economy* 2005/2 (n°49), pp.51-63.

SCHWARTZ Pedro (1972), *The New Political Economy of J.S. Mill*, Duke University Press, 341 p.

OUVRAGES GÉNÉRAUX

Sur les idéologies et les doctrines politiques

AUDARD Catherine (2009), *Qu'est-ce que le libéralisme ?*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 843 p.

BALIBAR Étienne (dir.) (1992), « Libéralisme, socialisme, conservatisme », *Genèses* 1992/1 (n°9), 119 p.

FREEDEN Michael (1996), *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, New York, Oxford University Press, 606 p.

FREEDEN Michael (2003), *Ideology. A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press, 134 p.

HALÉVY Élie (1901), *La Formation du radicalisme philosophique*, Paris, 1995, PUF, 1 348 p.

HALÉVY Élie (1940), *Histoire du socialisme européen*, Paris, 2006, Gallimard, Tel, 404 p.

JAUME Lucien (2009), *Les Origines philosophiques du libéralisme*, Paris, Flammarion, coll. Champs essais, 389 p.

KYMLICKA Will (1990), *Contemporary Political Philosophy : an Introduction*, Oxford, Clarendon Press, 321 p.

LARRÈRE Catherine (2011), « La question de l'écologie, ou la querelle des naturalismes », *Cahiers philosophiques*, 4/2011 (n°127), pp.63-79.

MANENT Pierre (1997), *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Hachette, coll. Pluriel, 250 p.

MANENT Pierre (2001a), *Cours familial de philosophie politique*, Paris, Gallimard, Tel, 346 p.

MANENT Pierre (2001b), *Les Libéraux*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 896 p.

RAYNAUD Philippe (2006), « Liberalism and Nationalism », in « The Decline of Classical Liberalism in America and Europe », Liberty Fund Symposium/Centro Einaudi, 30 mars-2 avril 2006.

RAYNAUD Philippe (2009a), « Les origines philosophiques du conservatisme », *Sciences humaines* 2009/3, (n° 14), 114 p.

SCRUTON Roger (2014), *De L'urgence d'être conservateur. Territoire, coutumes, esthétique, un héritage pour l'avenir*, 2016, Paris, L'Artilleur, trad. et préface Laetitia Strauch-Bonart, 288 p.

SCRUTON Roger (2017), *Conservatism*, Londres, ed. Profile Books, coll. Ideas in Profile, 169 p.

STRAUSS Léo (1968), « L'éducation libérale » in *Le Libéralisme antique et moderne*, 1990, Paris, PUF, pp.13-21.

WINOCK Michel (1978), *Le socialisme en France et en Europe, XIX-XXe siècle*, 1992, Paris, Le Seuil, coll. Points Histoire, 426 p.

Autres ouvrages de théorie politique, philosophie et économie

ARENDT Hannah (1958), *Condition de l'homme moderne*, Paris, 2007, Calmann-Lévy, Procket, trad. Georges Fradier, 406 p.

ARENDT Hannah (1972), *La Crise de la culture*, 2003, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 384 p.

BATOUT Jérôme (2010), *L'Itinéraire de la valeur. Contribution à la généalogie du concept moderne de la valeur*, thèse de doctorat en Philosophie et sciences sociales soutenue sous la direction de Marcel Gauchet, Paris, 11 février 2010, EHESS, 470 p.

COMPAGNON Antoine (2005), *Les Antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, NRF, La Bibliothèque des idées, 480 p.

COMTE Auguste (1824), *Système de politique positive*, tome premier, première partie, Paris, les Principaux Libraires, 748 p.

COMTE Auguste (1851), *Système de politique positive*, tome deuxième, 1967, éd. Otto Zeller, 472 p.

DAHL Robert (1989), *Democracy and its Critics*, Yale University Press, 397 p.

DESCOLA Philippe (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, NRF, 640 p.

FERRATON Cyrille (2002), *L'Idée d'association (1830-1928)*, thèse de doctorat en Sciences économiques soutenue sous la direction de Jean-Michel Servet, Lyon, 20 mars 2002, Université Lumière Lyon 2, 500 p.

GAUCHET Marcel (2003), *La Condition historique*, 2005, Paris, coll. Folio Essais, 496 p.

GAUCHET Marcel (2007a), *L'Avènement de la démocratie*, t.1 : *La Révolution moderne*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences humaines, 224 p.

