

Conférence 4 : *La longue histoire de l'inégalité parmi les hommes*

Résumé : Rousseau fait du problème de l'inégalité un problème majeur de la philosophie politique. Nous chercherons à comprendre comment ce problème devient sous sa plume un problème historique, à savoir, comment il propose pour la première fois une histoire de l'inégalité dont la caractéristique est d'être une histoire de la longue durée. Pour saisir l'originalité de cette approche, nous la comparerons avec l'entreprise récente de Thomas Piketty (*Le capital au XXI^e siècle*, Paris, Seuil, 2019).

1. Introduction : la constitution du problème philosophique de l'inégalité

1.1. Le problème de l'égalité. Le problème auquel nous allons réfléchir aujourd'hui est de savoir comment l'égalité – ou les inégalités, ce qui n'est pas la même chose – ont pu devenir un problème pour la philosophie et le rôle essentiel que Rousseau a joué dans cette transformation. La question n'est pas seulement de savoir si la philosophie a quelque chose à dire des inégalités, mais si ce « quelque chose » est, ou non, pertinent. Après tout, il serait aussi possible – il ne faut pas écarter cette possibilité trop rapidement – que les inégalités relèvent exclusivement de la politique et de la science économique (si tant est que l'économie soit une science) et que les philosophes n'aient rien à en dire. Notre question : qu'est-ce qui, dans la notion d'inégalité, intéresse les philosophes ?

1.2. Des mathématiques à la morale. Pour répondre à cette question, il faut aussi vous souvenir que l'égalité (et donc, corrélativement, l'inégalité) est une notion mathématique : on se demandera en quoi deux lignes sont égales, deux quantités sont égales, etc. Cette notion suppose une théorie des rapports ou des relations. Une quantité est égale à une autre si les deux quantités sont commensurables, à savoir, si elles ont une même mesure. On ne peut, toutefois, les comparer que si elles ont une dimension en commun. Cette dimension peut être l'espace plat, l'espace à trois dimension ou, par exemple, la série des nombres entiers.

1.3. Mesurer l'action humaine. Pour parler d'égalité, il faut être capable de disposer d'une théorie de la mesure et de préciser la dimension dans laquelle on effectue la comparaison. Or, une première difficulté surgit de cette caractérisation de l'égalité (et de l'inégalité) : dans quelle mesure est-il possible de parler de *mesure* dans le domaine de l'action humaine ? Les actions des hommes ne sont-elles pas incommensurables, individuelles, singulières ? C'est un problème épistémologique préalable, qu'il faut que vous gardiez présent à l'esprit. Vous répondrez à cette objection en me disant que l'économie est la science qui a introduit le calcul dans l'analyse des actions humaines. C'est exact, mais cela ne suffit pas. Il faut que vous alliez plus loin et que vous vous demandiez comment la question de la mesure a pu être introduite dans la philosophie morale, à savoir, dans la philosophie qui se soucie des actions humaines ?

C'est Aristote qui, après les travaux de Pythagore, introduisit la notion mathématique d'égalité dans la philosophie morale : il le fit dans l'*Ethique à Nicomaque* à l'occasion de la définition de la justice (*Diké*). Notre objet ici n'est pas d'exposer la théorie aristotélicienne, mais de rappeler que la justice se définit chez Aristote comme un certain type d'égalité. La justice distributive, celle qui prévaut en matière de distribution juste des biens entre les personnes, est définie par Aristote comme une égalité géométrique, ce qui signifie une égalité entre deux rapports. L'idée qui sous-tend cette théorie est que, en matière de distribution d'un bien x entre des agents a et b , la distribution juste est celle qui donne à a et à b des biens x en proportion de leur mérite. Par exemple, si le critère de distribution est la vertu, on donnera plus à celui qui manifeste plus de vertu qu'à celui qui fait preuve de moins de vertu. Mais il existe aussi, pour Aristote, d'autres formes de justice, la justice correctrice, qui doit être pensée en fonction de l'égalité arithmétique. Nous retiendrons de ce rappel que la question de l'égalité est liée, depuis l'antiquité, à la question de la justice. Penser la justice indépendamment de l'égalité est un défi pour la philosophie, et je ne suis pas certain qu'il soit possible de le faire.

1.4. La différence entre la question de l'égalité et la question des inégalités

Pour autant, l'approche aristotélicienne de l'égalité, comme critère de la justice des actions humaines, ne vise pas le problème qui nous occupe, celui des inégalités, mais celui de l'égalité. Quelle différence y a-t-il entre les deux, me demanderez-vous ? Les inégalités économiques ne sont-elles pas l'indice le plus clair de l'injustice sociale ? C'est exact, mais pour penser les inégalités économiques, il faut s'appuyer sur des collectifs, alors qu'Aristote envisage la question du point de vue de l'action des individus. C'est la raison pour laquelle la question des inégalités est devenue l'apanage de l'économie politique, à savoir, d'une économie qui prend pour objet les groupes et les relations entre les groupes. La question qu'il nous faut nous poser est donc, par conséquent : à quelles conditions le problème des inégalités a-t-il pu se constituer comme tel ? Dans quelle mesure peut-on poser la question de la justice au niveau des groupes, et non plus seulement des individus ? Dans quelle mesure la question passe-t-elle du plan de la morale à celui de la politique ?

