

L'irréductible pluralité des fins

Les deux concepts de liberté et le pluralisme des valeurs selon Isaiah Berlin

Jean-Jacques Rosat

Mars 2013

MON EXPOSÉ SERA CONSACRÉ EXCLUSIVEMENT à l'essai d'Isaiah Berlin, « Two concepts of liberty », essai célèbre et très commenté dans la philosophie politique de langue anglaise, mais beaucoup moins connu en France. Il s'agit d'une conférence, une sorte de Leçon inaugurale, prononcée en 1958 à Oxford quand Berlin y est devenu titulaire de la chaire de Théorie sociale et politique. Le texte a été immédiatement publié ; puis il a été republié onze ans plus tard, en 1969, accompagné de trois autres essais, dans un volume intitulé *Four Essays on Liberty*, avec une introduction où Berlin répond à diverses critiques et objections qui lui avaient été faites¹.

1. Il y a deux concepts de liberté politique

Les *Four Essays* n'ont été traduits en français qu'en 1988 seulement, sous le titre *Éloge de la liberté*². La traduction est médiocre, souvent cavalière (beaucoup de phrases sont raccourcies) et fautive. Il y a un contresens dès le titre de la conférence, qui est traduit : « Deux conceptions de la liberté ». C'est un contresens majeur, dont la seule excuse est d'avoir été commis également par de très nombreux commentateurs et critiques, à commencer par des Anglais et des Américains. Ce que Berlin s'emploie à distinguer dans cet essai, ce ne sont pas deux *conceptions* ou deux doctrines de la liberté, mais bel et bien deux *concepts* de liberté. Et, je précise tout de suite, pour éviter un autre contresens : non pas deux concepts de liberté en général, mais deux concepts de liberté *politique*.

La thèse de Berlin est la suivante : sous le nom de « liberté politique », il y a en réalité deux concepts bien distincts ; quand les hommes revendiquent la liberté politique – quand ils luttent pour l'obtenir, la défendre ou la promouvoir –, ils peuvent, sous le nom de « liberté », vouloir deux biens différents, viser deux finalités différentes ; et quand ils se réclament de la liberté, quand ils affirment agir en son nom, ils peuvent en réalité se réclamer de deux idées (ou deux valeurs) bien distinctes.

Les deux concepts de liberté politique ne sont pas définis à partir d'affirmations (par exemple, à partir de principes, de thèses, de doctrines ou d'analyses concernant l'homme, la politique ou la société). Ils sont définis chacun à partir d'une question. Et, ces questions étant logiquement distinctes, les deux concepts sont eux-mêmes logiquement distincts ; ou encore, selon qu'il est une réponse à l'une ou l'autre de ces deux questions politiques logiquement distinctes, le mot « liberté » a deux sens ou deux contenus qui sont logiquement distincts.

Le premier de ces sens politiques de liberté [...] que [...] j'appellerai le “sens négatif”, est contenu dans la réponse à la question : « Quel est l'espace (*area*) à l'intérieur duquel on laisse ou doit laisser le sujet – une personne ou un groupe de personne – faire ou être ce qu'il est capable de faire ou d'être, sans ingérence (*interference*) d'autres personnes ? » Le second, que j'appellerai le sens “positif”, est contenu dans la réponse à la

-
1. L'édition de référence (de la conférence de 1958 et de l'introduction de 1969) se trouve aujourd'hui dans Isaiah Berlin, *Liberty*, Oxford UP, 2002 (cité ici *L*).
 2. Calmann-Lévy, 1988 (cité ici *EL*).

question : « Quelle est (ou qui est) la source de contrôle ou d'ingérence qui peut déterminer quelqu'un à faire (ou à être) ceci plutôt que cela ? » Ces deux questions sont clairement différentes, bien que leurs réponses puissent se recouvrir partiellement³.

La réponse à la question « Qui me gouverne ? » est logiquement distincte de la question « Jusqu'où ceux qui gouvernent (*gouvernement*) s'ingèrent-ils dans mes affaires (*interfere with me*) ? » C'est dans cette différence que consiste le grand contraste entre les deux concepts de liberté, positive et négative⁴.

L'idée de liberté négative. On dit normalement que je suis libre dans la mesure où aucun homme ou groupement d'hommes (*body of men*) ne s'ingère dans mon activité. La liberté politique en ce sens est simplement l'espace à l'intérieur duquel un homme peut (*can*) agir sans que d'autres y fassent obstacle⁵.

L'idée de liberté positive. Le sens "positif" du mot liberté dérive du désir d'un individu d'être son propre maître. Je désire que ma vie et mes décisions dépendent de moi, non de forces extérieures quelles qu'elles soient. Je désire être l'instrument de mes propres actes de volonté, non de ceux d'autres hommes. Je désire être un sujet, non un objet ; être mu par des raisons, par des desseins conscients qui sont les miens, non par des causes qui m'affectent, pour ainsi dire, de l'extérieur. Je désire être quelqu'un, et non personne ; être celui qui agit (*a doer*) – en décidant et sans qu'on décide à ma place, en me dirigeant moi-même et sans être agi par la nature extérieure ou par les autres hommes, comme si j'étais une chose ou un animal ou un esclave incapable de jouer un rôle humain, c'est-à-dire de concevoir des buts et des stratégies qui soient les miens et de les réaliser⁶.

Quelques remarques.

1.1. Il est clair que ces concepts ainsi définis ne sont solidaires d'aucune doctrine philosophique ni d'aucune théorie politique particulière. Il y a toutes sortes de conceptions philosophiques et politiques rivales sur la manière de délimiter l'espace à l'intérieur duquel l'individu doit être laissé entièrement libre et protégé contre toute ingérence extérieure. Et il y a toutes sortes de conceptions philosophiques et politique rivales sur la manière de légitimer l'autorité politique et de la répartir ou non entre les individus.

1.2. Les philosophies et les doctrines politiques qui offrent leurs réponses aux deux questions (qui gouverne ? quelle limite à toute ingérence dans ma vie ?) ont elles-mêmes chacune une définition (et souvent même une théorie) de la liberté en général : des définitions et des théories qui peuvent relever de la philosophie morale, de la métaphysique, de l'anthropologie, etc., ou, tout simplement, du sens commun ; des définitions et des théories qui, naturellement, détermineront en partie non seulement les réponses apportées aux deux questions, mais aussi l'importance accordée à chacune.

Comme exemples de telles définitions, on peut donner (parce que nous les rencontrerons un peu plus loin) :

- celle qu'on trouve chez Spinoza, Hegel et Marx : la liberté est la connaissance de la nécessité ;
- celle qu'on trouve chez Rousseau et Kant : la liberté est l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite ;

3. L, 169 ; EL, 171.

4. L, 177 ; EL, 178.

5. L, 169 ; EL, 171.

6. L, 178 ; EL, 179.

– celle qui est, selon Berlin, « au cœur du mouvement romantique, dont l'expression extrême est l'auto-affirmation de la personnalité individuelle et créatrice comme fondatrice de son propre univers⁷ ».

Berlin lui-même n'a pas, à proprement parler, de théorie mais il est clair que, pour lui, la liberté est inséparable de l'exercice d'un choix. « L'essence de la liberté a toujours résidé dans la capacité de choisir comme vous désirez choisir (*to choose as you wish to chose*), sans coercition, sans tyrannie, sans être englouti dans un vaste système ; et dans le droit de résister, d'être impopulaire, de tenir ferme dans vos convictions simplement parce que ce sont vos convictions⁸. »

Cette conception le conduit évidemment à accorder une priorité au concept de liberté négative ; pour autant, elle n'implique aucune dévalorisation de celui de liberté positive, mais plus exactement, comme nous le verrons, une extrême vigilance critique à l'égard de toutes les conceptions de la liberté positive qui peuvent conduire à discréditer ou à anéantir de la liberté négative.

1.3. En effet, les deux libertés peuvent entrer en conflit. La distinction logique entre les deux concepts de liberté politique n'est pas purement formelle ; elle a des conséquences politiques bien connues, notamment (comme l'ont vu les penseurs libéraux du XIX^e siècle [Tocqueville et Mill, pour ne citer qu'eux], et comme Berlin ne manque pas de le rappeler) le conflit potentiel entre liberté individuelle et démocratie : un régime non démocratique peut protéger les libertés individuelles, au moins certaines d'entre elles ; un régime démocratique, au sens de gouvernement du plus grand nombre, peut y porter atteinte. « Certes, le *self-government* offre sans doute, globalement, une meilleure garantie de la préservation des libertés civiles que les autres régimes, et c'est en tant que tel que les libéraux l'ont défendu. Mais il n'y a pas de lien nécessaire entre liberté individuelle et régime démocratique⁹. »

1.4. Liberté négative et liberté positive répondent chacune à un désir humain puissant ; mais ces désirs ne sont pas les mêmes. « Le désir d'être gouverné par soi-même ou, du moins, de participer au processus par lequel ma vie est contrôlée peut être aussi profond que le désir d'avoir un espace libre pour agir, et il est peut-être historiquement plus ancien. Mais ce n'est pas le désir de la même chose¹⁰. »

2. Les fins ultimes de l'action politique sont objectives, hétérogènes et incommensurables entre elles

Pour bien comprendre cette distinction logique entre les deux concepts de liberté politique et cette différence entre les désirs qui leurs sont liés, il faut se tourner vers ce que Berlin dit (notamment dans les premières pages de l'essai et dans les dernières) des fins de l'action humaine en général, et de l'action politique en particulier. Je présenterai ses idées d'une manière plus structurée que la sienne (qui ne l'est pas trop) et en les reformulant au besoin.

7. Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, Knopf, 1991, p. 43 (désormais *CT*) ; traduction française : *Le bois tordu de l'humanité*, Albin Michel, 1992, p. 55 (désormais *BT*). – Berlin poursuit : « Nous sommes ici dans le monde des rebelles aux conventions, des artistes libres, des hors-la-loi sataniques, des proscrits byroniens, de la "génération pâle et fiévreuse" célébrée par les écrivains romantiques allemands et français du début du XIX^e siècle, des fougueux héros prométhéens qui rejettent les lois de leur société, décidés à parvenir envers et contre tout à leur réalisation et à la libre expression de leur moi. »

8. Citation tirée de Isaiah Berlin, *La liberté et ses traîtres* (1952), placée par l'éditeur (Henry Hardy) en exergue du recueil *Liberty*.

9. *L.* 177 ; *EL*, 178.

10. *L.* 178 ; *EL*, 179.

2.1. Pour comprendre et expliquer les actions politiques des hommes, nous devons nous attacher aux fins qu'ils poursuivent, individuellement et collectivement ; pas seulement aux moyens de parvenir à tel but, ni aux buts intermédiaires nécessaires pour parvenir à tel but plus éloigné, mais aux buts ultimes : aux fins qui sont recherchées pour elles-mêmes et pour aucun autre but. Par exemple, aux idées de justice, de liberté, de sécurité, de solidarité, de reconnaissance, d'égalité, etc.

2.2. Ces fins (ou valeurs) sont objectives. Une telle affirmation ne repose pas sur la présupposition d'une nature humaine universelle essentielle et transhistorique, mais sur des constats empiriques. D'une part, ce sont les fins que poursuivent effectivement les hommes ; sans la description et la prise en compte de ces fins, on ne peut pas comprendre une bonne partie des actions humaines ; d'autre part, elles répondent à des besoins et à des désirs humains fondamentaux : une vie où aucune de ces fins (ou valeurs) ne serait reconnue ne serait plus une vie humaine.

Je viens de dire à deux reprises : « fins (ou valeurs) ». Dans la conférence, en effet, Berlin emploie les deux concepts (*ends* et *values*) comme s'ils étaient strictement équivalents. Mais il est clair que, pour lui, c'est le concept de fin qui est premier : ce qui fait de la liberté ou de l'égalité ou de la sécurité des valeurs objectives, c'est qu'elles sont, de fait, dans la réalité des vies individuelles et collectives, des fins ultimes de l'action humaine. Berlin ne pense pas ces valeurs comme des normes qui ou bien préexisteraient dans un ciel platonicien ou bien seraient conventionnellement posées par les hommes. Les valeurs politiques, il les pense d'abord comme les fins ultimes effectives de l'action, des fins enracinées dans la vie individuelle et sociale des êtres humains. C'est, à la base, une approche empiriste et réaliste des valeurs : « c'est ainsi que les hommes vivent ». Bien que je n'aie jamais vu ce point souligné, c'est, à mon avis, un trait crucial de sa pensée. C'est ce qui va faire, comme on le verra plus loin, toute l'originalité de sa position (une originalité qui est soulignée même par ses critiques) : Berlin conjugue un pluralisme radical (les valeurs sont multiples et possiblement incompatibles entre elles) avec un objectivisme des valeurs qui lui permet de rejeter tout relativisme. Je reviendrai là-dessus à la fin de l'exposé.

2.3. Étant objectives, ces fins sont doublement irréductibles. Premièrement, puisqu'elles sont intentionnelles et morales, elles sont, en tant que telles, irréductibles à des processus économiques et sociaux aussi bien qu'à des intérêts matériels (PREMIÈRE IRRÉDUCTIBILITÉ). « Il se peut que, sans la pression des forces sociales, les idées politiques soient mort-nées ; mais ce qui est certain, c'est que, si elles ne s'habillent pas dans des idées, ces forces restent aveugles et sans direction¹¹. »

Ce rejet du matérialisme réductionniste n'a rien d'original. Ce qui l'est bien davantage, c'est l'idée de Berlin que chacune de ces fins (ou idées) est absolument singulière tant par le besoin ou le désir qui la sous-tend que par le type de bien qu'elle vise ; et que, par conséquent, ces fins sont *hétérogènes* entre elles et *irréductibles* les unes aux autres (DEUXIÈME IRRÉDUCTIBILITÉ). « Chaque chose est ce qu'elle est : la liberté est la liberté ; elle n'est ni l'égalité, ni l'équité, ni la justice, ni la culture, ni le bonheur humain, ni la bonne conscience¹². »

Si une fin est recherchée pour elle-même, c'est qu'elle n'est pas réductible à une autre ou convertible en une autre. Chaque fin est la fin qu'elle est. Il n'y a rien de pire que les slogans du type « la vraie liberté, au fond, c'est X » – X étant là solidarité ou l'égalité ou la reconnaissance ou ... tout ce qu'on voudra. À vouloir assimiler une fin à une autre ou la traduire dans une autre ou l'englober sous une autre, on ne gagne que confusion, déformation et trahison.

11. L, 168 ; EL, 169.

12. L, 172 ; EL, 172.

2.4. Il en résulte qu'il n'y a pas de principe unique d'où l'on puisse déduire toutes les fins et en bon ordre (un impératif moral unique, par exemple). Il n'existe pas non plus de fin première ou de valeur fondamentale en laquelle on puisse toutes les convertir (l'idée du Bien, par exemple, ou celle d'utilité) et qui permettrait de les évaluer les unes par rapport aux autres en fonction d'un critère commun. Les fins ultimes de l'action humaine sont *incommensurables*. (On notera au passage que, parmi les philosophies morales dont Berlin rejette ici clairement les présupposés, il y a deux conceptions particulièrement répandues parmi les penseurs libéraux des XIX^e et XX^e siècles : le kantisme et l'utilitarisme.)

2.5. Diverses et hétérogènes, les fins de l'action politique sont en rivalité les unes avec les autres. D'où les désaccords et les conflits qui sont à la racine de toute vie politique, et au cœur de toute histoire des idées politiques et de toute philosophie politique. C'est la première phrase de l'essai : « Si les hommes n'étaient jamais en désaccord sur les fins de la vie [...], les études auxquelles est consacrée [cette] chaire de Théorie sociale et politique seraient difficilement concevables. Car ces études naissent de la discorde, et elles en vivent¹³. »

Ce que je viens de résumer (de façon un peu expéditive) est *le soubassement de la thèse du pluralisme des valeurs politiques*, qui est la thèse la plus originale et la plus radicale de Berlin. Je traiterai de cette thèse proprement dite dans la dernière partie de cet exposé. Mais j'avais besoin dès maintenant, de ces cinq affirmations, car elles constituent le cadre conceptuel et méthodologique à partir duquel Berlin conduit son analyse des deux concepts de liberté politique.

En effet, ce que Berlin pose comme une idée de base à propos de la liberté politique, c'est qu'il existe sous ce terme deux fins (ou valeurs) différentes, irréductibles l'une à l'autre comme à n'importe quelle autre fin ; ou, pour le dire autrement, que, dans la liste des fins ultimes de l'action politique, aux côtés de l'égalité, de la solidarité ou de la justice, il n'y pas *LA* liberté, mais *DEUX* libertés bien distinctes, la positive et la négative – deux fins qui ont chacune la même singularité que toutes les autres fins de la liste.

Il y a deux fins donc, mais les traitements que Berlin leur applique dans l'essai ne sont pas parallèles ; ils sont asymétriques. Pas seulement par leur longueurs respectives : une section de dix pages pour la liberté négative, quatre sections qui font vingt-quatre pages pour la liberté positive ; mais surtout dans la manière de procéder. C'est que les problèmes qu'elles posent au genre d'analyse à la fois conceptuelle (philosophique) et politico-historique qu'il pratique ne sont pas du tout les mêmes.