GAUCHET Marcel (2007b), *L'Avènement de la démocratie*, t.2 : *La Crise du libéralisme (1880-1914)*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences humaines, 309 p.

GAUCHET Marcel (2010), *L'Avènement de la démocratie*, t.3 : *À l'épreuve des totalitarismes (1914-1974)*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences humaines, 672 p.

GAUCHET Marcel (2017), *L'Avènement de la démocratie*, t.4 : *Le nouveau monde*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences humaines, 768 p.

GEORGESCU-ROEGEN Nicholas (1979), *La décroissance. Entropie - Écologie - Économie*, Paris, 1995, éd. Sang de la terre, trad. Jacques Grinevald et Ivo Rens, 254 p., éd. Électronique : coll. Les classiques des sciences sociales, 2004.

HIRSCHMAN Albert O. (1991), *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, Paris, Fayard, 295 p.

HUMBOLDT Wilhelm von (1792), *Of the Individual Man*, éd. Liberty Fund, The Online Library of Liberty, coll. Best of OLL, URL : www.oll.libertyfund.org/title/2548/

MALTHUS Thomas Robert (1798), *Essai sur le principe de population*, 2e édition (1803), 1963, Paris, éd. Gonthier, coll. Bibliothèque Médiations, trad. et préface Pierre Theil, 236 p., éd. électronique : coll. Les classiques des sciences sociales, 2001.

MANENT Pierre (2010a), *Les Métamorphoses de la Cité. Essai sur la dynamique de l'Occident*, Paris, Flammarion, 414 p.

MANIN Bernard (1995), *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, 2012, Flammarion, coll. Champs Essais, 347 p.

MEADOWS Dennis, MEADOWS Donella et RANDERS Jorgen (2013), *Les Limites à la croissance (dans un monde fini)*, Paris, Rue de l'échiquier, coll. Initial(e)s DD, 408 p., préface de Jean-Marc Jancovici.

MORRIS William (1884), *Comment nous pourrions vivre*, 2017, Paris, Le Passager clandestin, préface de Serge Latouche, 75 p.

PIKETTY Thomas (2013), *Le Capital au XXIe siècle*, Paris, Le Seuil, 970 p.

RAWLS John (1985), « Justice as Fairness : Political not Metaphysical », *Philosophy and Public Affairs* vol. 14 (Summer 1985), pp.223-251.

RAYNAUD Philippe (2009b), *Trois révolutions de la liberté. Angleterre, Amérique, France*, 2009, Paris, PUF, 400 p.

RICARDO David (1821), *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, in *Œuvres complètes de David Ricardo*, Paris, 1847, éd. Guillaumin, trad. Francisco Solano Constancio et Paul Henri Alcide Fonteyraud, 381 p.

ROUSSEAU Jean-Jacques (1755), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 2011, Paris, Flammarion, GF Philosophie, 302 p.

SELIGMAN Edwin Robert Anderson (1911), *The Income Tax: A Study of the History, Theory and Practice of Income Taxation at Home and Abroad*, 2011, Lawbook Exchange Ltd., 764 p.

SMITH Adam (1776), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 5e édition, 1904, Londres, éd. Edwin Cannan, éd. numérique proposée par The Library of Economics and Liberty, URL : <http://www.econlib.org/library/Smith/smWN.html>.

STERNHELL Zeev (2006), *Les Anti-Lumières. Du XVIIIe siècle à la guerre froide*, Paris, Fayard, Sciences humaines, 594 p.

STRAUSS Léo (1953), *Droit naturel et histoire*, 2008, Paris, Flammarion, coll. Champs Essais, 323 p.

TAYLOR Charles (1992), *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, 2009, Paris, Flammarion, coll. Champs, trad. Denis-Armand Canal, 139 p., voir notamment chap. « La politique de reconnaissance », pp.41-99.

TOCQUEVILLE Alexis de (1835), *De la démocratie en Amérique*, t.1, 1986, Paris, Folio Histoire, 625 p.

TOCQUEVILLE Alexis de (1837), *Second mémoire sur le paupérisme*, éd. num. coll. Les Classiques des sciences sociales, 20 p.

TOCQUEVILLE, Alexis de (1814-1859), *Correspondance choisie et Souvenirs*, 2003, Paris, Gallimard, Quarto, 1 428 p.