2. L'invention du problème de l'inégalité parmi les hommes : Rousseau

2.1. Un renversement de perspective.

Dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Rousseau renverse la perspective admise par les théoriciens du droit naturel, selon laquelle la nature serait à l'origine de l'inégalité parmi les hommes en raison de la diversité de leurs talents et de leurs

forces, et l'idée corrélative que ce serait l'institution sociale qui serait capable d'établir une forme d'égalité. L'idée classique est que la nature est inégalitaire et corrompue, et que c'est la socialisation qui rétablit sinon de l'égalité, du moins une forme d'ordre. Souvent, d'ailleurs, l'idée d'ordre l'emporte sur celle d'égalité, mais l'idée d'égalité est liée plus particulièrement à la politique démocratique, et cela depuis la Grèce antique.

Pour les démocrates de la Grèce antique, l'égalité est constitutive de la formation de la cité. La réforme de Solon, à Athènes, reposait sur une manière de composer des *dèmes*, à savoir, des parties du *demos* (peuple), à égale distance du centre de la cité. Jean-Pierre Vernant a analysé l'importance de cette réforme pour la démocratie grecque (*Mythe et pensée chez les Grecs*). Rousseau, qui est un démocrate, nous fait un récit des origines qui ne va pas dans le sens de plus d'égalité, mais de plus d'inégalité. Pour autant, dans *Du contrat social* (1762), il tentera de nous montrer à quelles conditions une politique démocratique est possible.

2.2. Une théâtralisation du problème de l'inégalité.

La seconde partie du *Second discours* constitue la mise en œuvre, sous la forme d'une histoire conjecturale, de la thèse que nous venons d'exposer : la société n'est pas le lieu de l'égalisation des conditions (comme dirait Alexis de Tocqueville), mais le lieu de la production des inégalités. Avant d'en venir à l'histoire conjecturale, à proprement parler, Rousseau commence sa seconde partie par une histoire dramatisée, dont le texte est sans doute le plus célèbre du second *Discours*, et peut-être de toute l'œuvre de Rousseau :

« Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, *ceci est à moi*, et trouva des gens assés simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs, n'eût point épargnés au Genre-humain celui qui arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables. Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; Vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la Terre n'est à personne » (p. 164.)

On a affaire dans ce texte liminaire à une mise en scène : Rousseau imagine une scène originaire dans laquelle deux individus s'opposent, le fondateur de la propriété privée, qui veut enclore son terrain, et le révolutionnaire préhistorique, qui arrache les piquets et harangue les passants pour les dissuader d'imiter un exemple qui lui paraît pouvoir conduire l'humanité à sa perte. On a affaire à la mise en scène d'une idée philosophique, l'idée selon laquelle la propriété privée serait la source des malheurs de l'espèce humaine.

On trouve chez d'autres auteurs cette même idée que la société civile (ou politique) est contemporaine de la propriété privée ; chez Hobbes, la propriété n'est pas l'origine de l'Etat mais l'accompagne, car seul le souverain est en mesure de faire respecter la possession durable et sûr que constitue la propriété. On retrouve l'opposition de la propriété collective de la terre et de la propriété privée chez d'autres, déjà dans la Bible bien sûr, et, plus près de nous, chez Locke, qui ajoute une idée qui lui est propre, à savoir, que c'est le travail qui fonde l'appropriation légitime. De l'opposition dramatisée par Rousseau on peut entendre un écho affaibli dans la célèbre « tragédie des communs » exposée par Garrett Hardin (« The tragedy of the commons », 1968).

La figure de celui qui arrache les pieux est toutefois une figure rhétorique, Rousseau en a parfaitement conscience. Tout de suite après la mini-scénette que nous venons d'analyser que l'institution de la propriété intervient à un moment avancé de transformation de l'état de nature : « les choses en étaient alors arrivées à un point de ne pouvoir plus durer comme elles étaient » (OC, III, p. 164). C'est une très belle exorde ou, si vous préférez, une belle introduction d'un discours oratoire, pour commencer le récit de cette socialisation de l'homme qui correspond aussi, nous l'avons vu lors du précédent cours, à sa corruption. Il n'y a pas de société sans corruption des êtres socialisés, et l'un des principaux signes de cette corruption est l'apparition de différentes formes d'inégalité. Or, on ne saurait nier que l'institution de la propriété soit un puissant facteur de production des inégalités, ne serait-ce que parce qu'elle instaure une division, plus ou moins nette selon les sociétés, entre ceux qui sont propriétaires de leur logement et les autres, les locataires ou les sans abris.