3. La liberté négative est une fin ultime et irréductible

S'agissant de la liberté négative, le souci de Berlin est de la faire reconnaître comme une fin en soi, une fin ultime à part entière. Face aux marxistes, bien sûr, et à tous ceux qui la réduisent à n'être qu'une liberté « formelle », « bourgeoise », une liberté apparente qu'ils opposent à la liberté économique et sociale, la seule « vraie liberté » – un discours omniprésent à l'époque. Mais face également à certains penseurs du libéralisme classique, comme Mill notamment, qui ont tendance à ne la défendre que comme un moyen de parvenir à ces fins véritables que sont, par exemple, la connaissance ou l'individualité ou la créativité. Il s'agit donc de la distinguer d'autres valeurs envahissantes qui la recouvrent et l'étouffent, et de la faire reconnaître pour ce qu'elle est.

13. L, 166 ; EL, 167.

Deux métaphores soutiennent le concept de liberté négative. La première, défensive et protectrice, est celle de l'espace protégé par une frontière contre toute intrusion extérieure ; cette métaphore justifie la caractérisation de cette liberté comme « négative » : ne pas être gêné ou empêché de penser ou d'agir par l'ingérence d'un homme ou d'un groupe d'hommes ou d'une institution quelconque. La seconde est celle des « portes ouvertes » : elle permet ce préciser que la liberté négative ne consiste ni dans la satisfaction de mes désirs, ni dans l'action elle-même, mais dans les *possibilités ouvertes* à mon action ; peu importe que je désire ou non utiliser ces possibilités, et peu importe que je décide ou non de les utiliser.

La liberté au sens où je l'entends implique non simplement l'absence de frustration (qui peut être obtenue en tuant ses désirs), mais l'absence d'obstacles à des choix et activités possibles – l'absence d'obstructions sur des routes le long desquelles un homme peut décider de marcher. Cette liberté, au bout du compte, ne dépend pas de mon désir ou non de marcher, ni de la longueur du chemin, mais du nombre de portes qui sont ouvertes, de la manière dont elles sont ouvertes, et de leur importance dans ma vie [...]. L'étendue de ma liberté sociale ou politique consiste dans l'absence d'obstacles à mes choix non seulement actuels mais aussi potentiels. [...] Si, alors que j'ai le droit de passer des portes ouvertes, je préfère ne pas le faire, rester assis là et végéter, je n'en suis pas pour autant rendu moins libre¹⁴.

Il ressort de ces définitions que la liberté négative est étrangère aux idées de bien et de mal.

Là-dessus – écrit Berlin –, Bentham me semble avoir dit le dernier mot : « La liberté de faire le mal n'est-elle pas la liberté ? Si la liberté n'est pas cela, qu'est-elle donc ? [...] Ne disons-nous pas que la liberté devrait être retirée aux imbéciles et aux vicieux parce qu'ils en abusent¹⁵ ? »

Berlin poursuit en contrastant cette affirmation avec la déclaration d'un club jacobin : « Aucune homme n'est libre en commettant le mal. L'en empêcher, c'est le rendre libre » – une conception reprise, ajoute-t-il, « en des termes presque identiques par les idéalistes britanniques de la fin du XIX^e siècle »¹⁶. Une telle déclaration est un exemple caractérisé de détournement (pour ne pas dire de falsification) d'un concept.

Berlin effectue le même genre de mise au point clarificatrice sur les rapports de la liberté négative avec la loi. Il est clair que, dans la vie sociale et politique, la frontière au-delà de laquelle ni les autres ni l'État ne peuvent s'ingérer dans ma vie est tracée par la loi, et qu'au fil des siècles tous les élargissements de l'espace individuel de liberté négative ne se sont devenus effectifs et stables que s'ils ont pu être inscrits dans le droit. Mais cela ne doit pas conduire à identifier la liberté négative avec la loi. C'est un détournement caractérisé, qu'on trouve chez de nombreux auteurs : Rousseau, bien sûr, mais aussi Kant (qui est pourtant, à bien d'autres égards, un penseur libéral).

Kant nous dit que « l'homme a entièrement abandonné la liberté sauvage et sans loi (*gesetzlose*), pour retrouver sa liberté en général dans une dépendance légale (*gesetzlichen*) [...], donc entière », qui est la seule vraie liberté, « car cette dépendance procède de sa propre volonté législatrice (*gesetzgebenden*) »¹⁷. Loin d'être incompatible avec l'autorité, la liberté devient virtuellement identique à elle. [...] Seul ou presque, Bentham continua de répéter obstinément que l'affaire des lois n'est pas de libérer mais de restreindre : toute loi est une atteinte à la liberté (« toute loi est contraire à la liberté ») – même si cette atteinte conduit à un

14. L, 32 & 35 ; EL, 37-38 & 40.

15. L, 194n 3 ; EL, 270, n 21.

16. *Ibid.*

17. Kant, *Doctrine du droit*, II, § 47, traduction Philonenko, Vrin, 1971, p. 198 (AK, VI, p. 316).

accroissement de la somme totale de liberté¹⁸.

Répondant dans l'introduction de 1969 à un certain David Nicholls qui juge cette affirmation contradictoire (si une loi augmente la quantité totale de liberté, elle ne peut pas être attentatoire à la liberté), Berlin persiste et signe. « Je ne vois pas la force de cette objection. Il me semble que toute loi restreint (*curtails*) une certaine liberté (*some liberty*), même si elle peut être le moyen d'en augmenter une autre. [...] Même une loi stipulant qu'on ne doit contraindre personne dans une certaine sphère, bien qu'elle accroisse de toute évidence la liberté de la majorité, est une atteinte à la liberté des tyrans (*bullies*) et des policiers potentiels. Cette atteinte est sans doute dans ce cas hautement désirable, mais elle n'en reste pas moins une atteinte. Il n'y a aucune raison de penser que Bentham, qui était en faveur des lois, ait voulu dire plus que cela¹⁹. »

Cet absolutisme dans la caractérisation du concept n'implique aucun absolutisme quant à la chose elle-même : la liberté est la liberté, et rien d'autre ; mais elle ne diffère pas en cela de l'égalité ou de n'importe quelle autre fin ultime. Et de même que je peux avoir de bonnes raisons de porter atteinte à une liberté au bénéfice d'une autre, je peux avoir également de bonnes raisons de le faire au nom de l'égalité. Il faut seulement être conscient de ce qu'on gagne et de ce qu'on perd, et ne pas tordre les concepts pour habiller en gain ce qui est une perte – et une perte sèche et irrécupérable puisque, les fins étant hétérogènes, l'égalité gagnée ne fera pas retrouver la liberté perdue.

La liberté n'est pas l'unique fin que poursuivent les hommes. [...] Toutefois, on ne gagne rien à confondre les termes. Pour remédier à des inégalités criantes ou à une pauvreté largement répandue, je suis prêt à sacrifier tout ou partie de ma liberté : je peux le faire volontairement et librement ; mais, ce faisant, c'est à la liberté que je renonce au nom de la justice, de l'égalité ou de l'amour de mon prochain. [...] Si moralement nécessaire que soit un sacrifice ou si grand que soit le gain qu'on en retire, un sacrifice n'est pas un accroissement de ce qui a été sacrifié, en l'occurrence la liberté.²⁰

Berlin admet donc parfaitement que, dans certaines situations, d'autres valeurs que la liberté passent en premier. Mais cela ne doit conduire ni à prétendre que le concept de liberté aurait une valeur et un sens différents selon les conditions sociales et historiques, ni à confondre les conditions d'exercice de la liberté avec la liberté elle-même. Aux déclarations du type « la liberté d'un professeur d'Oxford n'a rien de commun avec la liberté pour un paysan égyptien », il réagit avec vigueur. « Cet énoncé (*proposition*) tire sa force de quelque chose qui est la fois vrai et important, mais la phrase elle-même (*its phrase itself*) n'en demeure pas moins un attrape-nigaud politique (*political claptrap*). [...] Qu'est-ce que la liberté pour ceux qui ne peuvent pas en user ? Que vaut la liberté sans les conditions requises pour son usage ? Il faut commencer par le commencement : il y a des situations où – pour reprendre une formule satirique attribuée aux nihilistes par Dostoïevski – une paire de bottes est supérieure à Pouchkine ; la liberté individuelle n'est pas un besoin premier pour tout le monde. [...] Le paysan égyptien a plus besoin de vêtements et de médicaments que de liberté, et il en a besoin plus vite. Mais le minimum de liberté dont il a besoin aujourd'hui et le niveau supérieur de liberté dont il aura peut-être besoin demain n'est pas une espèce de liberté qui lui serait particulière : elle est la même que celle des professeurs, des artistes et des millionnaires²¹. »

18. L, 194-5 ; EL, 196.

19. L, 41, n 1 ; EL, 257, n 34.

20. L, 172 ; EL, 174.

21. L, 171-172 ; EL, 173.

Berlin insiste encore sur ce point dans l'introduction de 1969 : « Si un homme est trop pauvre ou trop ignorant ou trop faible pour faire usage de ses droits légaux, la liberté que ces droits lui confèrent n'est rien pour lui ; mais elle n'est pas par là réduite à rien. [...] Les libertés sans usage doivent être rendues utilisables, mais elles ne sont pas la même chose que les conditions indispensables à leur usage. Ce n'est pas une distinction purement académique car, si on la néglige, le sens et la valeur de la liberté de choisir risquent de se dégrader. Dans leur zèle à créer les conditions économiques et sociales qui seules donnent à la liberté sa valeur authentique, les hommes tendent à oublier la liberté elle-même²². »

4. La liberté positive et son retournement possible en despotisme

S'agissant de la liberté positive, Berlin y voit également un « besoin humain fondamental » et donc une fin en soi, une fin ultime au même titre que les autres.