TOCQUEVILLE, Alexis de (1840), *De la démocratie en Amérique*, t.2, Paris, 1993, GF-Flammarion, 414 p.

TOCQUEVILLE, Alexis de (1856), *L'Ancien régime et la Révolution*, 1952, Paris, Gallimard, coll. Idées NRF, 378 p.

ANTHOLOGIES, DICTIONNAIRES, COMMENTAIRES ET ESSAIS

CRITIQUES CONTEMPORAINS

BATOUT Jérôme et CONSTANTIN Emmanuel (2014), « Croissance, crise et dépérissement de la politique », *Le Débat* 2014/5 (n°182), Gallimard, novembre-décembre 2014, 192 p., pp.145-155.

BENSIMON Fabrice et VAROUXAKIS Georgios, « Victorian Political Thought on France and the French », *Revue d'histoire du XIXe siècle* 2002/24, pp.169-172.

BRAHAMI Frédéric (2007), « Sortir du cercle. Auguste Comte, la critique et les rétrogrades », *Archives de Philosophie* 2007/1 (t.70), pp.41-55.

CHAMPS Emmanuelle de (2012), « L'utilitarisme : pour une économie des émotions ? », URL : <http://britaix17-18.univ-provence.fr/texte-seance4-2011-2012.php>.

CLERC Denis, « De l'état stationnaire à la décroissance : histoire d'un concept flou », *L'Économie politique* 2004/2 (n°22), pp.76-96.

DEJARDIN Camille (2014), « État stationnaire : de la hantise à l'urgence », *Le Débat* 2014/5 (n°182), Gallimard, novembre-décembre 2014, 192 p., pp.156-164.

DIETZ Robert, O'NEILL Daniel (2013), *Enough is Enough. Building a Sustainable Economy in a World of Finite Resources*, San Francisco, Berrett Koehler Publishers, 240 p., préface d'Herman Daly.

DOMÉ Takuo (2004), *Political Economy of Public Finance in Britain 1767-1873*, Londres, Routledge, 253 p.

DURAND Cédric et LÉGÉ Philippe (2010), « Vers un retour de l'état stationnaire ? Les analyses marxistes, post-keynésiennes et régulationnistes face à l'après-crise », document de travail du Centre d'Économie de l'Université Paris-Nord (CEPN) 2010/5, en vue du colloque « La crise : trois ans après. Quels enseignements ? », mardi 9 février 2010, Clermont-Ferrand, Université Blaise Pascal.

GIRAUD Pierre-Noël (2014), « Ressources ou poubelles ? », Paris, Gallimard, *Le Débat* 2014/5 (n° 182), pp.165-176.

GLOVER Jonathan (dir.) (1990), *Utilitarianism and its critics : Philosophical Topics*, éd. Pearson College Division, 272 p.

HEAD-KÖNIG Anne-Lise (1989), « Marginalisation ou intégration des pauvres : les deux facettes de la politique matrimoniale pratiquée par les cantons suisses, XVIIe-XIXe siècles », *Revue de la Société suisse d'histoire économique et sociale*, t.7, ETH Bibliothek, pp.79-94, numérisé par e-periodica, 2017.

HIMMELFARB Gertrud (2009), *The Spirit of the Age. Victorian Essays*, Yale University Press, 336 p.

JANY-CATRICE Florence et MÉDA Dominique (2011), « Femmes et richesse : au-delà du PIB », *Travail, genre et sociétés* 2011/2 (vol.26), pp.147-171.

JOUVENEL Bertrand de (1969), *Arcadie. Essais sur le mieux-vivre*, Nouvelle édition augmentée, 2002, Paris, Gallimard, Tel, 462 p., préface de Dominique Bourg.

KAHAN Alan (2001), *Aristocratic Liberalism: The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis De Tocqueville*, Transaction Publishers, 228 p.

KAHAN Alan (2010), *Mind vs. Money. The War between Intellectuals and Capitalism*, Piscataway, Transaction Publishers, 329 p.

KAHAN Alan (2015), *Tocqueville, Democracy and Religion. Checks and Balances for Democratic Souls*, Oxford University Press, 256 p.

MANENT Pierre (2006), *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 196 p.

MANENT Pierre (2010b), *Le Regard politique*, Paris, Flammarion, 268 p.