2.3. Le pacte des dupes, ou comment les riches s'assurèrent de l'obéissance des pauvres

La seconde partie du *Discours sur l'inégalité* est un récit d'autant plus impressionnant qu'il procède d'une méthode conjecturale : il faut vous rappeler que Rousseau est non seulement un philosophe, mais aussi un romancier, qui sera immensément célèbre en Europe après la parution de *Julie ou la nouvelle Héloïse* (1761), dont le nom fait référence à la célèbre histoire d'amour, dans le Paris de Notre-Dame, entre le moine Abélard et Héloïse. Pour autant, ce qu'il nous propose dans la seconde partie du *Discours sur l'inégalité*, ce n'est pas tout à fait un roman : c'est une conjecture fondée sur des intuitions géniales. Comme nous n'aurons pas le temps de faire un commentaire exhaustif du récit de la genèse de l'inégalité, je voudrais que nous nous attardions sur un épisode crucial dans la genèse des inégalités, que les commentateurs nomment le « pactes des dupes ». Voici le texte, aux pages 175-176 (OC, III), que je commenterai paragraphe par paragraphe, avec votre aide :

§29. La société naissance fit place au plus horrible état de guerre : le Genre-humain avili et désolé ne pouvant plus retourner sur ses pas, ni renoncer aux acquisitions malheureuses qu'il avait faites et

ne travaillant qu'à sa honte, par l'abus des facultés qui l'honorent, se mit lui-même à la veille de sa ruine. [...] (OC, III, p. 175)

Il faut comprendre que la métallurgie et l'agriculture, dont nous avons vu dans le cours 3 qu'elles étaient au point de départ de la civilisation, s'accompagnent d'une transformation anthropologique importante. La spécialisation liée à la division du travail, la propriété privée qui accompagne l'agriculture, transforment en profondeur les relations des hommes entre eux. On n'est plus dans la naïveté de l'âge des cabanes où la comparaison s'accompagnait du plaisir d'être ensemble, mais dans une concurrence qui s'instaure pour le prestige et pour la richesse (en terres et en bestiaux). La plus grande transformation peut se résumer d'une expression : « Il faut pour son avantage se montrer autre que ce qu'on était en effet. » (OC, III, p. 174), et cette victoire du paraître s'accompagna aussi d'une perte de l'indépendance de l'homme primitif (sans associer à ce terme aucune connotation péjorative) : « D'un autre côté, de libre et indépendant qu'était auparavant l'homme, le voilà par une multitude de nouveaux besoins assujéti, pour ainsi dire, à toute la Nature, et surtout à ses semblables dont il devient l'esclave en un sens, même en devenant leur maître » (OC, III, p. 174-175). Cette interdépendance, qui pourrait être le terrain d'une coopération accrue, s'accompagne au contraire d'une lutte pour la reconnaissance, qui conduit à la guerre de tous contre tous. Pour autant, l'état de guerre de Hobbes se trouve ici situé historiquement : c'est bien la même question de la sortie hors de l'état de nature qui est en jeu, mais la logique qui préside à cette sortie est mise en perspective par rapport à la préhistoire de l'humanité.

§30. Il n'est pas possible que les hommes n'aient fait enfin des réflexions sur une situation aussi misérable, et sur les calamités dont ils étaient accablés. Les riches surtout durent bientôt sentir combien leur était désavantageuse une guerre perpétuelle dont ils faisaient seuls tous les frais, et dans laquelle le risque de la vie était commun, et celui des biens, particulier. D'ailleurs, quelque couleur qu'ils pussent donner à leurs usurpations, ils sentaient assez qu'elles n'étaient établies que sur un droit précaire et abusif, et que n'ayant été acquises que par la force, la force pouvait les leur ôter sans qu'ils eussent raison de s'en plaindre. Ceux mêmes, que la seule industrie avait enrichies, ne pouvaient guère fonder leur propriété sur de meilleurs titres. Ils avaient beau dire : c'est moi qui ai bâti ce mur ; j'ai gagné ce terrain par mon travail. Qui vous a donné les alignements, leur pouvait-on répondre ; et en vertu de quoi prétendez-vous être payé à nos dépens d'un travail que nous ne vous avons point imposé ? Ignorez-vous qu'une multitude de vos frères périt, ou souffre du besoin de ce que vous avez de trop, et qu'il vous fallait un consentement exprès et unanime du Genre-humain pour vous approprier sur la subsistance commune tout ce qui allait au-delà de la vôtre ? Destitué de raisons valables pour se justifier, et de forces suffisantes pour se défendre ; écrasant facilement un particulier, mais écrasé lui-même par des troupes de bandits ; seul contre tous, et ne pouvant à cause des jalousies mutuelles s'unir avec ses égaux contre des ennemis unis par l'espoir commun du pillage, le riche, pressé par la nécessité, conçut enfin le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain ; ce fut d'employer en sa faveur les forces mêmes de ceux qui l'attaquaient, de faire ses défenseurs de ses adversaires, de leur inspirer d'autres maximes, et de leur donner d'autres institutions qui lui fussent aussi favorables que le Droit naturel lui était contraire. (oc, III, p. 176-177.)