Conçue comme réponse à la question « Par qui dois-je être gouverné ? », la liberté « positive » est une fin universelle valide. Je ne comprends pas comment on a pu penser que j'en doutais et, par la même occasion, que je doutais également que le *self-government* démocratique soit un besoin humain fondamental, quelque chose qui a une valeur en soi, qu'elle entre ou non en conflit (*clash*) avec les exigences de la liberté négative ou de toute autre fin ; une valeur intrinsèque, et pas seulement pour les raisons avancées en sa faveur, par exemple, par Constant (que sans elle, la liberté négative serait trop facilement étouffée) ou par Mill (qui y voit un moyen certes indispensable, mais un moyen seulement, d'atteindre le bonheur)²³.

Mais le problème est que, dans l'histoire des trois derniers siècles, la liberté positive, par une perversion monstrueuse, s'est à plusieurs reprises retournée en son contraire : elle est devenue non seulement la justification mais la source même de la pire tyrannie. Ce n'est pas seulement qu'on a justifié en son nom la domination et l'écrasement de millions d'individus ; c'est que, en consacrant à sa cause toute leur énergie, leur intelligence, leur générosité et jusqu'à leur vie, d'innombrables hommes et femmes ont contribué à l'édification de régimes parmi les plus despotiques de l'histoire ; beaucoup s'y sont brisés ; et beaucoup aussi sont passés, de fait, du côté des tyrans et des bourreaux.

La question que se pose Berlin dans « Deux concepts de liberté » est la suivante : qu'est-ce qui, sur le plan des idées philosophiques et politiques, a rendu ce retournement possible ? Sa réponse, qui n'est pas simpliste (il ne dit pas : l'idée de liberté positive conduit inévitablement au Goulag) se fait en deux temps.

Premièrement, il montre que l'idée de liberté positive, *si elle est interprétée selon certaines conceptions profondément enracinées dans l'histoire de la philosophie*, peut, les circonstances historiques aidant, se retourner en son contraire et engendrer des idées équivalentes à la maxime orwellienne « la liberté, c'est l'esclavage ». Dans les sections III à V de l'essai, Berlin décrit ces conceptions.

Ces conceptions enracinées dans l'histoire de la philosophie ont selon lui – et c'est le deuxième temps de son analyse –, un noyau commun, qu'il appelle le monisme rationaliste ou le rationalisme métaphysique. Là encore, Berlin n'est pas simpliste. Il ne dit pas : la raison conduit au goulag. Il dit : certaines versions du rationalisme, monistes et métaphysiques, peuvent, les circonstances historiques aidant, conduire à l'équivalent de la maxime orwellienne.

22. L, 45-46, EL, 49-50.

23. L, 39 ; EL, 44-45.

C'est pourquoi, dans la VIII^e et dernière section de l'essai, il défend, contre le monisme rationaliste, le *pluralisme des valeurs* dans une version radicale, mais non relativiste, et qui n'est pas incompatible avec une certaine forme de rationalisme.

Pour en arriver là, Berlin procède en plusieurs étapes.

4.1. Première étape. Le schéma du retournement

Il faut commencer par décrire le retournement pervers de la liberté positive, son retournement en soumission au nom de la liberté. Le schéma en est posé dès la section II. La base de ce schéma est le paternalisme (*je sais mieux que vous ce qui est bon pour vous, et je vous l'impose*), mais auquel s'ajoute l'idée suivante (idée malhonnête ou perverse) : *puisque, étant un être rationnel, vous ne pouvez que vouloir ce qui est bon pour vous, je ne fais que vous permettre de faire ce qu'au fond vous voulez, et donc de réaliser votre propre liberté.*

Nous reconnaissons qu'il est possible, et parfois justifiable, de contraindre des hommes au nom d'un but (par exemple, la justice ou la santé publique) qu'ils poursuivraient d'eux-mêmes s'ils étaient plus éclairés, mais qu'ils ne poursuivent pas parce qu'ils sont aveugles, ignorants ou corrompus. Il m'est alors aisé de me concevoir comme contraignant les autres pour leur bien, dans leur intérêt et non dans le mien. Je prétends alors que je sais mieux qu'eux ce dont ils ont vraiment besoin. Ce que cela implique, au maximum, c'est que, s'ils étaient aussi rationnels et sages (*wise*) que je le suis et s'ils comprenaient leur intérêt comme je le fais, ils ne me résisteraient pas.

Mais je peux aller jusqu'à prétendre qu'en réalité ils aspirent à ce à ce quoi ils résistent consciemment dans leur ignorance aveugle, parce qu'il existe en eux une entité occulte – leur volonté rationnelle latente, ou leur “vrai” dessein – et que cette entité, bien qu'elle soit démentie par tout ce qu'ils ressentent, font et disent ouvertement, est leur moi “véritable” (*real*) dont le pauvre moi empirique spatio-temporel ne sait peut-être rien ou fort peu ; et que cet esprit intérieur est le seul moi qui mérite que ses désirs (*wishes*) soient pris en compte. [...]

C'est une chose de dire que je sais ce qui est bon pour X, alors que lui-même ne le sait pas ; et même d'ignorer ses désirs pour son propre bien. Mais c'est tout autre chose de dire qu'il a, par là-même, choisi cela, non pas consciemment, certes, non pas tel qu'il apparaît dans la vie quotidienne, mais dans son rôle de moi rationnel, que son moi empirique ignore peut-être – son moi “véritable” qui discerne le bien et ne peut s'empêcher de le choisir dès qu'il lui est révélé. Cette monstrueuse usurpation d'identité (*impersonation*), qui consiste à assimiler ce que X choisirait s'il était ce qu'il n'est pas, ou du moins pas encore, avec ce que X recherche et choisit en réalité, est au cœur de toutes les théories politiques de la réalisation de soi (*self-realization*)²⁴.

Au cœur, autrement dit, de toutes les théories de l'aliénation.

Quand ce schéma du retournement est ainsi exposé dans sa nudité, sa malhonnêteté et sa perversion sont évidentes. En outre, il a pour base le paternalisme, que des penseurs rationalistes et, au départ, fondamentalement libéraux, comme Kant, ont clairement et fortement dénoncé.

Qu'est-ce qui rend la liberté positive vulnérable à ce retournement ?

Pour le comprendre, il faut faire un détour par la philosophie morale et examiner le concept de liberté positive dans son application à l'individu – détour tout à fait légitime puisque, pour Berlin, la philosophie politique n'est rien d'autre qu'« une branche de la philosophie morale ; elle

24. L, 179-180 ; EL, 180-181.

commence avec la découverte, ou l'application, de notions morales dans la sphère des relations politiques »²⁵.

4.2. Deuxième étape. La métaphysique des deux moi

Berlin fait observer d'abord que, dans le champ de la philosophie morale, la métaphore de la maîtrise de soi (*self-mastery*) – qui est sous-jacente au concept de liberté positive comme autonomie ou gouvernement de soi – présuppose deux instances : un moi qui est le maître, et un moi maîtrisé. « Initialement tout à fait inoffensive, sans doute »²⁶, cette métaphore, quand elle est développée sa vie propre, engendre ce qu'il appelle une « fission métaphysique »²⁷.

On identifie ce moi dominant de diverses manières : à la raison, à ma « nature la plus élevée », au moi qui calcule et vise ce qui le satisfera sur le long terme, mon moi « réel », « idéal » ou « autonome », ou mon moi « à son meilleur » ; et on l'oppose à l'impulsion irrationnelle, aux désirs incontrôlés, à ma nature « la plus basse », à la poursuite des plaisirs immédiats, à mon moi « empirique » et « hétéronome », emporté dans les tourbillons du désir et de la passion, qui a besoin d'être sévèrement discipliné pour s'élever jusqu'à la hauteur de sa « vraie » nature²⁸.

Quand on passe de la morale à la société et au politique, c'est cette dualité transcendance/empirie qui – explique Berlin dans l'Introduction de 1969 – va rendre possible le retournement de la liberté positive en son contraire.