MONTEL Olivia (2017), « La décroissance : une utopie ? », Paris, La Documentation française, *Cahiers Français* nov.-déc. 2017 (n°401), « Exigences écologiques et transformations de la société », pp.57-65.

NESCHKE-HENTSCHKE Ada (dir.) (1997), *Images de Platon et lectures de ses œuvres : les interprétations de Platon à travers les siècles*, Peeters Publishers, Bibliothèque philosophique de Louvain, trad. Alexandre Étienne, 468 p.

NISBET Robert A. (1984), *La Tradition sociologique*, 2000, Paris, PUF, Quadrige, trad. Martine Azuelos, 409 p.

POTTIER Antonin (2014), *L'économie dans l'impasse climatique. Développement matériel, théorie immatérielle et utopie auto-stabilisatrice*, thèse de doctorat en Sciences économiques - Économie de l'environnement soutenue sous la direction de Jean-Charles Hourcade, 28 mai 2014, EHESS, 553 p.

PRANCHÈRE Jean-Yves (1996), *L'Autorité contre les Lumières : la philosophie de Joseph de Maistre*, 2004, Paris, Droz, Bibliothèque des Lumières, 472 p.

RAYNAUD Philippe (2004), « L'Utopie scientifique et le projet systématique. De d'Alembert à Saint-Simon », in MUSSO Pierre (dir.), *L'Actualité du saint-simonisme. Colloque de Cerisy*, Paris, PUF, coll. La politique éclatée, 368 p., pp.35-46.

RAYNAUD Philippe (2012), « L'utilitarisme : de la critique de la religion à la religion humanitaire », in FEUILLET-LIGER Brigitte et PORTIER Philippe (dir.), *Droit, éthique et religion : de l'âge théologique à l'âge bioéthique 2012/3*, Paris, éd. Émile Bruylant, 476 p.

RAYNAUD Philippe et RIALS Stéphane (dir.) (2003), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 3ème éd., 928 p.

SCHUMACHER Ernst Friedrich (1973), *Small is Beautiful. Economics as is People mattered*, Blond & Brigg, 347 p.

STEDMAN-JONES Gareth (2007), « Repenser le chartisme », *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 2007/1 (n°54-1), pp.7-68.

VAROUXAKIS Georgios (2002), *Victorian Political Thought on France and the French*, Basingstoke, Palgrave, 223 p.

VINCENT Julien (2008), « Industrialisation et libéralisme au XIX^e siècle : nouvelles approches de l'histoire économique britannique », *Revue d'histoire du XIX^e siècle* 2008/37, mis en ligne le 1^{er} décembre 2010, URL : <http://rh19.revues.org/3514>.

RESSOURCES MULTIMÉDIA

GAUCHET Marcel (2009-2014), « La signification du néolibéralisme » I, II et III, et « La radicalisation de la modernité, le droit et la dynamique de l'individualisation », I et II, séminaires de recherche, Paris, EHESS (enregistrements et scripts personnels).

BRAHAMI Frédéric (2014-2015), « Volonté politique et science de la société. À l'origine du problème », séminaire de recherche, Paris, EHESS (notes de cours personnelles).

GAUCHET Marcel (2012), « Le libéralisme dans tous ses états », conférence du 21 mars 2012, Paris, école des Hautes Études Commerciales (enregistrement personnel).

MANENT Pierre (2009), « Grandeur et misère du libéralisme », conférence du 2 mars 2009, Institut français de Prague (script disponible sur le site de l'Institut).

MANENT Pierre (2010-2012), « Le Projet politique moderne entre l'action et la parole, de Montaigne à Rousseau », EHESS, séminaire d'histoire de la philosophie politique (notes de cours personnelles).