Le récit du pacte est fait dans la perspective de la réflexion du riche, qui se demande comment il va pouvoir survivre dans un état de nature devenu état de guerre. Certes, il y a déjà accumulé des possessions, mais rien ne lui garantit qu'il pourra les conserver si ses forces ne lui suffisent plus pour les protéger. Le riche est confronté à un problème de sécurité : il ne peut se fier à ceux qu'il exploite, c'est l'évidence, mais il ne peut se fier non plus aux autres riches – « à cause des jalousies mutuelles ». Rousseau retrace ici, avec brio, les raisonnements successifs du riche : la première étape est lockienne, puisque le riche entend justifier ses possessions en renvoyant au travail qu'il a mis dans ses terres, mais il voit bien que ce raisonnement ne suffit pas : il ne suffit pas d'avoir travaillé soi-même pour justifier de profiter du travail des autres sur ses propres terres. Cette première étape du raisonnement échoue à convaincre car il lui manque le consentement de tous. Pour que la propriété soit légitime, il faudrait que la propriété d'un seul repose sur le consentement de tous les autres. C'est ainsi que ce personnage imaginaire en arrive au « projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain » : remplacer le droit naturel, qui règne dans l'état de guerre, par un droit civil fondé sur l'accord de ceux-là mêmes qui devront en pâtir car ils ont déjà été expropriés par les riches. C'est le contrat de dupe.

§31. Dans cette vue, après avoir exposé à ses voisins l'horreur d'une telle situation qui les armait tous les uns contre les autres, qui leur rendait leurs possessions aussi onéreuses que leurs besoins, et où nul ne trouvait sa sûreté ni dans la pauvreté ni dans la richesse, il inventa aisément des raisons spécieuses pour les amener à son but. « Unissons-nous, leur dit-il, pour garantir de l'oppression les faibles, contenir les ambitieux, et assurer à chacun la possession de ce qui lui appartient : institutions des règlements de Justice et de paix auxquels tous soient obligés de se conformer, qui ne fassent acception de personne, et qui réparent en quelque sorte les caprices de la fortune en soumettant également le puissant et le faible à des devoirs mutuels. En un mot, au lieu de tourner nos forces contre nous-mêmes, rassemblons-les en un pouvoir suprême qui nous gouverne selon de sages Lois, qui protège et défende tous les membres de l'association, repousse les ennemis communs, et nous maintienne dans une concorde éternelle ».

Ce qui est frappant dans ce discours du riche, c'est qu'il présente le projet hobbesien non pas comme la seule fondation rationnelle de l'Etat mais comme un programme politique des riches : le « pouvoir suprême », la souveraineté, doit rassembler les forces de tous pour assurer un gouvernement de tous au service de la protection de tous les membres de l'association. C'est le programme de souveraineté, défini par Bodin, justifié philosophiquement par Hobbes, mais lu dans une perspective critique : il apparaît clairement au lecteur que celui qui propose le contrat n'est pas un agent rationnel neutre, mais un intrigant qui entend tromper ceux qui, moins riches que lui, bénéficieront certes d'une protection de l'Etat, mais bien moindre que la sienne. On retrouvera cette même idée chez Marx, lorsque celui-ci nous dit que l'Etat est au service de la classe dominante. Il ne s'agit pas pour nous de nous prononcer sur la justesse, ou non, de cette idée, mais de souligner la nouveauté de l'argument de Rousseau.

§32. Il en fallut beaucoup moins que l'équivalent de ce Discours pour entraîner des hommes grossiers, faciles à séduire, qui d'ailleurs avaient trop d'affaires à démêler entre eux pour pouvoir se passer d'arbitres, et trop d'avarice et d'ambition pour pouvoir longtemps se passer de Maîtres. Tous coururent au-devant de leurs fers croyant assurer leur liberté ; car avec assez de raison pour sentir les avantages d'un établissement politique, ils n'avaient pas assez d'expérience pour en prévoir les dangers ; les plus capables de pressentir les abus étaient précisément ceux qui comptaient d'en profiter, et les sages mêmes virent qu'il fallait se résoudre à sacrifier une partie de leur liberté à la conservation de l'autre, comme un blessé se fait couper le bras pour sauver le reste du Corps.

La lecture que Rousseau fait du contrat est différente de celle de Hobbes : ce n'est pas un raisonnement logique, mais un événement qu'il décrit, certes conjectural, car nous ignorons quand l'événement a eu lieu. Il souligne que ceux qui auraient pu mettre des contre-pouvoirs et limiter les effets négatifs de l'Etat ne le feront pas car ils ont intérêt à utiliser cette construction commune à leurs seules fins particulières. Trois personnages sont présents en filigrane : les « plus capables », les « sages », et les autres. Les sages sont les intellectuels, qui comprennent le subterfuge mais ne le dénoncent pas, car il est déjà trop tard, et les puissants trop puissants ; ceux qui comprennent les dangers du mécanisme entendent en profiter ; les autres sont les dindons de la farce.