Une expérience authentique de tension interne est peut-être à la racine de cette image métaphysique, ancienne et répandue, des deux moi, dont l'influence a été immense sur le langage, la pensée et les conduites ; quoi qu'il en soit, le moi « supérieur » a fini par être assimilé à des institutions – Églises, nations, races, états, classes, cultures, partis – et avec des entités générales plus vagues comme la volonté générale, le bien commun, les forces éclairées de la société, l'avant-garde de la classe la plus progressiste, la Destinée manifeste. Ma thèse est que, au cours de ce processus, ce qui avait commencé comme une doctrine de liberté s'est retourné en une doctrine d'autorité²⁹.

Bien entendu, la variante de ce retournement la plus paradoxale et qui intéresse le plus Berlin est celle où l'instance dominante ou transcendante est la raison elle-même. C'est donc aux conceptions de la liberté métaphysique et de la liberté morale de quelques uns des grands courants de la tradition rationaliste que Berlin consacre les sections III et IV de sa conférence.

4.3. Troisième étape. L'identification de la liberté positive avec la raison

Deux modèles intéressent ici particulièrement Berlin³⁰.

Le premier est le modèle de l'*autonomie* : je maîtrise ma vie en la soumettant à une loi que je me prescris, loi qui, puisque je suis un être rationnel, ne peut être que celle de la raison que je trouve en moi. C'est le modèle qu'on trouve chez Rousseau et chez Kant : « L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté » (Rousseau, *Contrat*, I, IV).

25. L, 168 ; EL, 170.

26. L, 179 ; EL, 180.

27. L, 36 ; EL, 42.

28. L, 179 ; EL, 180.

29. L., 36-37 ; EL, 42.

30. Il en décrit également un troisième, le modèle stoïcien ou bouddhiste, dans lequel j'acquiesce la maîtrise, et donc la liberté par le renoncement aux désirs irréalisables ; mais les transpositions politiques de ce modèle sont moins importantes et moins intéressantes que celles des deux autres, et je la laisse ici de côté.

Le second modèle est celui de *la liberté comme connaissance de la nécessité* : de la nécessité dans la nature chez certains penseurs du rationalisme classique, Spinoza notamment ; de *la nécessité dans l'histoire*, chez Hegel et chez Marx ; la liberté est donnée par la connaissance des lois de la nature et des lois de l'histoire.

Dans ces deux modèles, la liberté est identifiée à la raison. « C'est le cœur du rationalisme métaphysique. [...] Je suis un être rationnel. Tout ce que je peux me démontrer à moi-même comme étant nécessaire, comme ne pouvant pas être autrement dans une société rationnelle – c'est-à-dire dans une société dirigée par des esprits rationnels et orientée vers les buts qui sont ceux d'un être rationnel –, je ne peux pas, étant moi-même rationnel, le rejeter. Je l'assimile à ma substance, comme je fais avec les lois de la logique, des mathématiques, de la physique³¹. »

Le point commun de ces deux versions du rationalisme, c'est que, plus l'individu progresse en liberté – c'est-à-dire en connaissance et en rationalité –, moins il est en situation de choix ; à la limite, l'individu entièrement libre serait celui qui n'aurait plus aucun choix, celui à l'esprit duquel, face à n'importe quelle situation, une solution unique, dictée par la raison, s'impose toujours presque inévitablement.

4.4. Quatrième étape. L'identification de la liberté politique avec l'autorité rationnelle

Que se passe-t-il quand ceux qui défendent ces modèles, « ceux qui croient en la liberté comme gouvernement de soi rationnel (*rational self-direction*) », se tournent vers le domaine politique ?

La réponse est très simple : les hommes sont libres politiquement dans la mesure où la société elle-même est organisée selon la raison ; car, les hommes étant des êtres rationnels et ne pouvant vouloir au fond d'eux-mêmes que ce qui est conforme à la raison, les lois, quand elles sont rationnelles coïncident nécessairement avec leur propre volonté ; et, de même que le sage n'est jamais aussi libre que quand, surmontant ses passions, il obéit à la raison qui est en lui, le citoyen n'est jamais aussi libre que quand, dépassant son intérêt particulier, il obéit à un système de lois rationnelles, lequel est nécessairement conforme à la raison qui est en lui. La liberté coïncide alors avec l'autorité, et cette identité n'est jamais aussi manifeste et aussi effective que dans la démocratie où l'autorité émane de tous et de chacun. En obéissant à l'État, le citoyen n'obéit qu'à lui-même. Berlin fait observer que l'idéal anarchiste ne fait, d'une certaine façon, que tirer jusqu'au bout les conséquences de cette identité : si chaque membre de la société est suffisamment imprégné de la loi rationnelle commune, l'autorité et la liberté coïncident en chacun, l'autonomie est parfaite et il n'est même plus besoin de loi ni d'État.

Dans le cas idéal, la liberté coïncide avec la loi, l'autonomie avec l'autorité. Une loi qui m'interdit de faire ce qu'il est inconcevable que je puisse vouloir si je suis un être sain, ne restreint pas ma liberté. Dans une société idéale, composée d'individus pleinement responsables, chacun aurait à peine conscience des règles, et celles-ci finiraient par disparaître. Un seul mouvement social a été suffisamment audacieux pour rendre ce postulat (*assumption*) complètement explicite et en accepter les conséquences : celui des anarchistes. Mais toutes les formes de libéralisme fondées sur une métaphysique rationaliste sont des versions plus ou moins édulcorées de cette croyance³².

31. L. 190 ; *EL*, 191-192.

32. L. 195 ; *EL*, 196.

4.5. Cinquième étape et dernière étape. L'identification de la liberté politique avec le despotisme. « Le Temple de Sarastro ».

Dans les faits, bien entendu, les hommes sont loin d'être tous rationnels. Il s'agit donc de les éduquer et, s'il le faut, de les contraindre au nom de la raison. C'est chez Fichte ici, bien sûr, que Berlin va chercher ses références.

Personne n'a de droits contre la raison³³.

Contraindre les hommes à adopter la juste forme de gouvernement, leur imposer ce qui est juste par la force, n'est pas seulement le droit mais le devoir sacré de tous ceux qui ont l'intelligence et le pouvoir de le faire³⁴.

Mais Fichte n'a fait que tirer toutes les conséquences de l'identification rousseauiste et kantienne entre la liberté et la loi rationnelle – l'identification opérée par Kant, comme on l'a vu plus haut, entre la liberté et la « dépendance légale ». Comme Berlin le constate alors : « Nous avons bien vagabondé depuis nos commencements libéraux. L'argument, employé par Fichte dans sa dernière période, et après lui par d'autres défenseurs de l'autorité, des maîtres d'école victoriens et administrateurs coloniaux jusqu'aux dictateurs nationalistes et communistes récents, est précisément ce contre quoi les morales stoïcienne et kantienne protestent avec le plus de véhémence au nom de la raison de l'individu libre qui suit sa propre lumière intérieure. Ainsi, la thèse rationaliste (*rationalist argument*) [...] a conduit, à travers des étapes qui, bien que logiquement non valides, sont historiquement et psychologiquement intelligibles, d'une doctrine éthique de la responsabilité individuelle et du perfectionnement individuel de soi à un État autoritaire obéissant aux directives d'une élite de gardiens platoniciens. Qu'est-ce qui a pu conduire à un retournement aussi étrange – la transformation de l'individualisme sévère de Kant en quelque chose qui est proche d'une pure doctrine totalitaire de la part de penseurs dont certains prétendent être ses disciples³⁵ ? »

Ou, pour poser la question autrement : « Si [la thèse rationaliste] conduit au despotisme, certes celui du meilleur et du plus sage – au Temple de Sarastro dans *La Flûte enchantée* –, mais bel et bien au despotisme qui se révèle être identique avec la liberté, se peut-il qu'il y ait quelque chose qui cloche dans la thèse ? »

Historiquement, le retournement de la liberté positive en despotisme au nom de la liberté s'est opéré à diverses reprises (1793 en France, 1917 en Russie, etc.) comme conséquence de diverses séries causales (économiques, sociales, psychologiques, etc.) ; mais il a fallu aussi qu'il soit possible *conceptuellement* (ce qui ne veut pas dire, Berlin le dit explicitement, « logiquement »). Sur ce plan conceptuel, l'opérateur du retournement est, comme on vient de le voir, l'idéal d'une société où liberté, autorité et raison coïncideraient entièrement. Il n'est pas besoin que les acteurs politiques croient un tel idéal concrètement réalisable ; il suffit, d'une part, qu'ils l'estiment rationnellement concevable et, d'autre part, qu'ils en fassent un idéal régulateur, c'est-à-dire à la fois le but de leurs actions et le critère de la justesse de celles-ci.