INDEX DES NOMS PROPRES

| | |
|-----------------------------------|---|
| AGULHON Maurice..... | 265 |
| Amérique..... | 4, 73, 79, 82, 96-99, 101, 138, 139, 143, 144, 161, 183, 185, 195, 235-237, 296, 333, 344, 387, 410, 412, 476, 538, 549, 558, 571, 601, 631, 648, 649 |
| Anti-fédéraliste (Mouvement)..... | 549 |
| Antiquité..... | 13, 25, 42, 75, 150, 152, 176, 209, 227, 365, 481, 494, 517, 542, 611, 636, 637 |
| ARENDT Hannah..... | 406-409, 513, 608, 646 |
| ARISTOTE..... | 70, 226, 279, 364, 382, 437, 504, 519, 561 |
| ARON Raymond..... | 31 |
| Athènes..... | 134, 292, 399, 561 |
| AUDARD Catherine..... | 41, 643, 645 |
| AUSTIN John..... | 42 |
| BAIN Alexander..... | 75, 643 |
| BALIBAR Étienne..... | 645 |
| BARBEY d'AUREVILLY Jules..... | 337 |
| BARRÈS Maurice..... | 71, 72 |
| BATOUT Jérôme..... | 440, 457, 458, 595, 601, 646, 650 |
| BAZARD Saint-Amand..... | 47, 163 |
| BÉAL Christophe..... | 623, 643 |
| BENDLE Merwyn..... | 643 |

| | |
|---|--|
| BÉNÉTON Philippe..... | 67 |
| BÉNICHOU Paul..... | 82 |
| BENTHAM Jeremy... 14, 41, 42, 44-46, 49-55, 77, 95, 116, 117, 121, 122, 126, 131, 154, 173, 178, 181, 218, 243, 283, 321, 412, 413, 420, 438, 483, 523, 644 | |
| BERLIN Isaiah..... | 10, 48, 276, 282-284, 286, 288-291, 294, 643 |
| BERTAUX Hélène..... | 366 |
| BLOOM Allan..... | 318 |
| BONALD Louis de..... | 27, 29, 30 |
| BONAPARTE Louis-Napoléon..... | 133 |
| BOULDING Kenneth E..... | 598 |
| BRAHAMI Frédéric..... | 1, 4, 29, 84, 650, 653 |
| BURGESS-JACKSON Keith..... | 373, 390, 391, 393, 643 |
| BURKE Edmund..... | 29, 64, 71, 112, 224 |
| BYRON Lord..... | 45 |
| CARLYLE Thomas..... | 45, 46, 48, 80, 81, 105, 124, 136, 157, 164, 169 |
| CASSE..... | 599 |
| CHADWICK Edvin..... | 63 |
| CHARCOT Jean-Martin..... | 360 |
| Chine..... | 150, 448, 613 |
| Club de Rome..... | 12, 598, 599, 604, 613 |
| COLERIDGE Samuel..... | 44-46, 74, 113, 136, 218, 523 |
| COMPAGNON Antoine..... | 29, 646 |

| | |
|----------------------------------|--|
| COMTE Auguste..... | 8, 21, 29, 38, 41, 42, 47, 48, 65, 66, 78-85, 89, 91, 92, 95, 103, 105, 115, 120, 152, 155, 162, 165, 246, 285, 363, 380, 392, 402, 413, 502, 522-528, 622, 642, 643, 647, 650 |
| CONDILLAC Étienne Bonnot de..... | 42, 50 |
| CONSTANT Benjamin..... | 28, 150, 228, 619 |
| DESCARTES René..... | 34, 97, 99, 125, 139, 312, 316, 501, 627 |
| DESCOLA Philippe..... | 26, 101, 109, 647 |
| DIETZ Robert..... | 599, 601, 605, 608, 650 |
| DISRAELI Benjamin..... | 80 |
| DUHAMEL Olivier..... | 262 |
| DUMONT Louis..... | 20, 25, 26, 157, 225 |
| DURKHEIM Émile..... | 158, 348, 375-378, 491 |
| Écosse..... | 42 |
| Edimbourg (Revue d')..... | 43, 45 |
| Église (chrétienne)..... | 29, 30, 71, 78, 91, 148, 152, 163, 248, 316, 326, 373, 391, 480, 481, 528, 545 |
| Église catholique..... | 29, 30, 71, 78, 91, 148, 152, 163, 248, 316, 326, 373, 391, 480, 481, 528, 545 |
| EMERSON Ralph Waldo..... | 482 |
| ENFANTIN Prosper..... | 47, 163, 192, 193 |
| Europe..... | 18, 26, 27, 30, 31, 43, 73, 75, 77, 81, 163, 192, 213, 237, 323, 410, 481, 496, 511, 574, 594, 607, 613, 646 |
| Examiner (The)..... | 79, 85, 260, 261 |
| FAWCETT Henry..... | 79, 321 |