Il s'agit de bien comprendre l'apport de la seconde partie du second *Discours* à la réflexion sur l'inégalité. Cet apport consiste à nous donner les moyens de penser historiquement la genèse des inégalités : il y a des épisodes dans l'histoire de la culture qui expliquent que des différences internes se mettent en place dans les sociétés, différences qui n'ont rien de naturel. Rousseau nous permet ainsi de nous arracher à une vision naturaliste des inégalités, qui voudrait que ces dernières trouvent leur origine dans la nature humaine. Non, nous dit Rousseau, l'inégalité trouve son origine dans le processus de la culture et de la civilisation, dans la différenciation sociale engendrée par le processus historique. Cette idée de Rousseau se retrouve dans les travaux d'histoire économique des inégalités : nous chercherons à voir selon quelles modalités.

3. L'économie des inégalités : une héritière de Rousseau

3.1. Les inégalités comme objet de la science économique

Le troisième point de ce cours portera sur l'actualité de la thématique des inégalités en économie politique. Cette dernière expression désigne clairement ce dont il s'agit, même si le mot d'économie a fini par l'emporter sur « économie politique » (voir *Dictionnaire des philosophes français du XVIIIe siècle*, « Montchrestien » et « Louis Turquet de Mayerne ») : la production et la répartition des richesses, non pas dans la famille qui relève de l'économie domestique, mais dans le pays tout entier, la nation ou la cité. Pour prendre la mesure de la place de la question des inégalités en économie, vous pouvez lire le livre de Thomas Piketty, intitulé *Le capital au XXIe siècle*. Paru en

2013, pendant le second mandat du président américain Obama, le succès de ce livre est révélateur d'une prise de conscience de l'importance de la question des inégalités pour nos démocraties, après la crise financière de 2008.

Piketty est un économiste française, formé à l'Ecole Normale supérieure dans les années 1990, spécialiste de la question de l'imposition, et membre aujourd'hui de l'EHESS et de la *Paris School of Economy*, qu'il a contribué à fonder. Je voudrais vous inciter à lire ce livre comme un prolongement contemporain, dans la sphère économique, de la pensée de Rousseau, qui est aussi l'auteur de l'article « Economie politique » de l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert.

3.2. Une autre histoire des inégalités

Il ne s'agit pas d'un livre d'abord facile car il repose sur l'analyse de nombreux documents fiscaux, d'abord en France, puis dans de nombreux autres pays, sur l'évolution des rapports entre la rente (ce que le capital investi rapporte à ses actionnaires) et les revenus du travail (ce que vous rapporte votre travail, pour dire les choses simplement). Pour autant, ce livre a retenu l'attention des économistes et des politiques, puis d'un large public car il permet de comprendre sur la longue durée l'évolution des économies capitalistes. Les théoriciens libéraux considéraient, et considèrent toujours, que le libre marché est la meilleure solution pour permettre une répartition des biens de manière équilibrée entre le plus grand nombre de personnes. Ils considèrent également qu'une économie capitaliste est la meilleure manière de faire converger à plus ou moins long terme les revenus des plus riches et ceux des plus pauvres. La théorie du ruissellement, dont on a entendu de nouveau parler en France avec Emmanuel Macron, est une variante de cette théorie : la richesse des uns ne créerait pas la pauvreté des autres, mais contribuerait, au contraire, à une meilleure circulation de l'argent, y compris vers le bas. D'où le ruissellement (de l'argent), qui part des grandes fortunes, et rejoint les petits bas de laine où s'accumule l'épargne (comme on disait autrefois). La théorie de la convergence postule que l'économie capitaliste produit de l'égalité économique sur le long terme.

Or, Thomas Piketty a prouvé le contraire : à partir des données étudiées qui couvrent une durée de deux cents ans, il a montré que la courbe des inégalités n'était pas convergente mais divergente, et que les plus riches s'enrichissaient encore plus quand les plus pauvres s'appauvrirent davantage. Il a utilisé une formule très simple, mais qui dit bien ce mouvement de divergence : R supérieur à G (en anglais : *return*, ou retour sur investissement, supérieur à *growth*, la croissance des économies), en français R (retour) supérieur à C (croissance). D'un point de vue historique, l'analyse des données a montré que le taux de retour sur investissement (en capital) a été, pendant la plus grande

partie du XIXe siècle, entre 4 et 5 pour cent, alors que le taux de croissance (*growth rate*) a toujours été plus bas, entre 1 et 2 pour cent. Comme le taux de croissance est fonction de la population, il y a peu de chance qu'il augmente sauf en Afrique. Piketty en déduit la principale force déstabilisante du capitalisme : lorsque R supérieur à C , « le capitalisme génère automatiquement des inégalités arbitraires et insoutenables qui minent radicalement les *valeurs méritocratiques* sur lesquelles reposent les sociétés démocratiques ». Comme les revenus du capital augmentent plus vite que les revenus du travail, les riches deviennent plus riches et les pauvres plus pauvres. Ce mécanisme explique le désespoir des classes moyennes dans nos pays, et le fait que l'adhésion aux valeurs qui sous-tendent nos systèmes politiques tendent à être fragilisées.