Un tel idéal, dit Berlin, repose sur trois présuppositions philosophiques, qui définissent ce qu'on peut appeler le monisme rationaliste des valeurs. Mais elles sont, soutient-il, entièrement fausses. Ce qu'il s'emploie à montrer.

33. Cité *L*, 197 ; *EL*, 198.

34. Cité *L*, 197n ; *EL*, 271, n25.

35. *L*, 200 ; *EL*, 199-200.

5. *Le monisme rationaliste des valeurs*

Pour qu'il y ait un sens à parler d'une société rationnelle idéale, il faudrait que les trois principes suivant soient vrais :

- (1) Tous les problèmes (débat, dilemmes, conflits) moraux et politiques doivent pouvoir être résolus par la raison ; ils ont tous une solution et une seule.
- (2) Il existe une méthode permettant d'accéder à cette solution.
- (3) Correctement comprises, toutes les valeurs morales et politiques sont conciliables entre elles : elles forment un tout cohérent.

Ces trois thèses forment ce que Berlin appellera dans deux conférences bien plus tardives (« Le déclin des utopies en Occident » [1978] et « La recherche de l'idéal » [1988]) le « tripode » – tripode de l'idéal platonicien ou de l'idéal utopiste³⁶.

On a ici la version rationaliste d'un schème de pensée extrêmement ancien, répandu et puissamment ancré dans la culture occidentale : le monisme des valeurs. Dans l'introduction de 1969, Berlin le caractérise de la manière suivante.

L'idée qu'il doit exister des réponses objectives définitives (*final*) aux questions normatives, des vérités qui peuvent être démontrées ou directement saisies par une intuition, qu'il est en principe possible de découvrir un modèle harmonieux dans lequel toutes les valeurs sont réconciliées, et que c'est vers ce but unique que nous devons agir ; que nous pouvons découvrir un principe central unique qui donne forme à cette vision, un principe qui, une fois découvert, gouvernera nos vies – cette croyance ancienne et presque universelle, sur laquelle reposent tant de pensées traditionnelles, d'actions et de doctrines philosophiques, me semble non valide, et elle a conduit à diverses reprises (et elle conduit toujours aujourd'hui) à des absurdités dans la théorie et à des conséquences barbares dans la pratique³⁷.

Des trois pieds du tripode rationaliste, c'est le premier (un peu et rapidement) et le troisième (surtout et fondamentalement) qui sont les cibles de la critique de Berlin.

Dans les conférences ultérieures, il présente le premier pied de la manière suivante :

Comme dans les sciences, toutes les questions authentiques doivent avoir une réponse vraie et une seule, tout le reste étant nécessairement des erreurs³⁸.

À toute question authentique, il ne peut y avoir qu'une seule réponse correcte ; toutes les autres réponses sont fausses. S'il n'existe pas de réponse correcte, alors cette question ne peut être une question authentique. Toute question authentique doit, du moins en principe, avoir une réponse, et s'il y a une réponse, une seule peut être correcte³⁹.

Cette thèse repose clairement pour Berlin, sur la confusion des faits et des valeurs, et sur la prétention d'appliquer un canon qui est celui des sciences de la nature au domaine moral et politique. C'est une critique tout à fait classique. Il y a bien des questions de fait dans ce domaine, mais elles

36. Ces deux conférences ont été publiées dans Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, Knopf, 1991 (cité ici *CT*) ; traduction française : *Le bois tordu de l'humanité*, Albin Michel, 1992 (cité ici *BT*).

37. *L*, 47-48 ; *EL*, 52. En note, Berlin renvoie à la conférence de Weber sur « La politique comme vocation » et à la distinction entre éthique de conviction et éthique de responsabilité comme à la meilleure présentation de l'attitude qu'il défend ici. Mais, interrogé ultérieurement à ce sujet, il avoue qu'il n'avait pas lu Weber en 1958. Et on n'a pas le sentiment qu'il l'ait beaucoup lu après. Il y a chez lui une absence d'intérêt pour les sciences sociales, et même une défiance permanente à leur égard.

38. *CT*, 5 ; *BT*, 19.

39. *CT*, 24 ; *BT*, 37.

ne peuvent concerner que les moyens et non les fins ultimes. Le projet saint-simonien (qu'ont repris à leur compte de nombreux penseurs socialistes, dont Marx) de « remplacer le gouvernement des hommes par l'administration des choses » est le rêve absurde et dangereux d'éliminer de la vie humaine les fins et les valeurs politiques⁴⁰.

Un tel rêve présuppose également le troisième pied du tripode, que Berlin présente ainsi :

Le troisième postulat, et peut-être le plus important dans ce contexte, est que toutes les réponses correctes doivent, à tout le moins, être compatibles entre elles. Cela découle d'une vérité logique simple : une vérité ne peut être incompatible avec une autre. [...] Au mieux, ces vérités s'enchaîneront logiquement les unes aux autres en une totalité unique, systématique et interconnectée ; au minimum, elles seront consistantes entre elles : c'est-à-dire qu'elles formeront une totalité harmonieuse telle que, lorsque auront été découvertes et rassemblées toutes les réponses correctes aux questions centrales de la vie humaine, le résultat formera une sorte de plan (*scheme*) de la somme de connaissances nécessaires pour mener une – ou plutôt la – vie parfaite⁴¹.

Quand Berlin évoque cette idée, il renvoie régulièrement à Condorcet (« un des hommes les meilleurs qui ait jamais vécu », dit-il) qui, dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, veut montrer « par quels liens la nature a indissolublement uni les progrès des lumières et ceux de la liberté, de la vertu, du respect pour les droits naturels de l'homme ; comment ces seuls biens réels, si souvent séparés qu'on les a crus même incompatibles, doivent au contraire devenir inséparables, dès l'instant où les lumières auront atteint un certain terme dans un plus grand nombre de nations à la fois »⁴².

6. Le pluralisme des fins (ou des valeurs)

À cette thèse, Berlin oppose frontalement la sienne, celle du pluralisme irréductible des fins (ou des valeurs).

La croyance selon laquelle on pourrait trouver, en principe, une formule unique par laquelle toutes les fins humaines, dans leur diversité, pourraient être harmonieusement réalisées est, me semble-t-il, démontrablement fausse. Si, comme je le crois, les fins de l'homme sont multiples et ne sont pas toutes compatibles, par principe, les unes avec les autres, la possibilité du conflit – et de la tragédie – ne peut jamais être complètement éliminée de la vie humaine, personnelle ou sociale. La nécessité de choisir entre des exigences absolues (*absolute claims*) est une caractéristique de la condition humaine à laquelle on ne peut échapper⁴³.

Puisque certaines valeurs peuvent entrer intrinsèquement en conflit, l'idée même qu'on doit pouvoir, en principe, découvrir un modèle (*pattern*) dans lequel elles seraient toutes mises en harmonie les unes avec les autres est fondée sur une conception fautive *a priori* de la manière dont le monde est.

Si j'ai raison ici, si la condition humaine est telle que les hommes ne peuvent pas toujours éviter les choix, ce n'est pas seulement pour des raisons évidentes que les philosophes ont rarement ignoré : parce qu'il existe de nombreuses voies possibles pour l'action (*courses of action*) et de

40. Cf. sur ce point *L*, 166 ; *EL*, 166.

41. *CT*, 24-25 ; *BT*, 37.

42. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [1794-1795], Vrin, 1970, p. 9. Cité in *L.*, 212-213n ; *EL*, p. 273, note 33. – Berlin fait suivre cette citation d'une autre, tirée du même livre, où Condorcet constate que « les hommes conservent encore les préjugés de leur enfance, ceux de leur pays et de leur siècle, longtemps après avoir reconnu toutes les vérités nécessaires pour les détruire » (*id.*, p. 10). Il commente alors, non sans cruauté : « Par une certaine ironie, la croyance [de Condorcet] en la nécessité et en la possibilité d'unir toutes les bonnes choses pourrait bien être la sorte d'erreur qu'il a lui-même si bien décrite. » (Berlin, *ibid.*)

43. *L*, 214, *EL*, 215.

nombreuses formes de vie qui valent d'être vécues, et que, par conséquent, choisir entre elles est inhérent à un être rationnel et capable de jugement ; s'ils ne peuvent éviter le choix, c'est pour une raison centrale (qui est, au sens ordinaire, conceptuelle, non empirique) : parce que les fins entrent en conflit (*collide*) et qu'on ne peut pas tout avoir. Il s'ensuit que le concept même d'une vie idéale, d'une vie où rien de ce qui vaut n'est jamais perdu ni sacrifié, où tous les désirs rationnels (ou vertueux, ou légitimes pour quelque autre raison) doivent pouvoir être véritablement, n'est pas seulement utopique, mais incohérente. La nécessité de choisir, de sacrifier certaines valeurs ultimes à d'autres s'avère être une caractéristique permanente de la difficile situation humaine (*human predicament*)⁴⁴.