| | |
|------------------------------------|--|
| FINKIELKRAUT Alain..... | 4, 70, 71, 77 |
| Foreign Review..... | 45 |
| FOURIER Charles..... | 21, 47, 48, 157, 163, 193, 199, 200, 204, 205, 215, 221, 409 |
| France.. | 4, 27, 28, 30, 40, 42, 48, 53, 65, 71, 81, 84, 91, 110, 156, 157, 160-162, 191, 192, 195, 196, 235, 260, 267, 323, 331, 366, 473, 475, 479, 496, 501, 509, 537, 549, 558, 587, 588, 618, 644, 646, 648, 650, 652 |
| FREEDEN Michael..... | 15, 16, 23, 24, 67, 68, 158, 163, 168, 169, 233, 645 |
| FREUD Sigmund..... | 101, 360, 365, 611 |
| GALILÉE..... | 365 |
| GAUCHET Marcel... | 4, 14, 16, 18, 25, 31, 33, 34, 167, 211, 233, 311, 533, 548, 620, 626, 646, 647, 653 |
| GEORGESCU-ROEGEN Nicholas..... | 423, 598, 647 |
| GIRAUD Pierre-Noël..... | 423, 600, 651 |
| GLADSTONE William Ewart..... | 174, 196, 476, 628 |
| Glorieuse Révolution anglaise..... | 43, 549 |
| GODWIN William..... | 224, 450 |
| GOETHE Johann Wolfgang von..... | 45 |
| Grèce..... | 19, 70, 71, 75, 110, 134, 167, 207, 226, 294, 301, 341, 406, 492, 494, 614 |
| GROTE George..... | 42, 134, 644 |
| HALÉVY Élie... | 43, 50-53, 57, 95, 156, 157, 161, 162, 165, 169, 184, 192, 195, 199, 200, 219, 220, 229, 645 |
| HARE Thomas (Plan de)... | 12, 46, 62, 63, 80, 121, 255, 259, 431, 551, 557-559, 562, 563, 565 |
| HAYEK Friedrich..... | 284, 294, 320, 591, 644 |
| HEGEL Georg Wilhelm Friedrich..... | 26, 32, 82, 83, 154, 252, 409 |

| | |
|----------------------------------|---|
| HERDER Johann Gottfried von..... | 65, 74 |
| HOLEINDRE Jean-Vincent..... | 238 |
| HOMÈRE..... | 382 |
| Homo oeconomicus..... | 11, 277, 319, 410, 412-414, 416, 596, 621 |
| HOUELLEBECQ Michel..... | 415, 516 |
| Humanité (Religion de).... | 11, 12, 56, 66, 76, 153, 164, 221, 314, 377, 430, 443, 446, 483, 489, 490, 522-524, 527-530, 586, 605, 626 |
| HUMBOLDT Wilhelm von..... | 45, 90, 130, 136, 251, 647 |
| HUME David..... | 42, 50, 119, 350 |
| ILLICH Ivan..... | 625 |
| Indes (Compagnie des)..... | 74, 449, 548 |
| Irlande..... | 48, 476 |
| JAUME Lucien..... | 32, 225-229, 231-233, 262, 314, 645 |
| Jésus-Christ..... | 129, 167 |
| JOUVENEL Bertrand de. . | 11, 172, 277, 281, 315, 320, 385, 395-427, 433, 441, 486, 518, 596, 597, 619, 621, 651 |
| KAHAN Alan S.. | 1, 4, 10, 90, 189, 231, 261, 276, 281, 290, 302-307, 309, 310, 313, 314, 451, 459, 466, 470, 602-604, 651 |
| KANT Immanuel. | 57, 62, 111-113, 145, 163, 186, 227, 228, 232, 243, 269, 270, 311, 312, 328, 443, 485, 490, 494, 506, 509, 556, 567 |
| KOJÈVE Alexandre..... | 187 |
| KOLAKOWSKI Leszek..... | 40 |
| LASCH Christopher..... | 318, 412 |
| LAURENT Alain..... | 49, 222 |