3.3. Une objection historique

Pour autant, une objection vient immédiatement à l'esprit : cette situation de divergence ne semble pas avoir toujours existé. Quand vous regardez l'évolution de la richesse de votre société, vous voyez bien que la situation actuelle n'a pas été toujours été une situation de crise. S'il y a crise, c'est bien de fait qu'il y a eu une transformation ou, comme disent les économistes, un retournement de tendance. Quelle est cette objection historique ? Pendant les « Trente glorieuses » (Jean Fourastié inventa l'expression pour désigner la période de 1945 au premier choc pétrolier, en 1973), les inégalités diminuèrent dans le monde occidental. Le credo des économistes provient de cette période pendant laquelle on a pu avoir l'impression d'une convergence entre les plus riches et les plus pauvres : un marché libre donne des dividendes à tous, pauvres et riches confondus. Pour Piketty, cette période de trente ans de prospérité générale (on ne parle pas du Tiers Monde) est une illusion : remise dans un contexte historique plus large, cet âge d'or du capitalisme apparaît comme une exception transitoire (p. 4) à la règle générale selon laquelle R est supérieur à C .

La raison de la convergence temporaire pendant les Trente glorieuses tient à la destruction produite par deux guerres mondiales, et aux taux d'imposition confiscatoires imposés aux riches pour financer des efforts de guerre gigantesques. À la théorie de la convergence qui dit que les inégalités déclinent quand les économies acquièrent de la maturité (*bell curve*), il oppose l'idée que les inégalité augmentent, leur courbe formant un U (*an inverted bell shape*).

3.4. Le succès du Capital au XXIe siècle comme indice historique

Nous n'allons pas faire une étude du livre de Piketty, qui est un ouvrage d'économie, mais je voudrais tirer quelques indications de son grand succès éditorial sur la présence de Rousseau dans la culture d'aujourd'hui. Le succès du livre est lié à la crise de 2008, encore dans tous les esprits en 2013. Le premier ouvrage de Piketty en 2001 n'avait pas eu de succès public (il est intégralement

disponible en ligne : *Les hauts revenus en France au XX^e siècle*). De la même manière, le succès du Second discours avait été phénoménal, et s'était situé dans un contexte, celui de l'Ancien Régime en France, marqué par des inégalités considérables. La différence, toutefois, est que les inégalités d'Ancien Régime étaient le fait d'une société de caste, accentuées aussi par les crises de l'économie.

Ce qui est intéressant dans le succès du *Capital au XXI^e siècle*, c'est aussi qu'il indique ce que l'on pourrait appeler un retour à Rousseau dans l'approche des questions économiques. Alors que Piketty soutient sa thèse, à 22 ans, sur des questions techniques et des équations, il se réoriente lorsqu'il revient en France vers une économie soucieuse d'histoire et de sociologie (ce n'est pas pour rien qu'il est directeur d'études à l'EHESS). Il ne faut pas séparer l'économie de la politique, pas non plus de la sociologie et de l'histoire. Ce n'est pas à l'aide de théorèmes abstraits qu'il y est parvenu, mais en faisant un travail dans les archives du Ministère des finances français sur les hauts revenus et leur taxation. Il en résulta son premier livre, *Les hauts revenus en France au XX^e siècle. Inégalités et redistribution. 1901-1998* (2001, disponible sur internet). De fait, son travail relève d'une sous-discipline de l'économie que l'on nomme l'économie des inégalités.

Un recul dans le temps historique permet de comprendre ce qu'il en est des tendances lourdes à l'inégalité dans une économie capitaliste. Il nous aide à comprendre que le temps du salariat triomphant, où l'on pouvait penser que le travail permettrait de s'enrichir, est fini, et que l'on est retombé dans une économie de la rente, que le XIX^e siècle avait bien connue. Il suffit de relire, dans une perspective économique, la *Comédie humaine* de Balzac, avec tous ses portraits de rentiers. On s'enrichit chez Balzac par un mariage avantageux – le « beau mariage » –, pas par le travail.

Résumons-nous : la science économique a enregistré l'importance de la question de l'inégalité, inventée par Rousseau, et mis en évidence une tendance lourde à l'accentuation de celle-ci ; pour cela, il lui a fallu redescendre du ciel des idées et des théorèmes, et s'intéresser à l'histoire longue de la répartition des fortunes et des revenus du capital. C'est ce qu'à fait, notamment, l'économiste Thomas Piketty, et son travail a connu une reconnaissance après la crise de 2008, lorsque l'on s'est rendu compte de l'accroissement du phénomène. Le succès actuel des mouvements populistes traduit, sur le plan politique, les effets de cet accroissement des inégalités. Ce n'est pas un hasard si le président des Etats-Unis, Donald Trump, est un milliardaire : la politique qu'il mène est d'autant plus perverse qu'il prétend gouverner au nom de ceux qui ont été ruinés ou appauvris par la crise dont il a bénéficié. D'après une étude de la banque suisse USB, la fortune des 2158 milliardaires de la planète a augmenté de 19% en 2017. En France, il y a 2,147 millions de ménages ayant un patrimoine supérieur à un million de dollars, et c'est la deuxième meilleure progression du nombre de millionnaires (Le Monde, Jérôme Porier, 30.10.2018).