Admettre que l'accomplissement de certains de nos idéaux peut en principe rendre impossible l'accomplissement de certains autres, c'est dire que l'idée d'un accomplissement humain total est une contradiction formelle, une chimère métaphysique⁴⁵.

L'idée décisive ici – et je ne me souviens pas l'avoir jamais vu formulée de cette manière, et aussi radicalement, par qui que ce soit –, c'est que l'impossibilité d'accorder entre elles les fins ultimes n'est pas d'ordre empirique. Ce n'est pas que les hommes n'y parviendraient pas à cause des limites de leurs capacités, du très grand nombre de ces fins, de la complexité et de la difficulté d'un tel accord, ou de quoi que ce soit de ce genre. C'est qu'un tel projet n'a tout simplement pas de sens ; il est incohérent. Et sont du même coup dépourvus de sens les concepts de société idéale, d'humanité parfaitement accomplie et d'individu parfaitement accompli. Si on prend cette idée au sérieux, des pans entiers de la philosophie morale et politique occidentale, et, plus largement, de l'histoire des idées politiques se révèlent inconsistants et illusoirs.

Bien qu'il déclare le monisme des valeurs « démontrablement faux », Berlin ne fournit pas en faveur de son pluralisme une démonstration en bonne et due forme. Est-ce à dire qu'il n'aurait pas d'argument, comme l'ont prétendu certains de ses critiques ? Non. Il en a bien un, évidemment ; mais c'est un argument sceptique, à la fois empirique et conceptuel – un argument de type humien, dirais-je. Je le formulerai de la façon suivante.

(1) Notre expérience historique et quotidienne est celle du conflit des fins ou des valeurs. Dans le débat entre monisme rationaliste et pluralisme, la charge de la preuve incombe donc au moniste.

(2) Mais le moniste rationaliste échoue : il ne parvient à construire un accord entre les fins qu'à condition de convertir certaines d'entre elles en ce qu'elles ne sont pas ; les valeurs, en effet, sont objectives : elles ont, comme on l'a dit, chacune une identité, et le moniste ne peut les concilier qu'en déformant certaines d'entre elles et en les trahissant, ou en les passant sous la table. Ses solutions sont donc purement spéculatives ou idéologiques.

(3) Nous devons revenir, donc, à l'observation et à l'expérience, et celles-ci ne nous permettent pas d'évacuer le conflit entre les fins. Celui-ci est donc inéliminable ; il est inscrit dans la vie des sociétés comme dans celle des individus.

C'est comme un morceau de cet argument que je comprends, par exemple, le passage suivant :

Pour tout métaphysicien rationaliste, depuis Platon jusqu'aux derniers disciples de Hegel ou de Marx, l'abandon de cette idée d'une totale harmonie dans laquelle toutes les énigmes sont résolues, toutes les contradictions réconciliées, est un morceau d'empirisme grossier (*a piece of crude empiricism*), une abdication devant les faits bruts, une intolérable banqueroute de la raison devant les choses telles qu'elles sont, un incapacité à expliquer et à justifier, à ramener toute chose dans un

44. L, 43 ; EL, 47-48.

45. L, 213 ; EL, 214.

système, que la raison rejette avec indignation.

Mais, si nous ne sommes pas armés d'une garantie *a priori* de la thèse qu'une totale harmonie des vraies valeurs doit être trouvée quelque part – fût-ce dans un monde idéal que, dans notre finitude, nous ne pouvons pas même concevoir –, nous ne devons alors compter que sur nos ressources ordinaires : l'observation empirique et la connaissance humaine ordinaire. Et celles-ci ne nous offrent aucune garantie que toutes les bonnes choses [...] sont conciliables entre elles (elles ne nous offrent même aucune compréhension de ce que cela voudrait dire). Le monde auquel nous sommes confrontés dans notre expérience ordinaire est un monde dans lequel nous sommes face à des choix entre des fins également ultimes, et des exigences (*claims*) également absolues ; et la réalisation de certaines d'entre elles doit inévitablement inclure le sacrifice d'autres⁴⁶.

Un tel argument est-il suffisant ? J'ai tendance à le croire. Toutefois, je constate que beaucoup – même parmi ceux qui sont tentés de le suivre, comme Bernard Williams –, semblent attendre davantage. Mais discuter ce point m'entraînerait dans toute une littérature qui, seize ans après la mort de Berlin, est déjà abondante, et ce n'est pas mon objet ce soir.

Je préfère, pour terminer, présenter les réponses que donne Berlin à deux questions que vous vous êtes peut-être déjà posées : (1) le pluralisme des valeurs est-il un relativisme ? (2) le rejet du monisme rationaliste conduit-il à renoncer à la raison en politique et en philosophie politique ? À chacune de ces questions, Berlin répond clairement non ; et je pense qu'il a raison.

Commençons par la première question.

6.1. Le pluralisme n'est ni un relativisme ni un subjectivisme

Pour ne pas se fourvoyer dans ce débat, il faut commencer par souligner un point trop souvent négligé : la pluralité des fins hétérogènes ne repose pas sur la seule diversité des cultures ; il existe des fins divergentes à l'intérieur d'une même culture et, surtout, à l'intérieur d'un même individu. Soit les conflits suivants : « Doit-on, dans une situation donnée, promouvoir la démocratie aux dépens de la liberté individuelle ? Ou l'égalité aux dépens de l'accomplissement artistique ? Ou le pardon aux dépens de la justice ? Ou la spontanéité aux dépens de l'efficacité ? Ou le bonheur, la loyauté, l'innocence aux dépens de la connaissance et de la vérité⁴⁷ ? »

Ce sont des dilemmes qui peuvent se poser au sein d'une même société, d'une même culture (la nôtre, par exemple), et qui, surtout, peuvent également déchirer un même individu. La possibilité de tels dilemmes intra-culturels et intra-personnels résulte de ce que les fins ultimes sont objectives : elles correspondent à des désirs et à des besoins humains fondamentaux.

Une culture peut privilégier telle fin que la culture voisine néglige, négliger telle autre fin que la culture voisine privilégie, et avoir une hiérarchie des fins qui lui est propre et qui la singularise par rapport à tout autre culture. Assurément, la diversité des cultures, d'une part, force à voir et à reconnaître la pluralité irréductible des fins ; et, d'autre part, elle contribue à élargir l'éventail des fins : une culture autre que la nôtre peut avoir créé ou développé une fin que nous ignorions ou ne reconnaissons pas jusqu'ici comme telle. Mais la reconnaissance de la pluralité – interculturelle et intra-culturelle, interpersonnelle et intra-personnelle – des fins, c'est-à-dire de leur hétérogénéité, de leur incommensurabilité et de leur possible incompatibilité est la reconnaissance d'un fait, d'un fait de la vie humaine. Et cette reconnaissance ne conduit pas au relativisme.

46. L, 213-214 ; EL, 214.

47. L, 42 ; EL, 46.

Le *relativisme des valeurs*, au sens fort (tel que l'entend Berlin) implique fondamentalement que les valeurs ne seraient pas objectives. En effet, c'est la théorie selon laquelle « les idées et les attitudes des individus ou des groupes sont inévitablement déterminées par des facteurs de conditionnement variables, leur place dans les structures en mutation de leurs sociétés, les relations de production, des causes génétiques, psychologiques ou autres, ou une combinaison de tout cela »⁴⁸.

Le relativisme est une doctrine selon laquelle le jugement d'un homme ou d'un groupe, étant l'expression ou l'affirmation d'un goût ou d'une opinion de nature émotionnelle, ne représente rien de plus que lui-même, sans corrélat objectif qui détermine sa vérité ou sa fausseté⁴⁹.

Cette doctrine, dans tous ses avatars, affirme qu'il n'existe pas de valeurs objectives ; certaines variantes soutiennent que les conceptions des hommes sont à tel point conditionnées par des facteurs naturels ou culturels que cela les rend incapables de voir les valeurs d'autres sociétés ou époques⁵⁰.

Chaque civilisation serait enfermée dans une bulle impénétrable, et il nous serait impossible d'y rien comprendre ; c'est à cela que se résume la typologie de Spengler⁵¹.

Le *pluralisme*, tel que le définit Berlin, n'implique rien de tout cela. Premièrement, il admet entre les diverses cultures humaines un fond de valeurs communes : un universalisme de fait. Non sans une certaine prudence, toutefois.