| | |
|--|---|
| LEBRUN Jean-Pierre..... | 101, 247, 318, 343 |
| LEIRIS Michel..... | 337 |
| LENOIR Frédéric..... | 55 |
| LEROUX Pierre..... | 30, 157, 192 |
| LEWIS John Cornwall..... | 62 |
| LOIZIDES Antis..... | 75, 128, 151, 504, 508, 515, 643, 644 |
| London Review (The)..... | 235 |
| MACAULAY Thomas Babington..... | 46 |
| MAISTRE Joseph de..... | 27-30, 71, 646, 652 |
| MALTHUS Thomas Robert. .11, 52, 72, 191, 197, 213, 386, 430, 450-453, 455-457, 463, 472-474, 476-479, 481-483, 604-606, 619, 630, 648 | |
| MANENT Pierre. 1, 4, 14, 26, 33, 70, 75, 89, 225, 231, 233, 278-280, 313, 396, 530, 645, 646, 648, 651, 653 | |
| MANIN Bernard..... | 231, 260, 539, 549, 559, 560, 568, 571, 648 |
| MANNHEIM Karl..... | 15 |
| MARCUSE Herbert..... | 318 |
| MARX Karl....15, 25, 62, 83, 158, 161, 163, 170, 171, 198, 211, 216, 220, 239, 279, 296, 318, 405, 406, 408, 409, 412, 443, 482, 484-486, 509-513, 596, 608, 650 | |
| MAURICE Frederick Denison..... | 45, 265, 364 |
| MAUSS (Revue du)..... | 463 |
| McCULLOCH John Ramsay..... | 52, 463, 629 |
| MEADOWS Dennis et Donnella..... | 423, 461, 591, 598, 600-602, 604, 609, 610, 648 |
| MELMAN Charles..... | 318 |

| | |
|--------------------------|---|
| MICHÉA Jean-Claude..... | 248 |
| MICHELET Jules..... | 74, 89 |
| MILL James..... | 14, 49, 51, 52, 74, 77, 262 |
| MILL John Stuart.... | 1, 3-8, 10, 11, 13, 14, 18, 24, 37, 38, 40, 41, 43, 48, 49, 52, 53, 56, 59, 61, 72, 74-76, 78-80, 84, 108, 109, 121, 128, 133, 136, 137, 142, 144, 148, 154, 155, 160, 169, 172, 180, 182, 183, 187, 190, 196, 210, 220, 222, 224, 225, 227, 233-236, 246, 249, 252, 253, 261, 272, 273, 276-278, 282, 284, 287, 288, 291, 301, 305, 307, 309, 312-314, 319-323, 331, 347, 353, 355, 356, 364, 370, 375, 389-391, 395-397, 399, 402, 407, 417, 418, 426, 427, 433, 434, 436, 439, 440, 443, 447, 450-452, 455, 459, 464, 466, 468, 469, 474, 483, 484, 488, 489, 495, 498, 504, 507-509, 512-514, 518, 533, 535, 581-583, 587, 588, 591-594, 598, 600, 605, 608, 612, 620-622, 624, 625, 627, 638, 640-644, 651 |
| MONTAIGNE Michel de..... | 89, 653 |
| MORRIS William..... | 159, 219, 408, 409, 468, 483, 508-516, 518, 608, 648 |
| NIETZSCHE Friedrich..... | 402 |
| NISBET Robert A..... | 29, 331, 356, 387, 652 |
| Occident..... | 8, 12-14, 16, 18-20, 25, 26, 32, 34, 70, 73, 75-77, 83, 94, 101, 110, 127, 128, 133, 150, 158, 159, 231, 232, 238, 242, 259, 268, 320, 397, 407, 410, 426, 431, 456, 457, 470, 495, 497, 526, 530, 534, 536, 544, 547, 548, 560, 571, 594, 597, 609, 611, 614, 617, 618, 637, 648 |
| ORWELL George..... | 65, 132, 133, 267, 294 |
| OWEN Robert..... | 43, 47, 156, 157, 161, 162, 196, 199, 216, 444, 480 |
| PIKETTY Thomas..... | 13, 174, 178, 179, 183, 318, 440, 460, 611, 636, 648 |
| PLATON..... | 48, 75, 123, 124, 128, 129, 133-135, 151, 209, 226, 243, 269, 341, 492, 504, 515, 521, 523, 565, 644, 652 |
| Poor laws..... | 72, 450, 478 |
| POTTIER Antonin..... | 172, 318, 320, 397, 400, 414, 423, 453, 454, 458, 460, 461, 595, 596, 603, 612, 652 |