4. En guise de conclusion : deux manière de faire de la philosophie politique après Rousseau (Rawls et Mouffe)

Je voudrais, pour conclure cette première séance, essayer de comprendre, avec vous, ce à quoi peut servir la philosophie lorsque l'inégalité met à mal l'ordre politique démocratique. Et pour ne pas répondre trop vite à cette question, je voudrais exposer deux positions, qui me semblent représenter une tension dans le contexte philosophique actuel : celle de John Rawls et celle de Chantal Mouffe. J'aurais pu choisir d'autres positions, mais ces deux-là illustrent une divergence significative dans le rapport à la philosophie politique, et ce désaccord est plus ancien que la dernière crise financière, puisque *Théorie de la justice* est parue en 1971 et *On the Political*, paru en anglais en 2005, reprend des thèses déjà formulées par Mouffe et Laclau en 1985, dans *Hégémonie et stratégies socialistes. Vers une politique démocratique radicale*. Il ne s'agira pas de faire une description des thèses en présence, mais de tenter une caractérisation de ce que pourrait être la tâche de la philosophie politique.

Le rôle de la philosophie politique selon Rawls. Pour vous donner une première idée du parcours de Rawls, je vous suggère de lire l'entretien qu'il a donné, en 1991, à des étudiants de licence de Harvard pour un journal étudiant qui venait d'être fondé, « For the Record ». Il y répond à des questions sur sa vie, son parcours intellectuel et ses principales découvertes philosophiques. Pour situer Rawls plus précisément dans la tradition libérale (que l'on distinguera de la tradition socialiste et de la tradition conservatrice), je vous recommande très vivement la lecture du livre de Catherine Audard, la traductrice de *Théorie de la justice* en français en 1987, *Qu'est-ce que le libéralisme ?* (Paris, Gallimard, Folio essais, 2009), les chapitres IV sur le *New liberalism* (Nouveau libéralisme social) et le chapitre VI sur Rawls. Le terme libéralisme véhicule plusieurs sens et contribue à la confusion. Pour éviter de partir sur une mauvaise base, nous partirons de ce que Rawls nous dit de la fonction de la philosophie politique au début de *La justice comme équité. Une reformulation de la Théorie de la justice* (2001, version anglaise).

Il voit quatre rôles : expliciter les divisions pratiques de la société ; expliciter le sens qu'un collectif donne à son histoire commune ; réconcilier (au sens de Hegel) les citoyens avec leurs institutions ; variante du précédent : produire une utopie réaliste. Nous nous intéresserons à la première fonction car Rawls établit un lien entre ce rôle et la notion d'égalité.

La philosophie politique a d'abord un rôle pratique (texte). « Examinons d'abord son rôle pratique qui provient du conflit politique et des divisions qu'il engendre, et de la nécessité de trouver une solution au problème de l'ordre. » Il est intéressant de souligner que la philosophie

libérale, pour Rawls, n'a pas d'abord une fonction irénique, celle de produire la paix civile ; elle trouve son ancrage dans les divisions profondes qui ont failli ruiné les sociétés occidentales (dont il parle uniquement). Le philosophe n'est pas aveugle aux tensions sociales, éthiques et politiques : ce sont ses points de départ. Sa réflexion part de ce qui divise une société politique. Toute la question – nous y reviendrons avec Mouffe – est de savoir ce qu'il en fait : pour Rawls, le philosophe doit décrire les conflits qui divisent une société politique, ne pas les ignorer, et tenter à partir d'elles de comprendre comment une vie politique commune demeure pour autant possible. A l'horizon de la philosophie libérale, il n'y a pas seulement la liberté, mais une tentative de penser le conflit qui traverse la société. De ces conflits, celui qui a ensanglanté la France du XVI^e siècle est emblématique dans la mesure où c'est lui qui donne naissance à la philosophie politique moderne.

Ainsi, après la Réforme, les guerres de religion des XVI^e et XVII^e siècles constituent l'une des origines du libéralisme : ces divisions ont ouvert une longue controverse à propos du droit de résistance et de la liberté de conscience, qui ont fini par conduire à la formulation et même à l'acceptation réticente d'une forme quelconque du principe de tolérance (p. 17).