Quant au problème de la relativité ou à la nature subjective des valeurs, je me demande si, pour les besoins de leur argumentation, les philosophes n'ont pas exagéré à ce propos : y a-t-il eu, entre les hommes et entre leurs manières de voir (*outlooks*) à travers le temps et l'espace, des différences aussi grandes qu'on les a parfois représentées ? Sur cette question – savoir jusqu'à quel point les valeurs humaines sont « immuables », « ultimes », universelles et basiques –, je n'ai pas de certitude. Mais si les valeurs avaient varié très amplement entre les cultures et les époques, la communication aurait été plus difficile ; et notre savoir historique, qui dépend d'un certain degré de capacité à comprendre les buts, les motifs et les manières de vivre qui sont à l'œuvre dans les cultures différentes de la nôtre, se révélerait être une illusion. Il en irait de même, évidemment, pour les découvertes de la sociologie historique, dont dérive largement le concept même de relativité sociale. Le scepticisme poussé à l'extrême se détruit lui-même en s'auto-réfutant.

Quant à la question de savoir quelles sont, en fait, les valeurs que nous considérons comme universelles et « basiques » – celles qui sont pré-supposées (si c'est la relation logique correcte) par les idées mêmes de moralité et d'humanité en tant que telles –, cela me semble une question de type quasi-empirique. Autrement dit, c'est une question dont la réponse revient aux historiens, anthropologues, philosophes de la culture, chercheurs dans les différentes sciences sociales, à tous ceux qui étudient les idées principales et les principaux types de comportement de sociétés entières, révélés dans les monuments, les formes de vie, l'activité sociale, ainsi que les expressions plus manifestes de leurs croyances telles que les lois, les religions, les philosophies, la littérature. Je décris ceci comme *quasi-empirique*, parce qu'il est difficile – et, en pratique, impossible – de se débarrasser (*think away*) des concepts et des catégories qui dominent la vie et la pensée sur une très grande partie de (voire sur toute) l'histoire enregistrée ; et, à cet égard, ceux-ci diffèrent des constructions flexibles et changeantes et des hypothèses des sciences de la nature⁵².

48. BT, 89.

49. BT, 89.

50. BT, 90.

51. BT, 24.

52. L, 44-45 ; EL, 49.

Les concepts et les catégories de la vie morale et politique seraient historiquement plus stables, et donc plus universels, de fait, que les concepts et les théories des sciences de la nature. Une idée paradoxale, mais qui est loin d'être absurde.

Deuxièmement, même quand nous avons affaire à des fins qui sont ultimes pour d'autres groupes d'hommes mais ne le sont pas pour le nôtre, ces fins sont objectives : elles répondent à des besoins et à des désirs humains, à des exigences de la vie dans une société humaine, et, par conséquent, à défaut de les approuver ou de les partager, nous pouvons toujours nous efforcer de les comprendre.

La communication entre cultures au travers du temps et de l'espace n'est possible que parce que ce qui rend l'homme humain leur est commun et joue le rôle d'un pont entre elles. Nos valeurs sont les nôtres, et les leurs sont les leurs. Nous sommes libres de critiquer les valeurs d'autres cultures, de les condamner ; mais nous ne pouvons prétendre n'y rien comprendre, ni les considérer comme purement subjectives. [...] Il existe des valeurs objectives. [...] Il existe divers modes de vie. Les principes moraux sont nombreux. Mais pas infiniment nombreux : il y a une limite, un horizon au-delà duquel on quitte la sphère de l'humain⁵³.

L'affirmation de l'objectivité des valeurs et le rejet du relativisme qui en découle repose ainsi largement chez Berlin sur le fait que, entre des hommes appartenant à des cultures différentes ou des groupes humains qui n'ont pas les mêmes modèles de vie, la communication et la compréhension restent toujours possible.

Les membres d'une culture peuvent, par la puissance de l'imagination, comprendre (ce que Vico appelait *entrare*) les valeurs, les idéaux, les manières de vivre d'une autre culture ou d'une autre société, même très éloignée dans le temps ou dans l'espace. Il se peut qu'ils trouvent ces valeurs inacceptables, mais s'ils ont suffisamment d'ouverture d'esprit, ils peuvent saisir comment on peut être pleinement un homme, avec qui il serait possible de communiquer, et vivre pourtant selon des valeurs largement différentes des leurs, mais que l'on reconnaisse néanmoins comme valeurs, comme buts de vie dont la réalisation accomplisse chaque homme⁵⁴.

Pour incompatibles que les fins puissent être, leurs discordances ne peuvent ne peuvent illimitées, car la nature des hommes, si diverse et changeante soit-elle, doit posséder quelque caractéristique générique si le mot « humain » a un sens. Il y a une limite au-delà de laquelle nous ne pouvons plus comprendre ce que cherche une créature donnée, à quelles sortes de règles obéit son comportement, ce que signifient ses gestes. Dans de telles situations, lorsque la possibilité de communiquer est rompue, nous parlons de dérangement, d'humanité inachevée. Mais dans les bornes de l'humain, la diversité des fins, toute limitée qu'elle soit, peut être immense⁵⁵.

6.2. Quel genre de rationalisme est compatible avec le pluralisme des valeurs ?

Si le rationalisme s'oppose à l'empirisme, Berlin étant clairement un empiriste (ce qu'il a d'ailleurs dit de lui-même en diverses circonstances), il n'est pas rationaliste : (1) les valeurs politiques ne sont pas ajustées *a priori* ; (2) nous n'avons aucune garantie qu'elles puissent être en toute circonstance ajustables ; (3) et nous avons même toutes les raisons de penser que, dans un certain nombre de circonstances, elles ne le seront pas.

Mais pour être empiriste, on n'est pas irrationaliste ou antirationaliste pour autant. Il y a un usage empiriste – et libéral – de la raison. C'est celui-ci que Berlin recommande. Il consiste principalement (1) à

53. BT, 24-25.

54. BT, 24.

55. BT, 88.

reconnaître l'existence de valeurs ultimes objectives, même quand elles ne sont pas les nôtres ; (2) à s'efforcer de les comprendre, ce qui ne veut pas dire les approuver ; (3) à maintenir fermement les nôtres tant que nous n'avons pas de raisons d'y renoncer ; (4) quand des valeurs sont en conflit, à tenter de les faire coexister par des compromis pragmatiques – ce que Berlin appelle « ajuster l'inajustable » ; (5) mais à reconnaître aussi, qu'en certaines circonstances, aucun compromis n'est possible ni souhaitable ; que la tragédie, la nécessité de choisir entre deux fins objectivement souhaitables mais incompatibles, et la perte irrémédiable et sans compensation qui en résulte font partie intégrante de la vie humaine, individuelle et collective ; qu'il n'y a, dans certaines situations, aucune espèce de salut concevable.

Le seul point qu'il m'importe d'établir, c'est que, là où les valeurs ultimes sont irréconciliables, il est impossible, par principe, de trouver des solutions tranchées. Dans de telles situations, décider rationnellement, c'est décider à la lumière d'idéaux généraux, d'un modèle de vie global poursuivi par un homme, un groupe ou une société. Si les exigences de deux (ou plusieurs) types de liberté se révèlent incompatibles dans un cas particulier, et si c'est un cas de conflit entre des valeurs (*clash of values*) à la fois absolues et incommensurables, il vaut mieux faire face à ce fait intellectuellement inconfortable que de l'ignorer ; ou de l'attribuer automatiquement à une certaine déficience de notre part, qui pourrait être éliminée par un accroissement de notre compétence (*skill*) ou de notre connaissance, comme l'ont fait Condorcet et ses disciples ; ou, pire, de supprimer une des valeurs en compétition en prétendant qu'elle est identique avec sa rivale – ce qui aboutit à distordre les deux.

C'est pourtant, il me semble, exactement ce qu'ont fait les monistes philosophiques, qui demandent des solutions finales – l'ordre et l'harmonie à tout prix –, et ce qu'ils font encore. Bien entendu, je n'entends faire de cela un argument contre l'idée que la mise en œuvre de compétences et de connaissances peut, dans des cas particuliers, conduire à des solutions satisfaisantes. Mais quand de tels dilemmes se présentent, une chose est de dire que tous les efforts doivent être faits pour les résoudre, autre chose qu'il est certain *a priori* qu'une solution correcte et définitive doit en principe pouvoir être découverte – quelque chose que la vieille métaphysique rationaliste semblait garantir⁵⁶.

Si nous voulons vivre à la lumière de la raison, nous devons suivre des règles ou des principes ; car c'est cela, être rationnel. Quand, dans des cas concrets, ces règles ou principes entrent en conflit, être rationnel, c'est opter pour la conduite (*follow the course of conduct*) qui fait le moins obstacle au modèle général de vie dans lequel nous croyons. On ne peut arriver à la politique correcte (*the right policy*) d'une manière mécanique ou déductive : il n'y a pas de règles absolues (*hard-and-fast*) pour nous guider [...]. Nous cherchons à ajuster le non ajustable, nous faisons du mieux que nous pouvons⁵⁷.

56. L, 42 ; EL, 46-47.

57. L, 47 ; EL, 51.