| | |
|--|--|
| Prométhée..... | 420 |
| Quarterly Review (The)..... | 80 |
| Radical (Parti)..... | 43, 51, 80 |
| RAWLS John..... | 175, 286, 379, 442, 648 |
| RAYNAUD Philippe. 1, 4, 19, 27, 43, 64, 66, 67, 73, 82, 83, 192, 262, 523, 529, 646, 648, 652 | |
| Révolution française..... | 26, 27, 29, 67, 72, 77, 91, 156, 195, 224, 544 |
| RICARDO David..... | 11, 42, 48, 52, 160, 430, 451-458, 597, 619, 648 |
| ROBESPIERRE Maximilien de..... | 74 |
| ROBSON John et/ou Ann..... | 41, 321, 641 |
| ROEBUCK John Arthur..... | 45 |
| ROSANVALLON Pierre..... | 318, 561 |
| ROUSSEAU Jean-Jacques..... | 74, 101, 162, 225, 279, 282, 351, 352, 437, 648, 653 |
| Royaume-Uni. 43, 48, 51, 74, 102, 110, 128, 143, 156, 157, 160-162, 177, 181, 188, 190, 195, 196, 212, 323, 324, 366, 447, 450, 453, 473, 508, 549, 574, 583, 631, 648 | |
| RUSKIN John..... | 157, 219 |
| RYAN Alan..... | 644 |
| SAINT-SIMON Claude-Henri de Rouvroy, comte de. 21, 29, 42, 48, 81-83, 95, 104, 159, 162, 164, 165, 192, 193, 200, 205, 652 | |
| SAND George..... | 321 |
| SAVIDAN Patrick..... | 538, 553, 554, 561, 562, 642 |
| SAY Jean-Baptiste..... | 42, 160 |
| SCRUTON Roger..... | 64-66, 71, 74, 622, 646 |
| SEN Amartya..... | 210 |

| | |
|--|--|
| SISMONDI Jean-Charles Léonard Sidmonde de..... | 162, 198, 219, 478, 480 |
| SMITH Adam..... | 11, 52, 173, 184, 430, 447-449, 463, 473, 630, 644, 648 |
| SOCRATE..... | 124, 126, 128, 129, 150, 243, 399, 504, 565, 643 |
| STEPHEN James Fitzjames..... | 20 |
| STERLING John..... | 45, 48, 119 |
| STERNHELL Zeev..... | 29, 395, 649 |
| STIGLITZ Joseph..... | 398, 467 |
| STIGLITZ Joseph E..... | 398, 467 |
| STRAUSS Léo..... | 19, 70, 72, 76, 77, 226, 646, 649 |
| Suffragettes..... | 346, 388 |
| TAYLOR Charles..... | 232, 649 |
| TAYLOR Harriet..... | 47, 48, 183, 221, 321 |
| THOREAU Henry D..... | 483 |
| TOCQUEVILLE Alexis de..... | 8-10, 26, 38-40, 42, 47, 48, 70, 78-80, 82, 85, 91, 96-102, 120, 133, 137-146, 148, 149, 154, 155, 160, 172, 185, 186, 194, 195, 200, 211, 214, 224, 231, 234-242, 247, 250, 253, 255, 259-261, 263, 265, 267, 276, 280, 281, 287, 293, 294, 307, 309, 313-317, 319, 320, 333, 334, 336, 344, 345, 371, 386, 387, 410-412, 426, 433, 463, 468, 509, 511, 522, 524, 529, 535, 537, 538, 544, 545, 549, 566, 571, 608, 609, 626, 642, 649, 651 |
| Tory (Parti)..... | 43, 51, 63, 121, 133 |
| URBINATI Nadia | 10, 75, 135, 186, 223, 276, 281-288, 290-294, 296-302, 310, 325, 331, 332, 335, 535, 547, 583, 644 |
| VAROUXAKIS Georgios..... | 4, 75, 547, 628, 644, 650, 652 |
| VERGARA Francisco..... | 644 |
| VICTORIA (Reine d'Angleterre)..... | 383 |

| | |
|-----------------------------|-----------------------------|
| WALRAS Léon..... | 194 |
| WARD William George..... | 115 |
| WEBER Max..... | 45, 460 |
| Westminster (Revue de)..... | 43, 45, 256, 527 |
| Whig (Parti)..... | 43, 51 |
| WOLLSTONECRAFT Mary..... | 321 |
| WORDSWORTH William..... | 45 |
| ZAKARAS Alex..... | 534, 535, 547, 582-586, 644 |