L'idée de Rawls, qu'il nous faut analyser précisément, est que la philosophie politique moderne (ce ne serait pas vrai de la philosophie antique) procède de « conflit[s] porteur[s] de divisions » (p. 17). Une chose qui me paraît importante est de souligner que ces conflits ne sont pas d'un seul type : si le libéralisme du XVII^e siècle procède des conflits de religion et des débats autour de la bonne manière de vivre son christianisme, ce n'est que l'une de ses variantes. Rawls rappelle également deux autres conflits majeurs, dans l'histoire des Etats-Unis : le conflit sur l'interprétation de la constitution entre fédéralistes et anti-fédéralistes et le conflit sur l'extension de l'esclavage dans les années qui précédèrent la guerre de sécession. Toutefois, il est vrai de dire que la tâche de la philosophie politique telle que Rawls l'envisage ne consiste pas à prendre fait et cause, de manière partisane, pour l'un des camps en présence, mais d'envisager d'abord « si, malgré les apparences, une base sous-jacente d'accord moral et philosophique peut être découverte » (p. 18). Il n'est pas évident de comprendre ce qu'il veut dire lorsqu'il ajoute : « Au cas où cela s'avérerait impossible, la divergence d'opinion morale et philosophique à l'origine des différences politiques peut au moins être réduite de manière à pouvoir préserver la coopération sociale entre citoyens sur la base d'un respect mutuel. » (ibid.) Dans le cas de l'esclavage, on ne voit pas ce que signifie cette tentative de conciliation entre esclavagiste et anti-esclavagiste : de fait, il n'y eut pas d'autre issue à ce conflit que la guerre de sécession. La question que l'on peut se poser est de savoir s'il existe véritablement toujours des accommodements, et si l'accommodement est toujours souhaitable.

L'exemple du conflit entre liberté et égalité. Il est intéressant de voir que Rawls nous propose pour nous « fixer les idées » « le conflit entre les revendications de liberté et celles d'égalité dans la tradition de la pensée démocratique » (ibid.). Rawls rappelle ici le conflit entre les partisans de la liberté des modernes (liberté de pensée, de conscience, certains droits fondamentaux de la personne et de propriété, avec l'Etat de droit) et la tradition amorcée par Rousseau, qui met l'accent sur ce Constant appelait la « liberté de anciens » (les libertés politiques égales et les valeurs de la vie publique). Le rôle de la philosophie politique est de « comprendre comment les revendications concurrentes de liberté et d'égalité doivent être comprises, d'établir comment elles doivent être ordonnées et comment chacune doit être évaluée par rapport à l'autre, d'énoncer comment une manière particulière de les ordonner doit être justifiée » (p. 19). Rawls énonce ici le programme de sa Théorie de la justice, avec la référence à la règle de priorité, qui entend faire primer la liberté des modernes sur la liberté des anciens.

L'objection au libéralisme. Il est intéressant de lire en parallèle ce que Chantal Mouffe nous dit de la fonction de la philosophie politique. La grande différence est qu'elle ne croit pas à la possibilité de tenir les deux bouts. Elle soutient que la fonction de la théorie est non pas d'adopter une vue de nulle part, celle de la position originnaire, mais de construire les conditions de l'hégémonie du camp pour lequel on se bat. Le philosophe politique, selon Mouffe, qui prend modèle (de manière problématique) sur Carl Schmitt, ne peut être neutre : il guide l'un des camps. Pour Mouffe, ce camp est celui des opprimés – il faut mener un camp à la victoire contre l'autre.

Contre la moralisation de la philosophie politique. Pour Mouffe, dans *L'illusion du consensus*, la philosophie libérale pense pouvoir parvenir à un consensus par la raison. Elle reconnaît certes le conflit (c'est moi qui y insiste), mais le considère comme dépassable. C'est cette volonté de dépasser le conflit qui relève pour Mouffe d'une approche post-politique ou d'une absence d'analyse politique. Pour elle, les identités collectives ne sont pas dépassées : elles sont au cœur de la politique. Son analyse lui permet de comprendre ce qui se joue dans les populismes : non pas un retour de l'archaïque, mais l'expression de positions authentiquement politiques. Son analyse de la catégorie de l'extrême-droite va dans ce sens : elle témoigne d'une impossibilité à penser de manière politique. Le libéralisme politique, selon ce point de vue, n'est rien d'autre qu'un moralisme – d'où le sous-titre « La politique sur le registre de la morale ».

Nous ne trancherons pas dogmatiquement entre ces deux positions, mais il convient de les avoir présentes à l'esprit avant de s'engager dans une réflexion « philosophique » sur les inégalités. Face à ces inégalités, quelle position philosophique est la bonne ? Celle qui cherche à penser une conciliation possible ? Celle qui prend fait et cause pour les plus pauvres et constitue le groupe des

plus riches comme un ennemi à combattre ? De fait, dans ce dernier cas, la philosophie est nécessairement partisane : la méthode mise en œuvre est une méthode de combat. On retrouve cette idée dans la phrase de Bourdieu : la sociologie est un sport de combat. Jusqu'où peut-on aller dans la tolérance à l'égard des populistes de droite ? La réponse du libéralisme est-elle la bonne ? Nous avons seulement voulu montrer en quoi la relecture de Rousseau était susceptible de nous fournir des clés de compréhension pour un problème, celui de l'inégalité, qui est l'un des principal problème qui se pose à la philosophie politique contemporaine.